

Nibbāna Sermon 1

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etam santam, etam paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam.* ^[1]

"This is peaceful, this is excellent, namely the stilling of all preparations, the relinquishment of all assets, the destruction of craving, detachment, cessation, extinction".

With the permission of the Most Venerable Great Preceptor and the assembly of the venerable meditative monks.

Recently we have had an occasion to listen to a series of sermons on *Nibbāna* and there have been differences of opinion regarding the interpretation of some deep *suttas* on *Nibbāna* in those sermons. And so the venerable Great Preceptor suggested to me that it would be useful to this group if I would give a set of sermons on *Nibbāna*, touching on those controversial points.

At first, for many reasons, I hesitated to accept this invitation for

Die Nibbāna Reden des Ehrw. Nāṇananda Bhikkhu

Übersetzung: Lennart Lopin

[geringfügige Veränderungen: S. Poppenberg]

1. Nibbāna Vortrag

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etam santam, etam paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam.*

"Dies ist friedlich, dies ist erhaben, nämlich das Zur-Ruhe-Kommen aller Gestaltungen (Vorbereitungen) ^[1], die Aufgabe aller Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entreizung, die Loslösung, das Verlöschen."

Mit der Erlaubnis des höchstehrwürdigen Abtes und der Versammlung der ehrwürdigen meditativen Mönche.

Kürzlich hatten wir Gelegenheit, eine Serie von Vorträgen über das *Nibbāna* zu hören und es hat unterschiedliche Meinungen hinsichtlich der Interpretation über einige tiefe Lehrredentexte (*Suttas*) über das *Nibbāna* in diesen Unterweisungen gegeben. Aus diesem Grund hat der ehrwürdige Abt mir vorgeschlagen, dass es für diese Gruppe nützlich wäre, wenn ich eine Reihe von Vorträgen über *Nibbāna* hielte, und dabei auf die strittigen Punkten einginge.

Zuerst habe ich aus vielen Gründen gezögert, diese Einladung

a serious task, but then, as the venerable Great Preceptor repeatedly encouraged me on this, I gave some thought as to how best I could set about doing it. And it occurred to me that it would be best if I could address these sermons directly to the task before us in this *Nissarana Vanaya*, and that is meditative attention, rather than dealing with those deep controversial suttas in academic isolation. And that is why I have selected the above quotation as the theme for the entire set of sermons, hoping that it would help create the correct atmosphere of meditative attention.

Etam santam etam paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.

"This is peaceful, this is excellent, namely the stilling of all preparations, the relinquishment of all assets, the destruction of craving, detachment, cessation, extinction".

This in fact is a meditation subject in itself, a *kammaṭṭhāna*. This is the reflection on the peace of *Nibbāna*, *upasamānussati*. So if we can successfully make use of this as both the heading and the theme of these sermons, we would be in a position to understand those six qualities of the *Dhamma*. We are told that the *Dhamma* is *svākkhāta*, that it is well-proclaimed, *sandiṭṭhika*, can be seen here and now, *akālika*, timeless, *ehi-passika*, inviting one to come and see, *opanayika*, leading one onwards, *paccattam veditabbo viññūhi*, that it can be understood by the wise each one by himself. ^[2]

zu einer solch schwerwiegenden Aufgabe anzunehmen, aber dann, nachdem der ehrwürdige Abt mich wiederholt ermutigt hatte, habe ich mir Gedanken gemacht, wie ich dieses Vorhaben am Geschicktesten umsetzen könnte. Und es schien mir, dass es am Besten wäre, wenn ich diese Vorträge direkt im Hinblick auf die uns hier im *Nissarana Vanaya* Kloster vorliegende Aufgabe vortrüge, welche in konzentrierter Aufmerksamkeit liegt, anstatt die tiefen, strittigen Lehrreden in akademischer Isolierung zu behandeln. Und deswegen habe ich das einleitende Zitat als Thema für die ganze Reihe der Vorträge ausgewählt, in der Hoffnung, dass dies helfen wird, die richtige Atmosphäre von meditativer Achtsamkeit zu schaffen:

Etam santam etam paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.

"Dies ist friedlich, dies ist erhaben, nämlich das Zur-Ruhe-Kommen aller Gestaltungen (Vorbereitungen), die Aufgabe aller Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entreizung, die Loslösung, das Verlöschen."

Dies selbst ist eigentlich ein Meditationsthema, ein *kammaṭṭhāna*. Es ist die Reflexion über den Frieden von *Nibbāna*, *upasamānussati*. Sofern wir sowohl von dem Leitsatz als auch von dem Thema dieser Vorträge erfolgreich Gebrauch machen können, wären wir dann in der Lage die sechs Qualitäten der Lehre zu verstehen. Es heißt, dass die Lehre *svākkhāta* ist, d.h. wohl verkündet ist, *sandiṭṭhika*, hier und jetzt erkennbar ist, *akālika*, zeitlos, *ehi-passika*, einladend zum selber-sehen, *opanayika*, einen vorwärtsführend, *paccattam veditabbo viññūhi*, von Weisen, jedem für sich verständlich.

This set of sermons would have fulfilled its purpose if it drives home the true significance of these six qualities of the Dhamma.

Now at the very outset I would like to say a few things by way of preparing the background and I do hope that this assembly would bear with me for saying certain things that I will be compelled to say in this concern. By way of background something has to be said as to why there are so many complications with regard to the meaning of some of the deep suttas on *Nibbāna*.

There is a popular belief that the commentaries are finally traceable to a miscellany of the Buddha word scattered here and there, as *pakiṇṇakadesanā*. But the true state of affairs seems to be rather different. Very often the commentaries are unable to say something conclusive regarding the meaning of deep suttas. So they simply give some possible interpretations and the reader finds himself at a loss to choose the correct one.

Sometimes the commentaries go at a tangent and miss the correct interpretation. Why the commentaries are silent on some deep suttas is also a problem to modern day scholars. There are some historical reasons leading to this state of affairs in the commentaries.

In the *Āṇisutta* of the *Nidānavagga* in the *Samyutta Nikāya* we find the Buddha making certain prophetic utterances regarding the dangers that will befall the *Sāsana* in the future. It is said that

Diese Vortragsreihe hätte ihren Zweck erfüllt, wenn sie zu der wahren Bedeutung dieser sechs Qualitäten der Lehre (zurück-)führen würde.

Jetzt, ganz zu Anfang möchte ich sagen, dass es ein paar Dinge gibt, die zur Vorbereitung des Hintergrunds zu erläutern wären und ich hoffe, dass diese Versammlung mit mir bei der Erklärung gewisser Dinge, die ich darzustellen gezwungen bin, Geduld hat. Über den Hintergrund muss etwas gesagt werden, nämlich darüber, warum es so viele Verwicklungen betreffs der Bedeutung einiger tiefer Texte über *Nibbāna* gibt.

Es gibt einen populären Glauben, dass schließlich die Kommentare, zu den hier und dort verstreuten Worten Buddhas führen, auch *pakiṇṇakadesanā* genannt. Aber die wahre Sachlage scheint eher anders zu sein. Sehr oft sind die Kommentare unfähig, etwas Eindeutiges bezüglich der Bedeutung von tiefen Lehrreden zu sagen. Deshalb geben sie oft einfach einige der möglichen Interpretationen wieder, und der Leser findet sich selbst ratlos vor die Wahl gestellt, die richtige davon auszuwählen.

Manchmal berühren die Kommentare die Randbedeutungen, verfehlen aber die richtige Interpretation. Warum die Kommentare gerade bei tiefen Lehrtexten schweigen, ist auch für Gelehrte dieser Tage ein Problem. Es gab einige historische Gründe, die zu diesem Zustand der Kommentare geführt haben.

Im *Āṇisutta* des *Nidānavagga* im *Samyutta Nikāya* finden wir den Buddha, gewisse prophetische Äußerungen über die Gefahren machen, die die Botschaft der Lehre (*Sāsana*), in Zukunft

in times to come, monks will lose interest in those deep suttas which deal with matters transcendental, that they would not listen to those suttas that have to do with the idea of emptiness, *suññatā*. They would not think it even worthwhile learning or pondering over the meanings of those suttas:

Ye te suttantā tathāgatabhāsītā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatappaṭisaṃyuttā, tesu bhaññamānesu na sussūssisanti na sotam odahissanti na aññā cittaṃ upaṭṭhāpessanti na te dhamme uggahetabbaṃ pariyāpuṇitabbaṃ maññissanti. [3]

There is also another historical reason that can be adduced. An idea got deeply rooted at a certain stage in the *Sāsana* history that what is contained in the *Sutta Piṭaka* is simply the conventional teaching and so it came to imply that there is nothing so deep in these *suttas*. This notion also had its share in the present lack of interest in these *suttas*. According to *Manorathapūraṇī*, the *Aṅguttara* commentary, already at an early stage in the *Sāsana* history of Sri Lanka, there had been a debate between those who upheld the precept and those who stood for realization.^[4] And it is said that those who upheld the precept won the day. The final conclusion was that, for the continuity of the *Sāsana*, precept itself is enough, not so much the realization.

Of course the efforts of the reciter monks of old for the preservation of the precept in the midst of droughts and famines and other calamitous situations are certainly praiseworthy. But

befallen wird. Es wird gesagt, dass in zukünftigen Zeiten, die Mönche das Interesse an tiefen Lehrreden verlieren werden, dass sie den Lehrreden, die von der Idee der Leerheit (*suññatā*) handeln, nicht lauschen würden. Sie würden es nicht mehr für nötig erachten, diese zu lernen oder gar darüber nachzudenken:

Ye te suttantā tathāgatabhāsītā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatappaṭisaṃyuttā, tesu bhaññamānesu na sussūssisanti na sotam odahissanti na aññā cittaṃ upaṭṭhāpessanti na te dhamme uggahetabbaṃ pariyāpuṇitabbaṃ maññissanti.

Es gibt auch einen anderen historischen Grund, der angeführt werden kann. Eine Idee hat an einer gewissen Stufe der buddhistischen Lehre tiefe Verwurzelung gefunden, nämlich der Glaube, dass im *Sutta Piṭaka* einfach nur die „konventionelle Lehre“ enthalten wäre und dass es deswegen gar nicht so Tiefes in diesen Texten gibt. Diese Auffassung hat auch ihren Anteil im mangelnden Interesse an eben diesen Sutten. Gemäß dem *Manorathapūraṇī*, dem *Aṅguttara* Kommentar hatte es schon zu einer frühen Stufe in der Geschichte der Lehre von Sri Lanka eine Debatte zwischen denjenigen gegeben, die die Mönchsregel hochhielten und denjenigen, die sich für die (meditative) Realisierung ausgesprochen haben. Und es heißt, dass die Regelbefürworter gewonnen hätten. Das schließliche Ergebnis war, dass man es für den Fortbestand der Lehre Buddhas als ausreichend ansah, die Regeln zu bewahren, und nicht so sehr die Lehr-Verwirklichung.

Selbstverständlich sind die Bemühungen der Rezitations-Mönche für die Bewahrung althergebrachter Regeln mitten in Dürren und Hungersnöte und anderer katastrophaler Umstände sicher lobens-

the unfortunate thing about it was this: the basket of the Buddha word came to be passed on from hand to hand in the dark, so much so that there was the risk of some valuable things slipping out in the process.

Also there have been certain semantic developments in the commentarial period, and this will be obvious to anyone searching for the genuine *Dhamma*. It seems that there had been a tendency in the commentarial period to elaborate even on some lucid words in the *suttas*, simply as a commentarial requirement, and this led to the inclusion of many complicated ideas. By too much overdrawing in the commentaries, the deeper meanings of the *Dhamma* got obscured. As a matter of fact, the depth of the Dhamma has to be seen through lucidity, just as much as one sees the bottom of a tank only when the water is lucid.

*Dve nāma kiṃ?
Nāmañca rūpañca.* [5]

"What is the 'two'?"
"Name and form."

This is the second out of the ten questions Buddha had put to the Venerable *sāmanera Sopāka* who had attained *Arahant*-ship at the age of seven. It is like asking a child: "Can you count up to ten?" All the ten questions were deep, the tenth being on *Arahant*-ship. But of course Venerable *Sopāka* gave the right answer each time. Now it is the second question and its answer that we are concerned with here: *nāmañca rūpañca*. In fact, this is a basic teaching in insight training.

wert. Aber das Ungünstige dabei war dies: der Korb der Buddha-Worte wurde im Dunkeln von Hand zu Hand weitergereicht, so sehr, dass sich damit das Risiko verband, einige wertvolle Inhalte bei diesem Vorgang zu verlieren.

Auch hat es sicher semantische Entwicklungen in der Kommentarzeit gegeben; dies wird jedem offensichtlich, der den echten *Dhamma* sucht. Es scheint, dass es eine Tendenz in der Kommentarzeit gab sogar über einige klare Wörter in den Lehrreden zu elaborieren, vielleicht einfach wie eine kommentarielle Notwendigkeit, und auch dies führte zur Einbindung vieler komplizierter Ideen. Durch die Überzeichnungen in den Kommentaren sind die tieferen Bedeutungen der Lehre verdunkelt worden. In der Tat muss die Tiefe der Lehre in Klarheit gesehen werden, genauso etwa, wie man den Grund eines Wassertanks nur sieht, wenn das Wasser klar ist.

*Dve nāma kiṃ?
Nāmañca rūpañca.*

„Was sind die zwei?“
„Name und Form.“

Dies ist die Zweite von den zehn Fragen Buddhas an den Ehrwürdigen *sāmanera Sopāka*, der die Heiligkeit im Alter von sieben Jahren erreicht hatte. Es ist, wie wenn man einem Kind die Frage stellt: „Kannst du bis zehn zählen?“ Alle zehn Fragen waren tief, die zehnte Frage spielt auf die Heiligkeit selber an. Aber selbstverständlich gab der Ehrwürdige *Sopāka* jedesmal die richtige Antwort.

Hier ist es die zweite Frage und ihre Antwort mit der wir uns hier

It is obvious that *nāma* means 'name', and in the *suttas* also, *nāma*, when used by itself, means 'name'.

However when we come to the commentaries we find some kind of hesitation to recognize this obvious meaning. Even in the present context, the commentary, *Paramatthajotikā*, explains the word 'name' so as to mean 'bending'. It says that all immaterial states are called *nāma*, in the sense that they bend towards their respective objects and also because the mind has the nature of inclination:

*Ārammaṇābhimukhaṃ namanato, cittassa ca natihetuto
sabbampi arūpaṃ `nāman'ti vuccati.* ^[6]

And this is the standard definition of *nāma* in *Abhidhamma* compendiums and commentaries. The idea of bending towards an object is brought in to explain the word *nāma*. It may be that they thought it too simple an interpretation to explain *nāma* with reference to 'name', particularly because it is a term that has to do with deep insight. However as far as the teachings in the *suttas* are concerned, *nāma* still has a great depth even when it is understood in the sense of 'name'.

*Nāmaṃ sabbam anvabhavi,
nāmā bhiiyo na vijjati,
nāmassa ekadhammassa,*

beschäftigen wollen: *nāmañca rūpañca*. Tatsächlich ist dies eine grundlegende Unterweisung in der Entwicklung der Einsicht.

Es ist offensichtlich, dass *nāma* übersetzt „Name“ (Bezeichnung, Benennung, Begriff) bedeutet, und auch in den Lehrreden, wenn *nāma* allein gebraucht wird, bedeutet es „Name“.

Wenn wir jedoch zu den Kommentaren kommen, finden wir eine Art Zögern, diese offensichtliche Bedeutung zu erkennen. Sogar im vorliegenden Kontext, erklärt der Kommentar, *Paramatthajotikā*, das Wort *nāma* so, als würde es „Beugung“ bedeuten. Er sagt, dass alle immateriellen Zustände *nāma* heißen, in dem Sinn, dass sie sich nach ihren jeweiligen Objekten biegen, und auch deshalb, weil das Gemüt die Natur der Neigung hat:

*Ārammaṇābhimukhaṃ namanato, cittassa ca natihetuto
sabbampi arūpaṃ `nāman'ti vuccati.*

Und dies ist die normale Definition von *nāma* in *Abhidhamma* (scholastischen) Kompendien und Kommentaren. Es wird die Idee hereingebracht, sich zu einem Objekt zu biegen, um das Wort *nāma* zu erklären. Es kann sein, dass sie es für zu einfach hielten, *nāma* in Rückbezug auf „Name“ (Bezeichnung / Benennung / Begriff), zu erklären, insbesondere weil es ein Begriff ist, der immer mit tiefer Einsicht zusammenhängt. Jedoch behält *nāma* in der gesamten Unterweisung der Lehrreden eine große Tiefe bei, auch wenn es im Sinn von „Name“ verstanden wird.

*Nāmaṃ sabbam anvabhavi,
nāmā bhiiyo na vijjati,
nāmassa ekadhammassa,*

sabbeva vasamanvagū. ^[7]

"Name has conquered everything,
There is nothing greater than name,
All have gone under the sway
Of this one thing called name."

Also there is another verse of the same type, but unfortunately its original meaning is often ignored by the present day commentators:

*Akkheyyasaññino sattā,
akkheyyasmim̐ patiṭṭhitā,
akkheyyaṃ apariññāya,
yogam āyanti maccuno.* ^[8]

"Beings are conscious of what can be named,
They are established on the nameable,
By not comprehending the nameable things,
They come under the yoke of death."

All this shows that the word *nāma* has a deep significance even when it is taken in the sense of 'name'.
But now let us see whether there is something wrong in rendering *nāma* by 'name' in the case of the term *nāma-rūpa*. To begin with, let us turn to the definition of *nāma-rūpa* as given by the Venerable *Sāriputta* in the *Sammādiṭṭhisutta* of the *Majjhima Nikāya*.

Vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro - idaṃ vuccatāvuso, nāmaṃ; cattāri ca mahābhūtāni, catunnañca mahābhūtānaṃ

sabbeva vasamanvagū.

„Die Bezeichnung hat erobert alles,
Es gibt nichts, das größer als Bezeichnung wäre,
Alles ist unter ihrer Herrschaft
Dieses einen Dinges, dass man Bezeichnung nennt.“

Es gibt einen weiteren Vers des gleichen Typs, leider wird auch seine ursprüngliche Bedeutung, häufig von den heutigen Kommentatoren ignoriert:

*Akkheyyasaññino sattā,
akkheyyasmim̐ patiṭṭhitā,
akkheyyaṃ apariññāya,
yogam āyanti maccuno.*

„Wesen sind dessen bewusst, was benannt werden kann,
Sie sind auf das Nennbare gegründet;
Durch Nichtverstehen des Nennbaren,
Geraten sie unter das Joch des Todes.“

All dies zeigt, dass das Wort *nāma* eine tiefe Bedeutung hat, auch wenn es im Sinn von „Name [/ Bezeichnung / Benennung]“ wörtlich genommen wird. Aber nun wollen wir sehen, ob etwas falsch daran ist, wenn wir den Begriff *nāma*, im Zusammenhang mit dem Begriff *nāma-rūpa*, mit „Name“ wiedergeben. Zuerst wollen wir uns die Definition von *nāma-rūpa* ansehen, die der ehrwürdige *Sāriputta* im *Sammādiṭṭhisutta* im *Majjhima Nikāya* gibt:

Vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro - idaṃ vuccatāvuso, nāmaṃ; cattāri ca mahābhūtāni, catunnañca mahābhūtānaṃ

*upādāyarūpaṃ - idaṃ vuccatāvuso, rūpaṃ. Iti idañca nāmaṃ
idañca rūpaṃ - idam vuccatāvuso nāma-rūpaṃ.*^[9]

"Feeling, perception, intention, contact, attention - this, friend, is called `name'. The four great primaries and form dependent on the four great primaries - this, friend, is called `form'. So this is `name' and this is `form' - this, friend, is called `name-and-form'."

Well, this seems lucid enough as a definition but let us see, whether there is any justification for regarding feeling, perception, intention, contact and attention as `name'. Suppose there is a little child, a toddler, who is still unable to speak or understand language. Someone gives him a rubber ball and the child has seen it for the first time. If the child is told that it is a rubber ball, he might not understand it. How does he get to know that object? He smells it, feels it, and tries to eat it, and finally rolls it on the floor. At last he understands that it is a plaything. Now the child has recognised the rubber ball not by the name that the world has given it, but by those factors included under `name' in *nāma-rūpa*, namely feeling, perception, intention, contact and attention.

This shows that the definition of *nāma* in *nāma-rūpa* takes us back to the most fundamental notion of `name', to something like its prototype. The world gives a name to an object for purposes of easy communication. When it gets the sanction of others, it becomes a convention.

*upādāyarūpaṃ - idaṃ vuccatāvuso, rūpaṃ. Iti idañca nāmaṃ
idañca rūpaṃ - idam vuccatāvuso nāma-rūpaṃ.*

„Fühlen, Gewährwerden, Absicht, Berührung, Aufmerksamkeit - dies, Freund, wird „Name“ genannt. Die vier großen Grundelemente und Form, die auf die vier großen Grundelemente zurückgeht - dies, Freund, wird „Form“ genannt. Damit ist dies „Name“ und dies „Form“ - dies, Freund, wird „Name-und-Form“ genannt.“

Gut, dies scheint klar genug für eine Definition zu sein, aber wir wollen sehen, ob es irgendeine Rechtfertigung gibt, um Fühlen, Gewährwerden, Absicht, Berührung und Aufmerksamkeit als „Name“ aufzufassen. Nehmen wir einmal an, da ist ein kleines Kind, ein Säugling noch unfähig zu sprechen, oder Sprache zu verstehen. Jemand gibt ihm einen Gummiball und das Kind hat diesen zum ersten Mal gesehen. Wenn man dem Kind erzählt, dass es ein Gummiball ist, dürfte es das nicht verstehen. Wie lernt es jenes Objekt kennen? Es riecht an ihm, fühlt ihn, und versucht, den Ball zu essen, und schließlich rollt es ihn auf dem Boden hin und her. Endlich versteht es, dass es ein Spielzeug ist. Jetzt hat das Kind den Gummiball nicht durch die Bezeichnung, die die Welt ihm gegeben hat, sondern durch die Faktoren, die unter „Name“ in *nāma-rūpa* miteingeschlossen sind, nämlich Fühlen, Gewährwerden, Absicht, Berührung und Aufmerksamkeit erkannt.

Dies zeigt, dass uns die Definition von *nāma* in *nāma-rūpa* zu jener grundlegendsten Auffassung von „Name“ zurückführt, zu etwas wie ihrem „Prototyp“. Die Welt gibt einem Objekt einen Namen für den Zweck leichter Kommunikation. Wenn es die Zustimmung von anderen erhält, wird es zu einer Konvention.

While commenting on the verse just quoted, the commentator also brings in a bright idea. As an illustration of the sweeping power of name, he points out that if any tree happens to have no name attached to it by the world, it would at least be known as the 'nameless tree'.^[10] Now as for the child, even such a usage is not possible. So it gets to know an object by the aforesaid method. And the factors involved there, are the most elementary constituents of name.

Now it is this elementary name-and-form world that a meditator also has to understand, however much he may be conversant with the conventional world. But if a meditator wants to understand this name-and-form world, he has to come back to the state of a child, at least from one point of view. Of course in this case the equanimity should be accompanied by knowledge and not by ignorance. And that is why a meditator makes use of mindfulness and full awareness, *satisampajañña*, in his attempt to understand name-and-form.

Even though he is able to recognize objects by their conventional names, for the purpose of comprehending name-and-form, a meditator makes use of those factors that are included under 'name': feeling, perception, intention, contact and attention. All these have a specific value to each individual and that is why the Dhamma has to be understood each one by himself - *paccattam veditabbo*. This Dhamma has to be realized by oneself. One has to understand one's own world of name-and-form by oneself. No one else can do it for him. Nor can it be defined or denoted by technical terms.

Den gerade zitierten Vers kommentierend, bringt der Kommentator auch eine kluge Idee mit ein. Als eine Illustration der umfassenden Kraft von „Name“, weist er darauf hin, dass wenn irgendein Baum keinen durch die Welt festgelegten Namen trüge, man ihn als den „namenlosen“ Baum kennen würde. Für das Kind allerdings, ist selbst das unmöglich. So lernt es ein Objekt durch die zuvor beschriebene Methode kennen. Und die dort beschriebenen Faktoren sind die elementarsten Bestandteile des „Namen“.

Es ist eben diese elementare Name-und-Form Welt, die ein Meditierender verstehen muss, egal wie gut er sich in der konventionellen Welt auch auskennen mag. Aber wenn ein Meditierender diese Namen-und-Form Welt verstehen will, muss er zum Zustand eines Kindes zurückkehren, zumindest von einem Standpunkt aus betrachtet. Selbstverständlich sollte in diesem Fall der Gleichmut durch Kenntnis und nicht durch Unwissenheit begleitet werden. Und deswegen macht ein Meditierender Gebrauch von Achtsamkeit und vollem Bewusstsein (oder Klarbewusstheit) *satisampajañña*, bei seinem Versuch, Name- und-Form zu verstehen.

Obwohl er Objekte durch ihre konventionellen Namen erkennen kann, muss sich der Meditierende, um „Name und Form“ zu verstehen, der Faktoren bedienen, die unter „Name“ miteingeschlossen werden: Fühlen, Gewahrwerden, Absicht, Berührung und Aufmerksamkeit. Alle diese haben einen jeweils spezifischen Wert für jedes Individuum und deswegen muss die Lehre von jedem allein verstanden werden - *paccattam veditabbo*. Diese Lehre muss durch einen selbst verwirklicht werden. Man muss seine eigene Welt von „Name-und-Form“ bei sich selbst verstehen. Niemand kann einem dies abnehmen. Auch kann sie nicht

Now it is in this world of name-and-form that suffering is found. According to the Buddha, suffering is not out there in the conventional world of worldly philosophers. It is to be found in this very name-and-form world. So the ultimate aim of a meditator is to cut off the craving in this name-and-form. As it is said: *acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe*.^[11]

Now if we are to bring in a simile to clarify this point, the Buddha is called the incomparable surgeon, *sallakatto anuttaro*.^[12] Also he is sometimes called *taṇhāsallassa hantāraṃ*, one who removes the dart of craving.^[13] So the Buddha is the incomparable surgeon who pulls out the poison-tipped arrow of craving.

We may say therefore that, according to the Dhamma, *nāma-rūpa*, or name-and-form, is like the wound in which the arrow is embedded. When one is wounded by a poison-tipped arrow, the bandage has to be put, not on the archer or on his bow-string, but on the wound itself. First of all the wound has to be well located and cleaned up. Similarly, the comprehension of name-and-form is the preliminary step in the treatment of the wound caused by the poison-tipped arrow of craving.

And it is for that purpose that a meditator has to pay special attention to those basic components of 'name' - feeling, perception, intention, contact and attention - however much he

durch technische Begriffe definiert oder gekennzeichnet werden.

Nun verhält es sich aber so, dass in dieser Welt von „Name-und-Form“ jenes Leiden gefunden wird. Gemäß dem Buddha ist das Leiden nicht dort draußen in der konventionellen Welt der weltlichen Philosophen. Es findet sich in eben dieser „Name-und-Form“ Welt. Deshalb soll das allerletzte Ziel eines Meditierenden darin bestehen, das Verlangen nach „Name-und-Form“ abzuschneiden. So wie es da heißt: *acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe*.

Nun, um diesen Punkt mit einem Gleichnis zu erläutern, wird der Buddha als der unvergleichliche Chirurg bezeichnet, *sallakatto anuttaro* genannt. Auch wird er manchmal *taṇhāsallassa hantāraṃ* genannt, einer „der den Pfeil des Verlangens“ herausnimmt. So ist der Buddha der unvergleichliche Chirurg, der den vergifteten Pfeil des Verlangens herauszieht.

Wir können daher der Lehre gemäß sagen, dass *nāma-rūpa*, oder „Name-und-Form“, wie die Wunde ist, in der ein Pfeil steckt. Wenn jemand von einem Giftpfeil verletzt wurde, so muss der Verband nicht auf dem Schützen oder auf seinen Bogen angelegt werden sondern auf der Wunde selbst. Zuallererst jedoch muss die Wunde genau gesichtet und gründlich gesäubert werden. Das Gleiche gilt für das Verständnis von „Name-und-Form“ und dies ist der einleitende Schritt vor der Behandlung der Verletzung, die durch den Giftpfeil des Verlangens verursacht wurde.

Aus diesem Grunde hat ein Meditierender auf die grundlegenden Bausteine von „Name“ - Fühlen, Empfindung, Absicht, Kontakt (Berührung) und Aufmerksamkeit seine besondere Aufmerksamkeit

may be proficient in words found in worldly usage. It may even appear as a process of unlearning down to childlike simplicity. But of course, the equanimity implied there, is not based on ignorance but on knowledge.

We find ourselves in a similar situation with regard to the significance of *rūpa* in *nāma-rūpa*. Here too we have something deep, but many take *nāma-rūpa* to mean 'mind and matter'. Like materialists, they think there is a contrast between mind and matter. But according to the Dhamma there is no such rigid distinction. It is a pair that is interrelated and taken together it forms an important link in the chain of *paṭicca samuppāda*.

Rūpa exists in relation to 'name' and that is to say that form is known with the help of 'name'. As we saw above, that child got a first-hand knowledge of the rubber ball with the help of contact, feeling, perception, intention and attention. Now in the definition of 'form' as *cattāri ca mahābhūtāni, catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ* the four great primaries are mentioned because they constitute the most primary notion of 'form'. Just as much as feeling, perception, intention, contact and attention represent the most primary notion of 'name', conventionally so called, even so the four great primaries form the basis for the primary notion of 'form', as the world understands it.

It is not an easy matter to recognize these primaries. They are

zu richten – so geschickt er auch im Umgang mit Wörtern im alltäglichen Gebrauch sein mag. Es kann sogar wie ein Prozess des Verlernens hinab zu kindlicher Einfachheit erscheinen. Aber selbstverständlich beruht der hierin einbegriffene Gleichmut nicht auf Unwissenheit sondern auf Erkenntnis.

In einer ähnlichen Lage befinden wir uns im Hinblick auf die Bedeutung von *rūpa* in *nāma-rūpa*. Auch hier handelt es sich um etwas sehr tiefes, aber viele glauben, dass *nāma-rūpa* einfach nur „Geist und Materie“ bedeutet. Wie Materialisten glauben sie, dass es einen Unterschied zwischen Geist und Materie gibt. Aber dem Dhamma gemäß gibt es keine solch strikte Trennung. Es ist ein Paar, das miteinander verbunden ist und zusammengenommen bildet es ein wichtiges Kettenglied in der Kette der Bedingten Entstehung (*paṭicca samuppāda*).

Rūpa existiert im Verhältnis zu „Name“ und das soll heißen, dass Form mit Hilfe von „Name“ erkannt wird. Wie wir oben gesehen haben, hat jenes Kind eine direkte Kenntnis des Gummiballs mit Hilfe von Kontakt, Fühlen, Empfindung, Absicht und Aufmerksamkeit erhalten. Jetzt in der Definition von „Form“ als *cattāri ca mahābhūtāni, catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ* werden die vier Grundelemente erwähnt, weil sie die grundlegendste Vorstellung von „Form“ bilden. Genauso wie Fühlen, Empfindung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit die grundlegendste Vorstellung von „Name“ darstellen, konventionell so genannt, so formen auch die vier großen Grundelemente der Form die Basis für eine grundlegende Vorstellung aller „Form“, wie sie die Welt versteht.

Es ist kein Leichtes, diese Grundelemente zu erkennen. Sie

evasive like ghosts. But out of their interplay we get the perception of form, *rūpasaññā*. In fact what is called *rūpa* in this context is *rūpasaññā*. It is with reference to the behaviour of the four great elements that the world builds up its concept of form. Its perception, recognition and designation of form is in terms of that behaviour. And that behaviour can be known with the help of those members representing name.

The earth element is recognized through the qualities of hardness and softness, the water element through the qualities of cohesiveness and dissolution, the fire element through hotness and coolness, and the wind element through motion and inflation. In this way one gets acquainted with the nature of the four great primaries. And the perception of form, *rūpasaññā*, that one has at the back of one's mind, is the net result of that acquaintance. So this is *nāma-rūpa*. This is one's world. The relationship between *rūpa* and *rūpasaññā* will be clear from the following verse:

*Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
etthesā chijjate jaṭā.*

This is a verse found in the *Jaṭāsutta* of the *Samyutta Nikāya*.^[14] In that *sutta* we find a deity putting a riddle before the Buddha for solution:

*Anto jaṭā bahi jaṭā,
jaṭāya jaṭitā pajā,*

sind ausweichend wie Geister. Aber aus ihrer Wechselwirkung erhalten wir die Wahrnehmung der Form, *rūpasaññā*. Eigentlich ist das, was *rūpa* in diesem Kontext genannt wird, *rūpasaññā*. Mit Bezug auf das Verhalten der vier großen Elemente baut die Welt ihren Begriff der Form auf. Ihre Wahrnehmung, Wiedererkennung und Bezeichnung der Form entsteht durch eben jenes Verhalten. Und dieses Verhalten der vier Elemente kann mit Hilfe der in „Name“ vertretenen Faktoren erkannt werden.

Das Erd-Element wird durch die Eigenschaften von Härte und Weichheit erkannt, das Wasser-Element durch die Eigenschaften von Kohäsion und Auflösung, das Feuer Element durch Hitze und Kühle, und das Wind Element durch Bewegung und Ausdehnung. Auf diese Weise wird man mit der Natur von den vier großen Elementen vertraut. Und die Wahrnehmung der Form, *rūpasaññā*, die man im Hinterkopf entwickelt, ist das Nettoergebnis dieser Bekanntschaft. So ist dies *nāma-rūpa*. Dieses ist des Menschen Welt. Die Beziehung zwischen *rūpa* und *rūpasaññā* wird im folgenden Vers klar:

*Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
etthesā chijjate jaṭā.*

Dies ist ein Vers, der im *Jaṭāsutta* des *Samyutta Nikāya* gefunden wird. In jenem *Sutta* finden wir eine Gottheit, die dem Buddha ein Räsel zur Auflösung aufgibt:

*Anto jaṭā bahi jaṭā,
jaṭāya jaṭitā pajā,*

*taṃ taṃ Gotama pucchāmi,
ko imaṃ vijaṭaye jaṭaṃ.*

"There is a tangle within, and a tangle without,
The world is entangled with a tangle.
About that, oh Gotama, I ask you,
Who can disentangle this tangle?"

The Buddha answers the riddle in three verses, the first of which is fairly well known, because it happens to be the opening verse of the *Visuddhimagga*:

*Sīle patiṭṭhāya naro sapañño,
cittaṃ paññañca bhāvayaṃ,
ātāpī nipako bhikkhu,
so imaṃ vijaṭaye jaṭaṃ.*

This means that a wise monk, established in virtue, developing concentration and wisdom, being ardent and prudent, is able to disentangle this tangle. Now this is the second verse:

*Yesaṃ rāgo ca doso ca,
avijjā ca virājitā,
khīṇāsavā arahanto,
tesaṃ vijaṭitā jaṭā.*

"In whom lust, hate
And ignorance have faded away,
Those influx-free Arahants,
It is in them that the tangle is disentangled."

*taṃ taṃ Gotama pucchāmi,
ko imaṃ vijaṭaye jaṭaṃ.*

Es gibt ein Gewirr innerhalb, und ein Gewirr außerhalb,
Die Welt ist in ein Gewirr verwickelt.
Darüber befrage ich dich, o Gotama,
Wer kann dieses Gewirr entwirren?

Der Buddha beantwortet das Rätsel in drei Strophen, wobei der erste von diesen Versen ziemlich gut bekannt ist, weil er als Eröffnungsvers dem *Visuddhimagga* voransteht:

*Sīle patiṭṭhāya naro sapañño,
cittaṃ paññañca bhāvayaṃ,
ātāpī nipako bhikkhu,
so imaṃ vijaṭaye jaṭaṃ.*

Hier heißt es, dass ein weiser Mönch, in Tugend gegründet, der Konzentration und Weisheit entwickelt, der tapfer und klug ist, dieses Gewirr entwirren kann. Jetzt die zweite Strophe:

*Yesaṃ rāgo ca doso ca,
avijjā ca virājitā,
khīṇāsavā arahanto,
tesaṃ vijaṭitā jaṭā.*

„In wem Gier, Hass
und Unwissenheit entschwunden sind,
Die von Einflüssen befreiten Heiligen,
In ihnen ist das Gewirr entwirrt.“

It is the third verse that is relevant to our topic.

*Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
etthesā chijjate jaṭā.*

"Where name and form
As well as resistance and the perception of form
Are completely cut off,
It is there that the tangle gets snapped."

The reference here is to *Nibbāna*. It is there that the tangle is disentangled.

The coupling of name-and-form with *paṭigha* and *rūpasaññā* in this context, is significant. Here *paṭigha* does not mean 'repugnance', but 'resistance'. It is the resistance which comes as a reaction to inert matter. For instance, when one knocks against something in passing, one turns back to recognize it. Sense reaction is something like that.

The Buddha has said that the worldling is blind until at least the Dhamma-eye arises in him. So the blind worldling recognizes an object by the very resistance he experiences in knocking against that object.

Paṭigha and *rūpasaññā* form a pair. *Paṭigha* is that experience of resistance which comes by the knocking against an object, and *rūpasaññā*, as perception of form, is the resulting recognition of that object. The perception is in terms of what is hard, soft, hot

Es ist die dritte Strophe, die für unser Thema wichtig ist:

*Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
etthesā chijjate jaṭā.*

„Wo Name und Form sowie
Widerstand und die Wahrnehmung von Form
Vollständig abgeschnitten werden,
Dort ist es, wo das Gewirr geknackt wird.“

Hier wird eindeutig auf *Nibbāna* verwiesen. Es ist dort, wo das Gewirr entwirrt wird.

Die Verbindung von „Name-und-Form“ mit *paṭigha* und *rūpasaññā* in diesem Kontext, ist bedeutsam. Hier bedeutet *paṭigha* „Widerstand“, aber nicht „Abneigung“ [was es auch heißen kann, Anm. d. Übers.]. Es ist der Widerstand, der als eine Reaktion auf die Trägheit der Materie hervorgerufen wird. Wenn man z.B. im Vorbeigehen an etwas stößt, dreht man sich um, um es zu erkennen. So in etwa muss man sich die Sinneswahrnehmung vorstellen.

Der Buddha hat gesagt, dass der Weltling blind ist, bis das Dhamma-Auge in ihm entsteht. Deshalb erkennt der blinde Weltling ein Objekt durch den Widerstand, den er beim Stoßen gegen ein Objekt erfährt.

Paṭigha und *rūpasaññā* bilden ein Paar. *Paṭigha* ist jene Erfahrung des Widerstands, der beim Stoßen gegen ein Objekt auftritt, und *rūpasaññā*, als Wahrnehmung der Form, ist das daraus resultierende Erkennen jenes Objekts. Die Wahrnehmung

or cold. Out of such perceptions common to the blind worldlings, arises the conventional reality, the basis of which is the world.

Knowledge and understanding are very often associated with words and concepts, so much so that if one knows the name of a thing, one is supposed to know it. Because of this misconception the world is in a tangle. Names and concepts, particularly the nouns, perpetuate the ignorance in the world. Therefore insight is the only path of release. And that is why a meditator practically comes down to the level of a child in order to understand name and form. He may even have to pretend to be a patient in slowing down his movements for the sake of developing mindfulness and full awareness.

So we see that there is something really deep in *nāma-rūpa*, even if we render it as 'name-and-form'. There is an implicit connection with 'name' as conventionally so called, but unfortunately this connection is ignored in the commentaries, when they bring in the idea of 'bending' to explain the word 'name'. So we need not hesitate to render *nāma-rūpa* by 'name-and-form'. Simple as it may appear, it goes deeper than the worldly concepts of name and form.

Now if we are to summarise all what we have said in this connection, we may say: 'name' in 'name-and-form' is a formal

geschieht in Form von Begriffen wie Härte, Weichheit, Hitze oder Kälte. Aus solchen Wahrnehmungen, die allen blinden Weltlingen [pūthujjana, der gewöhnliche Mensch, Anm. d. Übers.] gemeinsam sind, entsteht die konventionelle Realität, die Basis von dem, was Welt ausmacht.

Kenntnis und Verständnis werden sehr oft mit Wörtern und Konzepten verbunden, so sehr, dass angenommen wird, dass man wenn man den Namen eines Dinges weiß, die Sache selbst kenne. Aufgrund dieses Missverständnisses ist die Welt in einem Gewirr (verfangen). Namen und Begriffe, insbesondere die Substantive, halten die Unwissenheit in der Welt aufrecht. Daher ist Verständnis der einzige Pfad der Befreiung. Und deswegen begibt sich ein Meditierender praktisch wieder auf die Stufe eines Kindes, um Namen und Form zu verstehen. Es kann sogar sein, dass er so tun muss als sei er ein Patient indem er seine Bewegungen verlangsamt mit dem Ziel Achtsamkeit und volles Bewusstsein zu entwickeln.

Damit haben wir gesehen, dass etwas wirklich sehr Tiefes in *nāma-rūpa* steckt, selbst wenn wir es als „Name-und-Form“ übersetzen. Es gibt eine implizite Verbindung mit dem konventionell verstandenen Begriff „Name“, aber leider wird dieser Zusammenhang in den Kommentaren ignoriert, wenn sie die Idee von „Beugung“ einbringen, um das Wort „Name“ zu erklären. So brauchen wir nicht zu zögern *nāma-rūpa* mit „Name-und-Form“ zu übersetzen. Obwohl es so einfach erscheint, geht es doch tiefer, als die weltlichen Begriffe von Name und Form.

Nun, wenn wir alles zusammenfassen sollen, was wir in diesem Zusammenhang gesagt haben, so können wir feststellen:

name. It is an apparent name. `Form' in `name-and-form' is a nominal form. It is a form only in name.

We have to make a similar comment on the meaning of the word *Nibbāna*. Here too one can see some unusual semantic developments in the commentarial period. It is very common these days to explain the etymology of the word *Nibbāna* with the help of a phrase like: *Vānasaṅkhātāya taṇhāya nikkhantattā*.^[15] And that is to say that *Nibbāna* is so called because it is an exit from craving which is a form of weaving.

To take the element *vāna* in the word to mean a form of weaving is as good as taking *nāma* in *nāma-rūpa* as some kind of bending. It is said that craving is a kind of weaving in the sense that it connects up one form of existence with another and the prefix *ni* is said to signify the exit from that weaving.

But nowhere in the suttas do we get this sort of etymology and interpretation. On the other hand it is obvious that the suttas use the word *Nibbāna* in the sense of `extinguishing' or `extinction'. In fact this is the sense that brings out the true essence of the Dhamma.

For instance the *Ratanasutta*, which is so often chanted as a *paritta*, says that the *Arahants* go out like a lamp: *Nibbantī dhīrā yathāyaṃ padīpo*.^[16] "Those wise ones get extinguished even like this lamp."

„Name“ in „Name-und-Form' ist ein formeller Name. Es ist ein anscheinender Name. „Form“ in „Name-und-Form“ ist eine nominelle Form. Es ist eine Form nur im Namen.

Wir müssen eine ähnliche Bemerkung zur Bedeutung des Wortes *Nibbāna* machen. Auch hier kann man einige ungewöhnliche semantischen Entwicklungen in der Kommentärzeit beobachten. Es ist heutzutage sehr üblich, die Etymologie des Wortes *Nibbāna* mit Hilfe von einem Satz wie diesem zu erklären: *Vānasaṅkhātāya taṇhāya nikkhantattā*. Das soll heißen, dass *Nibbāna*, so genannt wird, weil es ein Ausgang vom Verlangen ist, welches eine Form des Webens ist.

Zu behaupten, dass das Element *vāna* im Wort eine Form des Webens sei, entspricht der Behauptung, dass *nāma* in *nāma-rūpa* irgendeine Art des Biegens wäre. Es wird gesagt, dass Verlangen eine Art Weben in dem Sinne ist, als es eine Form der Existenz mit einer anderen verbindet, und die Vorsilbe *ni* soll in diesem Kontext den Ausgang von jenem Weben bedeuten.

Aber nirgendwo in den Suttan erhalten wir diese Art der Etymologie oder Interpretation. Andererseits ist es offensichtlich, dass die Lehrreden (Suttan) das Wort *Nibbāna* im Sinn von „Auslöschen“ oder „Verlöschen“ benutzen. Im Grunde ist dies der Sinn, der das wahrhaft Wesentliche der Lehre ausdrückt.

Zum Beispiel heißt es im *Ratanasutta*, das ja so oft als eine Schutzrezitation (*paritta*) gesungen wird, dass der Heilige (*arahant*) ausgeht wie eine Lampe: *Nibbantī dhīrā yathāyaṃ padīpo*. „Die Weisen verlöschen ebenso wie diese Lampe“.

The simile of a lamp getting extinguished is also found in the *Dhātuvibhaṅgasutta* of the *Majjhima Nikāya*.^[17] Sometimes it is the figure of a torch going out: *Pajjotass'eva nibbānaṃ, vimokho cetaso ahu*, "the mind's release was like the extinguishing of a torch."^[18]

The simile of the extinction of a fire is very often brought in as an illustration of *Nibbāna* and in the *Aggivacchagottasutta* of the *Majjhima Nikāya* we find the Buddha presenting it as a sustained simile, giving it a deeper philosophical dimension.^[19]

Now when a fire burns, it does so with the help of firewood. When a fire is burning, if someone were to ask us: "What is burning?" - what shall we say as a reply? Is it the wood that is burning or the fire that is burning? The truth of the matter is that the wood burns because of the fire and the fire burns because of the wood. So it seems we already have here a case of relatedness of this to that, *idappaccayatā*. This itself shows that there is a very deep significance in the fire simile.

Nibbāna as a term for the ultimate aim of this *Dhamma* is equally significant because of its allusion to the going out of a fire. In the *Asaṅkhatasāmyutta* of the *Sāmyutta Nikāya* as many as thirty-three terms are listed to denote this ultimate aim.^[20] But out of all these epithets, *Nibbāna* became the most widely used, probably because of its significant allusion to the fire. The fire simile holds the answer to many questions relating to the ultimate goal.

Der Vergleich mit einer Lampe, die verlöscht, findet sich auch im *Dhātuvibhaṅgasutta* des *Majjhima Nikāya*. Manchmal ist es das Sinnbild einer Fackel, die ausgeht: *Pajjotass'eva nibbānaṃ, vimokho cetaso ahu*, „die Befreiung des Gemüts war wie das Verlöschen einer Fackel“.

Der Vergleich des Verlöschens von einem Feuer wird sehr oft als Illustration von *Nibbāna* verwendet, und zwar im *Aggivacchagottasutta* des *Majjhima Nikāya*, wo wir es als ein vom Buddha angeführtes unterstützendes Gleichnis vorfinden, in einer Verwendung, die ihm eine tiefere philosophische Dimension verleiht. Nun wenn ein Feuer brennt, dann tut es das mit Hilfe von Feuerholz. Wenn ein Feuer brennt, und uns jemand fragen würde: „Was ist es, das brennt?“ - Was können wir als eine Erwiderung sagen? Ist es das Holz, das brennt, oder ist es das Feuer, das brennt? In Wahrheit brennt das Holz wegen des Feuers und das Feuer brennt wegen des Holzes. So wie es aussieht haben wir schon hier einen Fall von „Beziehung von diesem zu jenem“, *idappaccayatā*. Dies zeigt, dass eine sehr tiefe Bedeutung im Feuergleichnis steckt.

Nibbāna, als ein Begriff für das allerhöchste Ziel des *Dhamma* [der Lehre Buddhas, Anm. d. Übers.] ist gleichermaßen bedeutsam aufgrund seiner Anspielung auf das Verlöschen eines Feuers. Im *Asaṅkhatasāmyutta* des *Sāmyutta Nikāya* werden nicht weniger als dreiunddreißig Begriffe aufgeführt, um dieses allerletzte Ziel zu kennzeichnen. Aber aus allen diesen Epitheta ist *Nibbāna* das am weitesten genutzte. Wahrscheinlich wegen seiner bedeutsamen Anspielung auf das Feuergleichnis. Das Feuergleichnis birgt nämlich die Antwort auf eine ganze Reihe von Fragen in Bezug auf das allerletzte Ziel.

The wandering ascetic *Vacchagotta*, as well as many others, accused the Buddha of teaching a doctrine of annihilation: *Sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpeti*.^[21] Their accusation was that the Buddha proclaims the annihilation, destruction and non-existence of a being that is existent. And the Buddha answered them fairly and squarely with the fire simile.

"Now if a fire is burning in front of you dependent on grass and twigs as fuel, you would know that it is burning dependently and not independently, that there is no fire in the abstract. And when the fire goes out, with the exhaustion of that fuel, you would know that it has gone out because the conditions for its existence are no more."

As a sidelight to the depth of this argument it may be mentioned that the Pāli word *upādāna* used in such contexts has the sense of both 'fuel' as well as 'grasping', and in fact, fuel is something that the fire grasps for its burning. *Upādānapaccayā bhavo*, "dependent on grasping is existence".^[22] These are two very important links in the doctrine of dependent arising, *paṭicca samuppāda*.

The eternalists, overcome by the craving for existence, thought that there is some permanent essence in existence as a reality. But what had the Buddha to say about existence? He said that what is true for the fire is true for existence as well. That is to say that existence is dependent on grasping. So long as there is a

Der Wanderasket *Vacchagotta* beschuldigte, wie so viele andere seiner Zeit, den Buddha, eine Lehre der Vernichtung zu lehren: *Sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpeti*. Ihre Anklage war, dass der Buddha die Vernichtung, die Zerstörung und das Nichtdasein eines Lebewesens proklamiere, dass existent sei. Und der Buddha antwortete eindeutig und direkt mit dem Feuergleichnis.

„Nun, wenn da ein Feuer vor dir, auf Gras und Zweige als Nährstoff gestützt, brennen würde, würdest du wissen, dass es abhängig und nicht unabhängig brennt, dass es kein "abstraktes" Feuer gibt. Und, wenn das Feuer ausgeht, dann mit dem Verbrauch eben jenes Nährstoffes. Und du würdest wissen, dass es ausgegangen ist, weil die Bedingungen für seine Existenz nicht mehr sind.“

Als ein Seitenblick auf die Tiefe dieses Argumentes mag erwähnt werden, dass in solchen Kontexten das Pāli Wort *upādāna* benutzt wird, welches zweierlei Bedeutung hat: einmal „Nährstoff“ und einmal „Anhängen“ und tatsächlich ist der Nährstoff etwas, an dem das Feuer beim Verbrennen „hängt“. *Upādānapaccayā bhavo*, „Existenz ist abhängig von Anhängen (Festhalten)“. Dies sind zwei sehr wichtige Kettenglieder in der Lehre der Bedingten Entstehung, *paṭicca samuppāda*.

Der Eternalist bzw. Ewigkeitsgläubige, vom Verlangen nach Existenz überwältigt, dachte, dass es irgendeine permanente Substanz in der menschlichen Existenz als eine Realität gibt. Aber was hat der Buddha über die Existenz zu sagen? Er hat gesagt, dass das, was für das Feuer gilt, auch für die Existenz

grasping, there is an existence. As we saw above, the firewood is called *upādāna* because it catches fire. The fire catches hold of the wood, and the wood catches hold of the fire. And so we call it firewood. This is a case of a relation of this to that, *idappaccayatā*. Now it is the same with what is called 'existence', which is not an absolute reality.

Even in the Vedic period there was the dilemma between 'being' and 'non-being'. They wondered whether being came out of non-being, or non-being came out of being. *Katham asataḥ sat jāyeta*, "How could being come out of non-being?" ^[23] In the face of this dilemma regarding the first beginnings, they were sometimes forced to conclude that there was neither non-being nor being at the start, *nāsadāsīt no sadāsīt tadānīm*. ^[24] Or else in the confusion they would sometimes leave the matter unsolved, saying that perhaps only the creator knew about it.

All this shows what a lot of confusion these two words *sat* and *asat*, being and non-being, had created for the philosophers. It was only the Buddha who presented a perfect solution, after a complete reappraisal of the whole problem of existence. He pointed out that existence is a fire kept up by the fuel of grasping, so much so that, when grasping ceases, existence ceases as well.

als solche gilt. Das soll heißen, dass jede Existenz vom Festhalten/ Ergreifen abhängig ist. Solange es Ergreifen gibt, solange wird es Dasein geben. Wie wir oben gesehen haben, wird das Feuerholz *upādāna* genannt, weil es „Feuer fängt“. Das Feuer ergreift das Holz, und das Holz fängt Feuer. Und deswegen nennen wir es Feuerholz. Dies ist der Fall eines „Verhältnisses von Diesem zu Jenem“, *idappaccayatā*. Genauso verhält es sich mit dem, was man als „Existenz“ bezeichnet, die keine absolute Realität darstellt.

Sogar in der Vedischen Zeit [die Zeit, in der die Veden aufgezeichnet wurden; in etwa 1200 v. Chr., Anm. d. Übers.] gab es das Dilemma zwischen „Sein“ und „Nicht-Sein“. Man wunderte sich, ob Sein von Nichtsein hervorgebracht worden ist, oder Nichtsein dem Sein entstammt. *Katham asataḥ sat jāyeta*, „Wie kann Sein, vom Nichtsein gezeugt werden?“ Angesichts dieses Dilemmas über die ersten Anfänge war man manchmal gezwungen schlusszufolgern, dass es weder Nichtsein noch auch Sein am Uranfange gegeben haben mag, *nāsadāsīt no sadāsīt tadānīm*. Zu wieder anderer Zeit führte ihre Verwirrung dazu, dass sie diese Frage ungelöst ließen, im Gedanken, dass vielleicht nur der Schöpfer dies wissen könne.

All dies zeigt, wieviel Verwirrung diese zwei Wörter *sat* und *asat*, Sein (Werden) und Nichtsein (Nichtwerden), den Philosophen bereitet haben. Es war einzig der Buddha, der Erwachte, der eine perfekte Lösung vorstellte, nach einer vollständigen Neubewertung des ganzen Problems der Existenz. Er hat darauf hingewiesen, dass Existenz ein Feuer ist, das durch den Kraftstoff des Festhaltens genährt wird, und dass, wenn Greifen aufhört, Existenz ebenfalls aufhört.

In fact the fire simile holds the answer to the tetralemma included among the ten unexplained points very often found mentioned in the *suttas*. It concerns the state of the *Tathāgata* after death, whether he exists, does not exist, both or neither. The presumption of the questioner is that one or the other of these four must be and could be answered in the affirmative.

The Buddha solves or dissolves this presumptuous tetralemma by bringing in the fire simile. He points out that when a fire goes out with the exhaustion of the fuel, it is absurd to ask in which direction the fire has gone. All that one can say about it, is that the fire has gone out: *Nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchati*, "it comes to be reckoned as 'gone out'." ^[25]

It is just a reckoning, an idiom, a worldly usage, which is not to be taken too literally. So this illustration through the fire simile drives home to the worldling the absurdity of his presumptuous tetralemma of the *Tathāgata*.

In the *Upasīvasutta* of the *Pārāyaṇavagga* of the *Sutta Nipāta* we find the lines:

*Accī yathā vātavegena khitto,
atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ,*

Eigentlich enthält das Feuergleichnis die Antwort auf das Tetralemma [Tetralemma (gr.) heißt ein hypothetischer Schluss mit viergliedrigem disjunktiven Hinterglied im Obersatz], eingebunden unter den zehn unerklärten Punkten, die sehr oft in den *suttas* Erwähnung finden. Es geht dabei um den Zustand des *Tathāgata* (Vollendeten), nach dem Tode, ob er existiert, nicht existiert, beides oder keins von beidem. Die Vermutung des Fragenden ist, dass das eine oder das andere von diesen vier sein muss und im Positiven beantwortet werden könnte.

Der Buddha löst dieses anmaßende Tetralemma durch das Einbringen des Feuergleichnisses auf. Er weist darauf hin, dass, wenn ein Feuer aus Mangel an Kraftstoff ausgeht, es absurd ist, zu fragen, in welche Richtung das Feuer gegangen sei. Alles was man darüber sagen kann ist, dass das Feuer ausgegangen ist: *Nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchati*, „es ist als „ausgegangen“ zu kennzeichnen.“

Es ist nur eine Bezeichnung, eine Redewendung, ein weltlicher Gebrauch, der nicht zu wörtlich genommen werden sollte. Deshalb erläutert diese Illustration durch das Feuergleichnis dem Weltling die Sinnwidrigkeit seines anmaßenden Tetralemmas über den *Tathāgata*.

Im *Upasīvasutta* des *Pārāyaṇavagga* im *Sutta Nipāta* finden wir diese Zeilen:

*Accī yathā vātavegena khitto,
atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ,*

"Like the flame thrown out by the force of the wind
Reaches its end, it cannot be reckoned." [26]

Here the reckoning is to be understood in terms of the four propositions of the tetralemma. Such reckonings are based on a total misconception of the phenomenon of fire.

It seems that the deeper connotations of the word *Nibbāna* in the context of *paṭicca samuppāda* were not fully appreciated by the commentators. And that is why they went in search of a new etymology. They were too shy of the implications of the word 'extinction'. Probably to avoid the charge of nihilism they felt compelled to reinterpret certain key passages on *Nibbāna*. They conceived *Nibbāna* as something existing out there in its own right. They would not say where, but sometimes they would even say that it is everywhere. With an undue grammatical emphasis they would say that it is on coming to that *Nibbāna* that lust and other defilements are abandoned: *Nibbānaṃ āgamma rāgādayo khīṇāti ekameva nibbānaṃ rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo ti vuccati.* [27]

But what do we find in the joyous utterances of the *theras* and *therīs* who had realized *Nibbāna*? As recorded in such texts as *Thera-* and *Therī-gāthā* they would say: *Sītibhūto'smi nibbuto*, "I am grown cool, extinguished as I am." [28] The words *sītibhūta* and *nibbuta* had a cooling effect even to the listener, though later scholars found them inadequate.

„Wie die Flamme ausgeweht durch die Kraft des Windes,
ihr Ende erreicht, sie kann nicht mehr bestimmt werden.“

Hier muss das Bestimmen in den Begriffen der vier Vorschläge des Tetralemma verstanden werden. Solche Bestimmungen beruhen auf einem völligen Missverständnis über das Phänomen eines Feuers.

Es scheint, dass die tieferen Nebenbedeutungen des Wortes *Nibbāna* im Zusammenhang der Bedingten Entstehung (*paṭicca samuppāda*) von den Kommentatoren nicht mehr ganz verstanden (gewürdigt) wurden. Und deswegen gingen sie auf die Suche nach einer neuen Etymologie. Sie scheuten sich vor den Verwicklungen die das Wort „Verlöschung“ mit sich gebracht hätte. Wahrscheinlich, um den Vorwurf des Nihilismus zu vermeiden fühlten sie sich gezwungen gewisse Schlüsselpassagen über *Nibbāna* neu zu interpretieren. Sie haben *Nibbāna* dabei als etwas aus eigenem Recht Existierendes gedacht. Dabei würden Sie nicht sagen wo es existierte, aber manchmal behaupteten sie sogar, dass es überall ist. Mit einem unberechtigten grammatischen Nachdruck formulierten sie, dass beim Erreichen dieses *Nibbāna* jene Gier und andere Befleckungen aufgegeben sind: *Nibbānaṃ āgamma rāgādayo khīṇāti ekameva nibbānaṃ rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo ti vuccati.*

Aber was finden wir in den freudigen Äußerungen der *Theras* (Mönchsälteren) und der *Therīs* (Nonnen), die *Nibbāna* erkannt hatten? Aufgezeichnet in den *Thera-* und *Therī-gāthā* sagen jene: *Sītibhūto'smi nibbuto*, ausgelöscht wie ich bin, werde ich abgekühlt.“ Die Wörter *sītibhūta* und *nibbuta* haben sogar auf den Zuhörer eine kühlende und erfrischende Wirkung gehabt,

Extinction is something that occurs within an individual and it brings with it a unique bliss of appeasement. As the *Ratanasutta* says: *Laddhā mudhā nibbutiṃ bhuñjamānā*, "they experience the bliss of appeasement won free of charge." [29] Normally, appeasement is won at a cost, but here we have an appeasement that comes gratis.

From the worldly point of view 'extinction' means annihilation. It has connotations of a precipice that is much dreaded. That is why the commentators conceived of it as something out there, on reaching which the defilements are abandoned, *nibbānaṃ āgamma rāgādayo khīṇātī*. Sometimes they would say that it is on seeing *Nibbāna* that craving is destroyed.

There seems to be some contradiction in the commentarial definitions of *Nibbāna*. On the one hand we have the definition of *Nibbāna* as the exit from craving, which is called a 'weaving'. And on the other it is said that it is on seeing *Nibbāna* that craving is destroyed. To project *Nibbāna* into a distance and to hope that craving will be destroyed only on seeing it, is something like trying to build a staircase to a palace one cannot yet see. In fact this is a simile which the Buddha had used in his criticism of the Brahmin's point of view. [30]

obwohl spätere Gelehrte sie als unangemessen empfunden haben.

Auslöschung ist etwas, das innerhalb eines Individuums stattfindet, und es geht mit einem einmaligen Entzücken von innerer Stillung einher. Wie es im *Ratanasutta* heißt: *Laddhā mudhā nibbutiṃ bhuñjamānā*, sie erfahren das Entzücken der erlangten Beschwichtigung kostenlos. Normalerweise wird Besänftigung nur gegen Kosten erlangt, aber hier haben wir eine Stillung, die „gratis“ kommt.

Vom weltlichen Standpunkt ist „Verlöschen“ gleich Vernichtung. Es trägt die Nebenbedeutung eines Abgrundes, der viel gefürchtet wird. Deswegen haben es sich die Kommentatoren als etwas Fernes vorgestellt, bei dessen Erreichen die Befleckungen aufgegeben werden: *nibbānaṃ āgamma rāgādayo khīṇātī*. Manchmal würden die Kommentatoren sagen, dass es das Sehen des *Nibbāna* ist, bei dem jenes Verlangen zerstört wird.

Dabei scheint es einen Widerspruch in den Kommentardefinitionen über *Nibbāna* zu geben. Einerseits haben wir die Definition von *Nibbāna* als dem Ausgang vom Verlangen, das als „Weben“ bezeichnet wird. Und auf der anderen Seite heißt es wieder, dass durch das Sehen des *Nibbāna*, jenes Verlangen zerstört wird. *Nibbāna* in eine Entfernung zu projizieren und zu hoffen, dass jenes Verlangen durch bloßes Sehen zerstört wird, gleicht etwa dem Versuch, an einen Palast, den man noch nicht sehen kann, ein Treppenhaus bauen zu wollen. In der Tat ist eben dies ein Gleichnis, dessen sich der Buddha bei seiner Kritik am Ansatz der brahmanischen Priester bedient.

In the *Dhammacakkappavattanasutta* we have a very clear statement of the third noble truth. Having first said that the second noble truth is craving, the Buddha goes on to define the third noble truth in these words: *Tassāyeva taṇhāya asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo.* ^[31]
This is to say that the third noble truth is the complete fading away, cessation, giving up, relinquishment of that very craving. That it is the release from and non-attachment to that very craving. In other words it is the destruction of this very mass of suffering which is just before us.

In the suttas the term *taṇhakkhaya*, the destruction of craving, is very often used as a term for *Nibbāna*. ^[32] But the commentator says that destruction alone is not *Nibbāna*. *Khayamattaṃ na nibbānaṃ.* ^[33] But the destruction of craving itself is called the highest bliss in the following verse of the *Udāna*:

*Yañca kāmasukhaṃ loke,
yaṃ c'idaṃ diviyaṃ sukhaṃ,
taṇhakkhaya sukhaṃ'sete,
kalaṃ n'agghanti soḷasiṃ.* ^[34]

"Whatever bliss from sense-desires there is in the world,
Whatever divine bliss there is,
All these are not worth one-sixteenth
Of the bliss of the destruction of craving."

Many of the verses found in the *Udāna* are extremely deep and this is understandable, since *udāna* means a 'joyous utterance'.

Im *Dhammacakkappavattanasutta* haben wir eine sehr klare Aussage der dritten edlen Wahrheit. Nachdem er zuerst erklärt hat, dass die zweite edle Wahrheit der Durst, das Verlangen ist, geht der Buddha weiter, und definiert die dritte edle Wahrheit mit diesen Worten: *Tassāyeva taṇhāya asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo.* D.h., dass die dritte edle Wahrheit das vollständige Verwelken, Auflösen, Aufgeben und Loslassen des Durstes und Verlanges ist. Dass es die Befreiung vom und das Nicht-Angebundensein am Verlangen ist. In anderen Worten: Es ist die Zerstörung dieser gesamten Leidensmasse, die vor uns liegt.

In den Suttas wird der Begriff *taṇhakkhaya*, die Zerstörung des Verlangens, oft als ein Synonym für *Nibbāna* benutzt. Aber der Kommentator sagt, dass jene Zerstörung allein nicht das *Nibbāna* sei: *Khayamattaṃ na nibbānaṃ*. Dabei wird die Zerstörung des Verlangens selbst, in der folgenden Strophe des *Udāna*, als das höchste Entzücken beschrieben:

*Yañca kāmasukhaṃ loke,
yaṃ c'idaṃ diviyaṃ sukhaṃ,
taṇhakkhaya sukhaṃ'sete,
kalaṃ n'agghanti soḷasiṃ.*

Was es auch immer an sinnlichem Entzücken in der Welt,
was es auch immer an göttlichem Entzücken gibt,
Alle diese sind nicht einmal ein Sechzehntel wert
von dem Entzücken, bei der Zerstörung des Verlangens."

Viele der Verse, die im *Udāna* gefunden werden, sind äußerst tief und dies ist verständlich, da *udāna* eine „fröhliche“ Äußerung

Generally a joyous utterance comes from the very depths of one's heart, like a sigh of relief. As a matter of fact one often finds that the concluding verse goes far deeper in its implications than the narrative concerned. For instance, in the *Udapānasutta*, we get the following joyous utterance, coming from the Buddha himself:

*Kim kayirā udapānena,
āpā ce sabbadā siyuṃ,
taṇhāya mūlato chetvā,
kissa pariyesanaṃ care.* ^[35]

"What is the use of a well,
If water is there all the time,
Having cut craving at the root,
In search of what should one wander?"

This shows that the destruction of craving is not a mere destruction.

Craving is a form of thirst and that is why *Nibbāna* is sometimes called *pipāsavinayo*, the dispelling of the thirst. ^[36]

To think that the destruction of craving is not sufficient is like trying to give water to one who has already quenched his thirst. But the destruction of craving has been called the highest bliss. One who has quenched his thirst for good, is aware of that blissful experience. When he sees the world running here and there in search of water, he looks within and sees the well-spring of his bliss.

However to most of our scholars the term *taṇhakkhaya*

bedeutet. Gewöhnlich kommt eine freudige Äußerung aus den Tiefen des Herzens, wie ein Seufzer der Erleichterung. In der Tat zeigt sich, dass der abschließende Vers meist viel tiefer in seiner Implikationen reicht, als die beteiligte Erzählung selbst. Zum Beispiel finden wir im *Udapānasutta*, die folgende freudige Äußerung, die von dem Buddha selbst stammt:

*Kim kayirā udapānena,
āpā ce sabbadā siyuṃ,
taṇhāya mūlato chetvā,
kissa pariyesanaṃ care.*

Was nützt ein Brunnen,
Wenn es immerzu Wasser gibt,
Hat man des Durstes (Verlangens) Wurzel durchgetrennt,
Auf der Suche nach was soll man dann wandern?

Dies zeigt, dass die Zerstörung des Verlangens keine bloße Zerstörung ist.

Verlangen ist eine Form von Durst und deswegen wird *Nibbāna* manchmal *pipāsavinayo*, das „Verbannen des Durstes“ genannt. Der Gedanke, dass die Zerstörung des Verlangens nicht genügt, gleicht dem Versuch jemandem Wasser zu geben, der seinen Durst schon gestillt hat. Die Zerstörung des Verlangens ist als das höchste Entzücken benannt worden. Jemand, der seinen Durst für immer gelöscht hat, ist sich jener glückseligen Erfahrung bewusst. Wenn er die Welt sieht, wie sie hierin und dortin läuft auf der Suche nach Wasser, schaut er nach innen und sieht den Springbrunnen seines Entzückens.

Aber meistens ist unseren Gelehrten der Begriff *taṇhakkhaya*

appeared totally negative and that is why they hesitated to recognize its value. In such conventional usages as *Nibbānaṃ āgamma* they found a grammatical excuse to separate that term from *Nibbāna*.

According to the Buddha the cessation of existence is *Nibbāna* and that means *Nibbāna* is the realization of the cessation of existence. Existence is said to be an eleven-fold fire. So the entire existence is a raging fire. Lust, hate, delusion - all these are fires. Therefore *Nibbāna* may be best rendered by the word 'extinction'. When once the fires are extinguished, what more is needed?

But unfortunately Venerable *Buddhaghosa* was not prepared to appreciate this point of view. In his *Visuddhimagga* as well as in the commentaries *Sāratthappakāsinī* and *Sammohavinodanī*, he gives a long discussion on *Nibbāna* in the form of an argument with an imaginary heretic. ^[37]

Some of his arguments are not in keeping with either the letter or the spirit of the Dhamma.

First of all he gets the heretic to put forward the idea that the destruction of lust, hate and delusion is *Nibbāna*. Actually the heretic is simply quoting the Buddha word, for in the *Nibbānasutta* of the *Asaṅkhatasamyutta* the destruction of lust, hate and delusion is called *Nibbāna: Rāgakkhaya, dosakkhaya, mohakkhaya - idaṃ vuccati nibbānaṃ*. ^[38]

The words *rāgakkhaya, dosakkhaya* and *mohakkhaya* together

völlig negativ erschienen und deswegen haben sie gezögert, seinen Wert zu erkennen. In solch konventionellen Verwendungen wie *Nibbānaṃ āgamma*, fanden sie eine grammatische Entschuldigung dafür, jenen Begriff von *Nibbāna* zu trennen.

Gemäß dem Buddha ist das Verlöschen der Existenz *Nibbāna* und das bedeutet, dass *Nibbāna* die Realisierung des Verlöschens von Existenz ist. Von der Existenz heißt es, dass sie ein elf-fältiges Feuer sei. Die ganze Existenz ist ein wütendes Feuer. Gier, Hass, Fehlvorstellung - alle diese sind Feuer. Daher kann *Nibbāna* am besten durch das Wort „Auslöschen“ erklärt werden. Wenn einmal diese Feuer ausgelöscht sind, was mehr soll nötig sein?

Aber leider war der Ehrwürdige *Buddhaghosa* [größter Kommentator des Theravada, Anm. d. Übers.] nicht darauf vorbereitet, diesen Standpunkt zu verstehen. In seinem *Visuddhimagga*, sowie in den Kommentaren *Sāratthappakāsinī* und *Sammohavinodanī*, gibt er eine lange Diskussion über *Nibbāna* in der Form eines Streitgesprächs mit einem imaginären Herätiker wieder.

Einige seiner Argumente entsprechen dem *Dhamma* weder vom Wortlaut noch vom Geiste.

Zuerst lässt er den Herätiker die Idee vorbringen, dass die Zerstörung von Gier, Hass und Wahn *Nibbāna* sei. Tatsächlich zitiert der Herätiker einfach das Wort Buddhas, weil es im *Nibbānasutta* des *Asaṅkhatasamyutta* heißt, dass die Zerstörung der Gier, des Hasses und des Wahns *Nibbāna* genannt wird: *Rāgakkhaya, dosakkhaya, mohakkhaya - idaṃ vuccati nibbānaṃ*.

Die Worte *rāgakkhaya, dosakkhaya* und *mohakkhaya* formen

form a synonym of *Nibbāna*, but the commentator interprets it as three synonyms. Then he argues out with the imaginary heretic that if *Nibbāna* is the extinguishing of lust it is something common even to the animals, for they also extinguish their fires of lust through enjoyment of the corresponding objects of sense. ^[39] This argument ignores the deeper sense of the word extinction, as it is found in the *Dhamma*.

In the *Māgaṇḍīyasutta* of the *Majjhima Nikāya* the Buddha gives the simile of a man with a skin disease sitting beside a pit of hot embers to explain the position of lustful beings in the world. ^[40] That man is simply trying to assuage his pains by the heat of the fire. It is an attempt to warm up, not to cool down. Similarly what the lustful beings in the world are doing in the face of the fires of lust is a warming up. It can in no way be compared to the extinction and the cooling down of the *Arahants*.

As the phrase *nibbutiṃ bhūñjamānā* implies, that extinction is a blissful experience for the *Arahants*. It leaves a permanent effect on the *Arahant*, so much so that upon reflection he sees that his influxes are extinct, just as a man with his hands and feet cut off, knows upon reflection that his limbs are gone. ^[41]

It seems that the deeper implications of the word *Nibbāna* have been obscured by a set of arguments which are rather misleading.

zusammen ein Synonym für *Nibbāna*, aber der Kommentator fasst sie als drei Synonyme auf. Dann argumentiert er mit dem imaginären „Heretiker“, dass wenn *Nibbāna* das Auslöschen der Gier sei, dies sogar den Tieren zukomme, da auch sie ihre Feuer der Gier durch Genuss der entsprechenden Sinnesobjekte „auslöschen“ würden. Dieses Argument ignoriert den tieferen Sinn des Wortes von der „Auslöschung“, wie er in der Lehre gefunden wird.

Im *Māgaṇḍīyasutta* der *Majjhima Nikāya* gibt der Buddha ein Gleichnis von einem Mann mit einer Hautkrankheit, der neben einer Grube heißer Glut sitzt, um damit die Lage, der von Lust erfüllten Wesen in der Welt zu beschreiben. Dieser Mann versucht einfach seine Schmerzen durch die Hitze des Feuers zu lindern. Es ist ein Versuch sich aufzuwärmen, nicht sich abzukühlen. Ähnlich machen es die lustvollen Wesen, die sich in der Welt im Angesicht der Feuer der Gier immer nur noch mehr aufheizen. Dies kann in keiner Weise mit dem Verlöschen und dem Abkühlen der Heiligen verglichen werden.

Wie die Aussage *nibbutiṃ bhūñjamānā* andeutet, ist jenes Verlöschen eine glückselige Erfahrung für den Heiligen. Es hinterlässt eine permanente Wirkung auf den Heiligen, so eine nämlich, dass er bei seiner Reflexion sieht, dass ihm seine unheilsamen „Einflüsse“ (triebbedingten Vorgänge) ausgestorben sind, genauso wie ein Mann mit amputierter Hand und Fuß mittels Reflektion weiß, dass seine Glieder nicht mehr da sind.

Es scheint, dass die tieferen Implikationen des Wortes *Nibbāna* durch eine Reihe von Argumenten verdeckt worden sind, die sich als irreführend herausstellen.

In fact I came forward to give these sermons for three reasons: Firstly because the venerable Great Preceptor invited me to do so. Secondly in the hope that it will be of some benefit to my co-dwellers in the *Dhamma*. And thirdly because I myself felt rather concerned about the inadequacy of the existing interpretations.

What we have said so far is just about the word *Nibbāna* as such. Quite a number of suttas on *Nibbāna* will be taken up for discussion. This is just a preamble to show that the word *Nibbāna* in the sense of 'extinction' has a deeper dimension, which has some relevance to the law of dependent arising, *paṭicca samuppāda*.

By bringing in an etymology based on the element *vāna*, much of the original significance of the word *Nibbāna* came to be undermined. On quite a number of occasions the Buddha has declared that the cessation of suffering is *Nibbāna*, or else that the destruction of craving is *Nibbāna*. Terms like *dukkhanirodho* and *taṇhakkhayo* have been used as synonyms. If they are synonyms, there is no need to make any discrimination with regard to some of them, by insisting on a periphrastic usage like *āgamma*.

Yet another important aspect of the problem is the relation of *Nibbāna* to the holy life or *brahmacariya*. It is said that when the holy life is lived out to the full, it culminates in *Nibbāna*.

Eigentlich bin ich aus drei Gründen angetreten, diese Vorträge zu halten: Erstens, weil der ehrwürdige Abt mich dazu eingeladen hat. Zweitens in der Hoffnung, dass es meinen Gefährten in der Lehre von irgendeinem Vorteil sein wird. Und drittens, weil ich selbst besorgt war über die Unzulänglichkeit bestehender Interpretationen.

Was wir bisher gesagt haben, betrifft nur das Wort *Nibbāna* als solches. Eine ganze Anzahl Suttas, die sich auf *Nibbāna* beziehen, wird für diese Diskussion noch aufgenommen werden. Das bisherige darf als eine Art Präambel verstanden werden, dahingehend, dass das Wort *Nibbāna* im Sinn von „Verlöschen“ eine tiefere Dimension hat, die eine Relevanz für das Gesetz der Bedingten Entstehung *paṭicca samuppāda* mit sich bringt.

Indem eine Etymologie auf der Basis des Wortes „*vāna*“, ins Spiel gebracht wurde, wurde ein Großteil der ursprünglichen Bedeutung von *Nibbāna* vernachlässigt. Bei einer recht großen Anzahl von Anlässen hat der Buddha erklärt, dass die Auflösung des Leidens *Nibbāna* ist oder, dass die Zerstörung des Verlangens *Nibbāna* ist. Begriffe wie *dukkhanirodho* und *taṇhakkhayo* wurden als Synonyme benutzt. Wenn sie synonym sind, dann gibt es auch keinen Grund zwischen ihnen irgendwelche Unterscheidung zu treffen, in dem man auf eine periphrastische Verwendung wie *āgamma* Bezug nimmt.

Es gibt noch einen weiteren wichtigen Aspekt beim Problem über das Verhältnis von *Nibbāna* zum heiligen Leben oder *brahmacariya*. Es wird gesagt, dass, wenn das heilige Leben vollendet wurde, es in *Nibbāna* gipfelt.

In the *Rādhasaṃyutta* of the *Saṃyutta Nikāya* we find the Venerable *Rādha* putting a series of questions to the Buddha to get an explanation.^[42] First of all he asks:

Sammādasanaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ? "For what purpose is right vision?" And the Buddha gives the answer: *Sammādasanaṃ kho, Rādha, nibbidatthaṃ*, "Rādha, right vision is for purposes of disgust or dejection". And that is to say, disgust for *saṃsāra*.

The next question is: for what purpose is disgust? And the Buddha answers: disgust is for dispassion. What is the purpose of dispassion? The purpose of dispassion is release. What is the purpose of release? The purpose of release is *Nibbāna*. Last of all Venerable *Rādha* puts the question:

Nibbānaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ? "For what purpose is Nibbāna?" And the Buddha gives this answer: *Accasarā, Rādha, pañhaṃ, nāsakkhi pañhassa pariyantaṃ gahetuṃ. Nibbānogadhañhi, Rādha, brahmacariyaṃ vussati, Nibbānaparāyanaṃ nibbānapariyosānaṃ.* "Rādha, you have gone beyond the scope of your questions, you are unable to grasp the limit of your questions. For, *Rādha*, the holy life is merged in *Nibbāna*, its consummation is *Nibbāna*, its culmination is *Nibbāna*."

This shows that the holy life gets merged in *Nibbāna*, just as rivers get merged in the sea. In other words, where the holy life is lived out to the full, *Nibbāna* is right there. That is why

Im *Rādhasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* finden wir den Ehrwürdigen *Rādha*, eine Reihe von Fragen an den Buddha stellen, in der Erwartung einer Erklärung. Zuerst fragt er:

Sammādasanaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ? "Wozu dient rechte Erkenntnis?" Und der Buddha antwortet: *Sammādasanaṃ kho, Rādha, nibbidatthaṃ*, "Rādha, rechte Erkenntnis dient dazu, überdrüssig zu werden". D.h. vom Kreislauf der Wiedergeburten (*saṃsāra*) überdrüssig zu werden.

Die nächste Frage: Welchem Zweck nun dient dieser Überdruß? Und der Buddha antwortet: Überdruß dient der Leidenschaftslosigkeit. Was ist der Zweck von Leidenschaftslosigkeit? Der Zweck von Leidenschaftslosigkeit ist Loslösung. Was ist der Zweck der Loslösung? Der Zweck der Loslösung ist *Nibbāna*. Zuallerletzt stellt der Ehrwürdige *Rādha* diese Frage:

Nibbānaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ? "Wozu aber ist Nibbāna?" Und der Buddha gibt diese Antwort: *Accasarā, Rādha, pañhaṃ, nāsakkhi pañhassa pariyantaṃ gahetuṃ. Nibbānogadhañhi, Rādha, brahmacariyaṃ vussati, Nibbānaparāyanaṃ nibbānapariyosānaṃ.* „Rādha, du bist über den Bereich deiner Fragen hinaus, du bist unfähig die Begrenztheit deiner Fragen zu begreifen. Denn, *Rādha*, das heilige Leben geht in *Nibbāna* auf, seine Vollziehung ist *Nibbāna*, *Nibbāna* ist sein Gipfel.“

Dies zeigt, dass das heilige Leben in *Nibbāna* aufgeht, genauso wie Flüsse im Meer aufgehen. Anders gesagt, genau dort wo das heilige Leben vollendet ist, ist *Nibbāna*. Deswegen hat der

Venerable Nanda, who earnestly took up the holy life encouraged by the Buddha's promise of heavenly nymphs, attained Arahant-hood almost in spite of himself. At last he approached the Buddha and begged to relieve him of the onus of his promise. This shows that when one completes the training in the Holy Life, one is already in *Nibbāna*. Only when the training is incomplete, can one go to heaven.

Here, then, is a result which comes of its own accord. So there is no justification for a periphrastic usage like, "on reaching *Nibbāna*". No glimpse of a distant object is necessary. At whatever moment the Noble Eightfold Path is perfected, one attains *Nibbāna* then and there. Now, in the case of an examination, after answering the question paper, one has to wait for the results - to get a pass.

Here it is different. As soon as you have answered the paper correctly, you have passed immediately and the certificate is already there. This is the significance of the term *aññā* used in such contexts. *Aññā* stands for full certitude of the experience of *Nibbāna*.

The experience of the fruit of Arahant-ship gives him the final certificate of his attainment, *aññāphalo*.^[43] That is why *Nibbāna* is called something to be realized. One gets the certitude that birth is extinct and that the holy life is lived out to the full, *khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ*.^[44]

Ehrwürdige Nanda, der ernstlich das heilige Leben aufgenommen hatte, und der durch das Versprechen des Buddha in den Besitz himmlischer Nymphen zu kommen, ermutigt, die Heiligkeit beinahe trotz seiner selbst erreicht. Danach hat er sich dem Buddha genähert und gebettelt, ihn von der Pflicht seines Versprechens zu entbinden. Dies zeigt, dass man, sofern man die Ausbildung im Heiligen Leben vollendet hat, bereits im *Nibbāna* angekommen ist. Nur wenn die Ausbildung unvollständig geblieben ist, findet man Eingang in die Himmelswelten.

Hier handelt es sich also um ein Ergebnis, das sich von selbst einstellt. So gibt es keine Rechtfertigung für eine umschreibende Verwendung wie, „beim Erreichen *Nibbānas*“. Es ist kein Blick zu einem entfernten Objekt notwendig. In welchem Moment auch immer man den heiligen achtfältigen Pfad vollendet, erreicht man *Nibbāna* dann und dort. Im Falle eines Examens aber, nach dem Beantworten von Fragen auf einem Blatt Papier muss man noch auf die Ergebnisse warten – um zu wissen, ob man bestanden hat oder nicht.

Hier allerdings ist es anders. Sobald Du die Fragen richtig beantwortet hast, hast Du den Test unmittelbar bestanden und befindest Dich im Besitz des Zertifikats. Dies ist die Bedeutung des Begriffs *aññā* in solchen Kontexten. *Aññā* stellt die volle Gewissheit der Erfahrung von *Nibbāna* dar.

Die Erfahrung der Frucht der Heiligkeit gibt ihm die endgültige Bescheinigung seiner Erreichung, *aññāphalo*. Deswegen wird *Nibbāna* als etwas zu Realisierendes bezeichnet. Man erhält die Gewissheit, dass jede Geburt erloschen ist und, dass das heilige Leben vollendet wurde, *khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ*.

Of course there are some who still go on asking: what is the purpose of *Nibbāna*? And it is to answer this type of question that many scholars go on hair splitting. Normally in the world, whatever one does has some purpose or other. All occupations, all trades and businesses, are for gain and profit. Thieves and burglars also have some purpose in mind. But what is the purpose of trying to attain *Nibbāna*? What is the purpose of *Nibbāna*? Why should one attain *Nibbāna*?

It is to give an answer to this question that scholars brought in such phrases as *Nibbānaṃ pana āgamma*, 'on reaching *Nibbāna*'. They would say that 'on reaching *Nibbāna*', craving would be destroyed. On closer analysis it would appear that there is some fallacy in this question. For if there is any aim or purpose in attaining *Nibbāna*, *Nibbāna* would not be the ultimate aim. In other words, if *Nibbāna* is the ultimate aim, there should be no aim in attaining *Nibbāna*. Though it may well sound a tautology, one has to say that *Nibbāna* is the ultimate aim for the simple reason that there is no aim beyond it.

However, this might need more explanation. Now as far as craving is concerned, it has the nature of projection or inclination. It is something bent forward, with a forward view, and that is why it is called *bhavanetti*, the leader in becoming.^[45] It leads one on and on in existence, like the carrot before the donkey. So that is why all objects presented by craving have some object or purpose as a projection. Craving is an inclination.

Natürlich gibt es einige, die weiter fragen: was ist der Zweck von *Nibbāna*? Und um diese Frage zu beantworten, wird das Haar-spalten vieler Gelehrter weitergehen. Normalerweise hat alles in der Welt, was auch immer man macht, irgendeinen Zweck. Alle Berufe, aller Handel und alle Geschäfte dienen dem Gewinn und dem Erlangen. Diebe und Einbrecher haben auch irgendeinen Zweck im Sinn. Aber was soll der Zweck sein, *Nibbāna* zu erreichen? Was ist der Zweck von *Nibbāna*? Warum soll man *Nibbāna* erreichen?

Um diese Fragen beantworten zu können haben Gelehrte solche Phrasen wie *Nibbāna pana āgamma*, „beim Erreichen *Nibbānas*“ herangeführt. Sie würden sagen, dass mit dem „Erreichen *Nibbānas*“, Verlangen zerstört würde. Bei näherer Analyse würde es sich herausstellen, dass diese Art der Frage einem Trugschluss unterliegt. Denn wenn es irgendeinen Zweck für das Erreichen *Nibbānas* gäbe, dann wäre *Nibbāna* nicht das allerletzte Ziel. Anders ausgedrückt: wenn *Nibbāna* das allerletzte Ziel ist, sollte es kein Ziel beim Erreichen *Nibbānas* geben. Obwohl dies natürlich nach einer Tautologie klingen mag, muss man sagen, dass *Nibbāna* das allerletzte Ziel einfach aus dem Grund ist, dass es darüber hinaus kein Ziel gibt.

Dies bedarf der näheren Erläuterung. Nun, sofern es um Verlangen geht, so hat dieses die Natur des Entwerfens (Projizierens) oder der Neigung. Es ist etwas, das sich nach vorn beugt, mit einem nach vorn gerichteten Blick - und deswegen wird es ja auch als *bhavanetti* bezeichnet, der Werdens-Führer. Es führt einen weiter und weiter durch die Existenzen, so wie die Karotte den Esel. Daher haben alle Objekte, die einem das Verlangen

But what is the position if one makes the destruction of craving itself one's object? Now craving because of its inclining nature is always bent forward, so much so that we get an infinite progression. This is for that, and that is for the other. As the phrase *taṇhā ponobhavikā* implies, craving brings up existence again and again.^[46]

But this is not the case when one makes the destruction of craving one's aim. When that aim is attained, there is nothing more to be done. So this brings us to the conclusion that the term *taṇhakkhayo*, destruction of craving, is a full-fledged synonym of *Nibbāna*.

Well, this much is enough for today. Time permitting and life permitting, I hope to continue with these sermons. I suppose the most Venerable Great Preceptor made this invitation with the idea of seeing one of his children at play. For good or for bad, I have taken up the invitation. Let the future of the *Sāsana* be the final judge of its merits.

vorstellt, immer irgendeinen Sinn oder Zweck als eine Projektion. Verlangen ist eine Neigung.

Aber wie sieht es aus, wenn man die Zerstörung des Verlangens selbst zum Ziel macht? Also, was das Verlangen anbelangt, so wird es wegen seiner hinneigenden Natur immer nach vorn gerichtet sein und wir bekommen eine unendliche Progression. Dies ist für das, und das ist für dies. Wie es die Aussage *taṇhā ponobhavikā* besagt, erzeugt Verlangen wieder und wieder Existenz.

Aber dies ist nicht der Fall, wenn jemand die Zerstörung des Verlangens zu seinem Ziel macht. Wenn das Ziel erreicht wird, gibt es nichts mehr zu tun. So bringt uns das zu dem Schluss, dass der Begriff *taṇhakkhayo*, Zerstörung des Verlangens, ein vollständiges Synonym für *Nibbāna* ist.

Nun gut, dies mag genug gewesen sein für heute. Sollte es die Zeit zulassen und das Leben es erlauben, hoffe ich, mit diesen Vorträgen fortsetzen zu können. Ich nehme an, dass der Ehrwürdige Abt diese Einladung mit der Idee ausgesprochen hat, einem seiner Kinder beim Spielen zuzusehen. Zum Guten oder zum Schlechten, ich habe die Einladung angenommen. Lassen wir die Zukunft der Botschaft der Lehre (*Sāsana*) über den letztendlichen Verdienst entscheiden.

[1]	M I 436,	<i>MahāMālunkyasutta</i>	- M 64	Der Sohn der Malunkya II
[2]	D II 93,	<i>MahāParinibbānasutta</i>	- D 16	Zur Erlöschung
[3]	S II 267,	<i>Āṇisutta</i>	- S 20, 7	Die Trommel
[4]	Mp I 92			
[5]	Khp 2			
[6]	Pj I 78			
[7]	S I 39,	<i>Nāmasutta</i>	- S 1, 61	Der Name
[8]	S I 11,	<i>Samiddhisutta</i>	- S 1, 20	Samiddhi
[9]	M I 53,	<i>Sammādiṭṭhisutta</i>	- M 9,	Die rechte Anschauung
[10]	Spk I 95	<i>commenting on S I 39</i>		
[11]	S I 12,	<i>Samiddhisutta</i>	- S 1, 20	Samiddhi
[12]	Sn 560,	<i>Selasutta</i>	- Sn 3, 7 - 563	Sela suttaṃ
[13]	S I 192,	<i>Pavāraṇāsutta</i>	- S 8, 7	Die Pavāraṇāfeier
[14]	S I 13,	<i>Jaṭāsutta</i>	- S 1, 23	Knoten
[15]	Abhidh-s VI i 30			
[16]	Sn 235,	<i>Ratanasutta</i>	- Sn II,1; 237	Die Juwelen
[17]	M III 245,	<i>Dhātuvibhaṅgasutta</i>	- M 140	Die Darlegung der Grundarten
[18]	D II 157,	<i>MahāParinibbānasutta</i>	- D 16	Zur Erlöschung
[19]	M I 487,	<i>Aggivacchagottasutta</i>	- M 72	Vachagotto II – (An Vachagotto über das Feuer)
[20]	S IV 368-373			
[21]	M I 140,	<i>Alagaddūpamasutta</i>	- M 22	Das Gleichnis von der Schlange
[22]	D II 57,	<i>MahāNidānasutta</i>	- D 15	Die große Lehrdarlegung von den Ursachen
[23]	Chāndogya-Upaniṣad 6.2.1,2			
[24]	Rgveda X.129, <i>Nāsadiya Sūkta</i>			
[25]	M I 487,	<i>Aggivacchagottasutta</i>	- M 72	Vachagotto II – (An Vachagotto über das Feuer)
[26]	Sn 1074,	<i>Upasīvamāṇavapucchā</i>		
[27]	Vibh-a 53			
[28]	Th 298,	<i>Rāhula Thera</i>		
[29]	Sn 228,	<i>Ratanasutta</i>	- Sn II,1; 228	Die Juwelen
[30]	E.g. at D I 194,	<i>Poṭṭhapādasutta</i>	- D 9	Poṭṭhapādo
[31]	E.g. at S V 421,	<i>Dhammacakkappavattanasutta</i>	- S 56,11	Vom Vollendeten Gesprochenes
[32]	E.g. at It 88,	<i>Aggappasādasutta</i>		
[33]	Abhidh-av 138			

[34]	Ud 11,	<i>Rājasutta</i>	- Ud II, 2	Die Könige
[35]	Ud 79,	<i>Udapānasutta</i>	- Ud VII, 9	Der Brunnen
[36]	A II 34,	<i>Aggappasādasutta</i>		
[37]	Vism 508; Spk III 88; Vibh-a 51			
[38]	S IV 371,	<i>Nibbānasutta</i>	- S 38, 1	
[39]	Vibh-a 53			
[40]	M I 507,	<i>Māgaṇḍiyasutta</i>	- M 75	Māgandiyo
[41]	M I 523,	<i>Sanḍakasutta</i>	- M 76	Sandako
[42]	S III 189,	<i>Mārasutta</i>	- S 23, 1	Māra
[43]	The term <i>aññāphalo</i> occurs at A IV 428,	<i>Ānandasutta</i>	- A IX, 37	Die wunderbare Lehre
[44]	E.g. at D I 84,	<i>Sāmaññaphalasutta</i>	- D 2	Lohn der Asketenschaft
[45]	D II 90,	<i>MahāParinibbānasutta</i>	- D 16	Zur Erlöschung
[46]	E.g. at S V 421,	<i>Dhammacakkappavattanasutta</i>	- S 56,11	Vom Vollendeten Gesprochenes

Anmerkungen S. Poppenberg:

-  Der Begriff *saṅkhāra* beinhaltet verschiedene Bedeutungs-Aspekte. Gängige Übersetzungen in der buddhistischen Terminologie sind: 'Formation, Karmaformation, Gestaltung, Bildung, Aktivität, Unterscheidung, Bestimmung'. Der Ehrw. Bhikkhu Ñāṇananda legt (wie auch die nachfolgenden Nibbāna sermons, z. B. besonders der 6. Vortrag, S. 18 zeigen) einen nachdrücklichen Schwerpunkt auf den Charakter der **Vorbereitung oder Zubereitung** bzw. **Erzeugung**. Diese Gewichtung scheint mir für ein umfassendes und tieferes Verständnis der '*saṅkhāra*' von großem Nutzen zu sein. Die weitreichendste Übersetzung für 'preparation' wäre vielleicht 'Bereitstellung'. Dennoch habe ich mich entschieden im Fall von 'preparation' häufig bei dem bereits eingeführten Begriff für '*saṅkhāra*' als 'Gestaltungen' zu bleiben. Die ausschließliche Übersetzung des Wortes mit "Vorbereitungen/ Zubereitungen" oder "Bereitstellungen" würde m. E. im Deutschen nicht deutlich genug die umfassende Bedeutung von '*saṅkhāra*' transportieren, an etlichen Stellen würde es zu recht einengenden und ziemlich hölzern wirkenden, teilweise sogar zu tautologischen, Formulierungen führen (z. B. im Nib. Vortrag 6). Es scheint weder im Englischen noch im Deutschen ein äquivalentes Wort zu geben, dass die gesamte Spannbreite von '*saṅkhāra*' abdeckt, insofern ist der interessierte Leser eh' aufgefordert, sich in das Bedeutungsspektrum von '*saṅkhāra*' (gfs. auch mittels weiterer, gründlicher Studien) hinein zu denken und hinein zu fühlen. (vgl. zur Begriffsklärung u. a. auch: "Die Lehre des Buddha und ihre wesentliche Bedeutung"; R. G. de S. Wettimuny; S. 47 - 53)

Nibbāna Sermon 2

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etam santam, etam paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam.* ^[1]

"This is peaceful, this is excellent, namely the stilling of all preparations, the relinquishment of all assets, the destruction of craving, detachment, cessation, extinction".

With the permission of the Most Venerable Great Preceptor and the assembly of the venerable meditative monks.

The second sermon on *Nibbāna* has come up for today. Towards the end of our sermon the other day we raised the point: Why is it improper to ask such questions as: 'What is the purpose of *Nibbāna*? Why should one attain *Nibbāna*?' ^[2] Our explanation was that since the holy life or the Noble Eightfold Path has *Nibbāna* as its ultimate aim, since it gets merged in *Nibbāna*, any questions as to the ultimate purpose of *Nibbāna* would be inappropriate.

In fact at some places in the canon we find the phrase *anut-*

Die Nibbāna Vorträge des Ehr. Nānananda Bhikkhu

Übersetzung: Lennart Lopin

[geringfügige Veränderungen: S. Poppenberg]

2. Nibbāna Vortrag

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etam santam, etam paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam.*

"Dies ist friedlich, dies ist erhaben, nämlich das Zur-Ruhe-Kommen aller Gestaltungen (Vorbereitungen), die Aufgabe aller Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entreizung, die Loslösung, das Verlöschen."

Mit der Erlaubnis des höchstehrwürdigen Abtes und der Versammlung der ehrwürdigen meditativen Mönche.

Heute ist der zweite Vortrag an der Reihe. Am Ende unseres ersten Vortrages haben wir erörtert, warum es unpassend sei, solche Fragen zu stellen, wie: „Was ist der Zweck von *Nibbāna*? Warum soll man *Nibbāna* erlangen?“ Unsere Erklärung war die, *dass* das heilige Leben oder der edle Achtfältige Pfad *Nibbāna* als das allerletzte Ziel haben, *dass* sie in *Nibbāna* münden, und deshalb wären Fragen bezüglich des allerletzten Zweckes von *Nibbāna* unangebracht.

In der Tat finden wir an einigen Stellen im Kanon den Ausdruck

tara brahmacariyapariyosāna used with reference to *Nibbāna*.^[3] It means that *Nibbāna* is the supreme consummation of the holy life. The following standard phrase announcing a new *Arahant* is very often found in the *suttas*:

Yassatthāya kulaputtā sammadeva agāasmā anagāriyaṃ pabbajanti, tadanuttaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ diṭṭheva dhamme sayamaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāsi.^[4]

"In this very life he realized by his own higher knowledge and attained to that supreme consummation of the holy life for the purpose of which clansmen of good family rightly go forth from home to homelessness."

Now what is the justification for saying that one attains to *Nibbāna* by the very completion of the holy life? This Noble Eightfold Path is a straight path: *Ujuko nāma so maggo, abhayā nāma sā disā*.^[5] "This path is called the 'straight' and the direction it goes is called the 'fearless'." In the *Itivuttaka* we come across a verse which expresses this idea more vividly:

*Sekhassa sikkhamānassa,
ujumaggānusārino,
khayasmim paṭhamam ñāṇam,
tato aññā anantarā.*^[6]

"To the learner, learning
In pursuit of the straight path,
First comes the knowledge of destruction
And then immediately the certitude."

anuttara brahmacariyapariyosāna, der sich auf *Nibbāna* bezieht. Er bedeutet, dass *Nibbāna* die oberste Vollendung des heiligen Lebens ist. Die folgende Formel, die einen neuen Heiligen ankündigt, findet sich sehr häufig in den *Suttas*:

Yassatthāya kulaputtā sammadeva agāasmā anagāriyaṃ pabbajanti, tadanuttaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ diṭṭheva dhamme sayamaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāsi.

In diesem Leben hat er durch seine eigene höhere Erkenntnis jene höchste Vollendung des heiligen Lebens verwirklicht und erlangt, zwecks welcher edle Jünger aus guter Familie zurecht vom Haus in die Hauslosigkeit ziehen. "

Was rechtfertigt nun die Behauptung, dass man *Nibbāna* allein durch die Vollendung des heiligen Lebens erreicht? Dieser edle Achtfältige Pfad ist ein gerader Pfad: *Ujuko nāma so maggo, abhayā nāma sā disā*. Diesen Pfad nennt man den „geraden“ und die Richtung, in die er verläuft, nennt man die „furchtlose“. Im *Itivuttaka* begegnet uns ein Vers, der diesen Gedanken noch eindringlicher erläutert:

*Sekhassa sikkhamānassa,
ujumaggānusārino,
khayasmim paṭhamam ñāṇam,
tato aññā anantarā.*

"Dem Lernenden, sich ühend
in der Nachfolge des geraden Pfades,
Kommt zuerst das Wissen um die Vernichtung
Und gleich darauf die Sicherheit."

It is the fruit of *Arahant*-ship which gives him the certitude of the attainment of *Nibbāna*.

Here the word *anantarā* has been used. That concentration proper to the fruit of *Arahant*-ship is called *ānantarikā samādhi*.^[7] This means that the attainment of the fruit is immediate.

Though it may be so in the case of the *Arahant*, what about the stream-winner, the *sotāpanna*, one may ask. There is a general belief that in the case of a *sotāpanna* the vision of *Nibbāna* is like a glimpse of a distant lamp on a road with many bends and the *sotāpanna* has just negotiated the first bend.

But in accordance with the *Dhamma* it may be said that the norm of immediacy is applicable even to the knowledge of the first path. One who attains to the fruit of stream-winning may be a beggar, an illiterate person, or a seven year old child. It may be that he has heard the *Dhamma* for the first time. All the same, a long line of epithets is used with reference to him in the *suttas* as his qualifications: *Diṭṭhadhammo pattadhammo viditadhammo pariyoḅhadhammo tiṇṇavicikiccho vigata-kathaṃkatho vesārajjappatto aparappaccayo satthusāsane*.^[8]

Diṭṭhadhammo, he is one who has seen the *Dhamma*, the truth of *Nibbāna*. It is said in the *Ratanasutta* that along with the vision of the first path, three fetters are abandoned, namely

Es ist die Frucht der *Heiligkeit*, die ihm die Sicherheit verleiht, *dass* er *Nibbāna* verwirklicht hat.

Hierfür wird das Wort *anantarā* (unmittelbar) benutzt. Denn die der Frucht der Heiligkeit eigene geistige Sammlung wird *ānantarikā samādhi* genannt. Das heißt, *dass* die Erlangung der Frucht *unmittelbar* vonstatten geht.

Obwohl dies für den Heiligen zutrifft, mag man sich fragen, wie sich das denn beim Stromeingetretenen, dem *sotāpanna*, verhält. Folgende Auffassung ist weitverbreitet: *dass* nämlich im Falle des *sotāpanna* dieser eine Vision von *Nibbāna* wahrnimmt, so wie man etwa den Schein einer fernen Lampe auf einer Straße sieht, einer Straße, die sich noch lang dahinschlängelt und von der der *sotāpanna* gerade mal eine Kurve hinter sich gelassen hat.

Aber in Übereinstimmung mit dem *Dhamma* kann gesagt werden, *dass* das Gesetz von der Unmittelbarkeit sogar auf die Erkenntnis des ersten Pfades anwendbar ist. Zur Frucht des Stromeintritts kann ein Bettler, ein Analphabet oder ein sieben Jahre altes Kind gelangen. Es kann sein, *dass* er den *Dhamma* zum ersten Mal gehört hat. Und dennoch gibt es eine lange Reihe von Attributen, die mit Bezug auf ihn in den *Suttas* als seine Qualifikationen verwendet werden: *Diṭṭhadhammo pattadhammo viditadhammo pariyoḅhadhammo tiṇṇavicikiccho vigatakathaṃkatho vesārajjappatto aparappaccayo satthusāsane*.

Diṭṭhadhammo, er ist jemand der den *Dhamma* gesehen hat, die Wahrheit des *Nibbāna*. So heißt es im *Ratanasutta*, *dass* mit dem Erkennen des ersten Pfades drei Fesseln aufgegeben

sakkāyadiṭṭhi, the self-hood view, *vicikicchā*, sceptical doubt, and *sīlabbataparāmāsa*, attachment to holy vows and ascetic practices.^[9]

Some might argue that only these fetters are abandoned at this stage, because it is a glimpse of *Nibbāna* from a distance. But then there is this second epithet, *pattadhammo*, which means that he has reached the *Dhamma*, that he has arrived at *Nibbāna*. Not only that, he is *viditadhammo*, he is one who has understood the *Dhamma*, which is *Nibbāna*. He is *pariyogālhaddhammo*, he has plunged into the *Dhamma*, he has dived into the *Dhamma*, which is *Nibbāna*. He is *tiṇṇavicikiccho*, he has crossed over doubts. *Vigatakathaṃkatho*, his waverings are gone. *Vesārajjappatto*, he has attained to proficiency. *Aparappaccayo satthusāsane*, in regard to the dispensation of the teacher he is not dependent on others. And that is to say that he could attain to *Nibbāna* even without another's help, though of course with the teacher's help he would attain it sooner.

So this string of epithets testifies to the efficacy of the realization by the first path. It is not a mere glimpse of *Nibbāna* from a distance. It is a reaching, an arrival or a plunge into *Nibbāna*.

For purposes of illustration we may bring in a legend connected with the history of Sri Lanka. It is said that when King *Gajabāhu* invaded India, one of his soldiers, *Nīla*, who had Herculean strength, parted the seawater with a huge iron bar in order to make way for the king and the army. Now when the supramundane path arises in the mind the power of thought is

werden, nämlich *sakkāyadiṭṭhi*, die Ansicht der Ich-heit, *vicikicchā*, skeptischer Zweifel, und *sīlabbataparāmāsa*, das Anhängen an heiligen Gelübden und asketischen Ritualen.

Einige mögen behaupten, dass es nur diese Fesseln sind, derer man zu diesem Zeitpunkt ledig wird, da es sich ja nur um einen Schein des *Nibbāna* aus der Entfernung handelt. Aber, es gibt ein weiteres Attribut, *pattadhammo*, welches besagt, dass er den *Dhamma* erreicht hat, dass er bei *Nibbāna* angelangt ist. Nicht nur das. Er ist auch *viditadhammo*, er ist jemand der den *Dhamma* und somit *Nibbāna* verstanden hat. Er ist *pariyogālhaddhammo*, er ist im *Dhamma* versunken, er ist in den *Dhamma* und somit *Nibbāna* eingetaucht. Er ist *tiṇṇavicikiccho*, er hat alle Zweifel überwunden. *Vigatakathaṃkatho*, er ist frei von Schwanken. *Vesārajjappatto*, er hat Meisterschaft erlangt. *Aparappaccayo satthusāsane*, in der Lehrverkündung des Meisters ist er unabhängig von anderen – was bedeutet, dass er *Nibbāna* ohne die Hilfe eines anderen erlangen könnte – obwohl es mit der Hilfe des Lehrers natürlich schneller ginge.

So bezeugt diese Reihe von Attributen die Wirksamkeit der Verwirklichung des ersten Pfades. Es handelt sich also nicht um einen flüchtigen Blick auf *Nibbāna* aus weiter Entfernung. Es ist ein Hinreichen, ein Ankommen oder ein Eintauchen in *Nibbāna*.

Zwecks Illustration könnte an dieser Stelle eine Legende angeführt werden, die aus der Geschichte Sri Lankas stammt. Da heisst es, dass zu der Zeit als *Gajabāhu* Indien eroberte einer seiner Soldaten, *Nīla*, der über Herkuleskräfte verfügte, das Meer mit einem Eisenstab teilte, um dem König und den Soldaten einen Weg zu bahnen. Wenn nun der überweltliche

as mighty as the blow of *Nīla* with his iron bar. Even with the first blow the sea-water parted, so that one could see the bottom. Similarly the sweeping influxes are parted for a moment when the transcendental path arises in a mind, enabling one to see the very bottom - *Nibbāna*. In other words, all preparations (*saṅkhāras*) are stilled for a moment, enabling one to see the cessation of preparations.

We have just given a simile by way of illustration, but incidentally there is a *Dhammapada* verse which comes closer to it:

*Chinda sotam parakkamma,
kāme panuda brāhmaṇa,
saṅkhārānaṃ khayam ñatvā,
akataññū'si brāhmaṇa.*^[10]

"Strive forth and cut off the stream,
Discard, oh Brahmin, sense-desires,
Having known the destruction of preparations, oh Brahmin,
Become a knower of the un-made."

So this verse clearly indicates what the knowledge of the path does when it arises. Just as one leaps forward and cuts off a stream of water, so it cuts off, even for a moment, the preparations connected with craving. Thereby one realizes the destruction of preparations - *saṅkhārānaṃ khayam ñatvā*.

Pfad im Geiste aufsteigt, so ist die Kraft des Denkens so stark wie der Schlag von *Nīlas* Eisenstange. Bereits bei seinem ersten Schlag teilte sich das Meer, *sodass* man den Meeresgrund erkennen konnte. Auf ähnliche Weise werden die mitreißenden Einflüsse in dem Moment zerteilt, wo der transzendente Pfad im Geiste aufsteigt und einen befähigt bis auf den Grund zu sehen - *Nibbāna*. Mit anderen Worten: alle Gestaltungen (Vorbereitungen) (*saṅkhāras*) sind einen Moment lang gestillt und dies befähigt einen; der Auflösung aller Gestaltungen (Vorbereitungen) gewahr zu werden.

Zur Verdeutlichung haben wir gerade ein eigenes Gleichnis benutzt. Nebenbei bemerkt gibt es aber eine *Dhammapada* Strophe, die dieser Idee noch näher kommt:

*Chinda sotam parakkamma,
kāme panuda brāhmaṇa,
saṅkhārānaṃ khayam ñatvā,
akataññū'si brāhmaṇa.*

"Kämpfe und durchschneide diesen Strom,
Gib auf, Brahmane, Sinnes-Lüste,
Kennst du die Aufhebung der Gestaltungen, o Brahmane,
Dann weißt du, was das Un-gemachte ist."

Diese Strophe weist also eindeutig darauf hin, was passiert, wenn das Wissen vom Pfad entsteht. Genauso wie man voranschreitet und das Wasser in einem Bach zerteilt, ebenso zerteilt dieses Wissen – sei es nur für einen Moment – die Gestaltungen (Vorbereitungen), die mit dem Durst verbunden sind. Dadurch verwirklicht man die Vernichtung der Vorbereitungen -

Like the sea water parted by the blow of the iron bar, preparations part for a moment to reveal the very bottom which is 'unprepared', the *asaṅkhata. Akata*, or the un-made, is the same as *asaṅkhata*, the unprepared. So one has had a momentary vision of the sea bottom, which is free from preparations. Of course, after that experience, influxes flow in again. But one kind of influxes, namely *ditthāsavā*, influxes of views, are gone for good and will never flow in again.

Now how was it that some with keen wisdom like *Bāhiya* attained *Arahant*-ship even while listening to a short sermon from the Buddha? They had dealt four powerful blows in quick succession with the iron bar of the path-knowledge to clear away all possible influxes.

What is called *akata* or *asaṅkhata*, the un-made or the unprepared, is not something out there in a distance, as an object of thought. It is not a sign to be grasped by one who wants to attain *Nibbāna*.

Language encourages us to think in terms of signs. Very often we find it difficult to get rid of this habit. The worldlings with their defilements have to communicate with each other and the structure of the language has to answer their needs. So the subject-object relationship has become a very significant

saṅkhārānaṃ khayam ṅatvā.

So wie das Meer durch den Schlag der Eisenstange zerteilt wurde, so weichen die Gestaltungen für einen Augenblick zurück und enthüllen sogar den Grund, das „Ungestaltete“ *asaṅkhata. Akata*, oder das „Ungemachte“, es ist dasselbe wie *asaṅkhata*, das Unbereitete. Dadurch sieht man für einen Augenblick den Meeresgrund, der frei von Vorbereitungen ist. Natürlich strömen nach dieser Erfahrung wieder „Einflüsse“ herein – eine Art von Einfluss allerdings *ditthāsavā*, der Einfluss der Ansichten, ist für immer verschwunden und wird nie mehr hereinströmen.

Wie war es möglich, *dass* Wesen mit solch scharfer Einsicht wie *Bāhiya* die *Heiligkeit* erlangten, während sie nur einer kurzen Rede Buddhas lauschten? Sie teilten hintereinander vier schnelle kräftige Schläge mit der Eisenstange der Pfad-erkenntnis aus, um damit alle möglichen Einflüsse beiseite zu räumen.

Was als *akata* oder *asaṅkhata*, als Un-gemachtes oder als Un-bereitetes bezeichnet wird, ist nicht etwas, das irgendwo dort draussen existiert, kein Objekt des Geistes. Es ist kein Zeichen, dass von jemandem erfasst werden muss, der *Nibbāna* verwirklichen möchte.

Die Sprache ermutigt uns dazu, *dass* wir in Form von Zeichen denken. Oft fällt es uns schwer, uns von dieser Gewohnheit zu lösen. Weltlinge mit ihren geistigen Verunreinigungen müssen sich untereinander verständigen und der Aufbau der Sprache muss somit ihren Erfordernissen entgegenkommen. Somit ist

feature in a language. It always carries the implication that there is a thing to be grasped and that there is someone who grasps, that there is a doer and a thing done. So it is almost impossible to avoid such usages as: `I want to see *Nibbāna*, I want to attain *Nibbāna*'. We are made to think in terms of getting and attaining.

However sometimes the Buddha reminds us that this is only a conventional usage and that these worldly usages are not to be taken too seriously. We come across such an instance in the *Sagāthavagga* of the *Samyutta Nikāya* where the Buddha retorts to some questions put by a certain deity.^[11] The deity named *Kakudha* asks the Buddha: "Do you rejoice, oh recluse?" And the Buddha retorts: "On getting what, friend?" Then the deity asks: "Then, recluse, do you grieve?" And the Buddha quips back: "On losing what, friend?" So the deity concludes: "Well then, recluse, you neither rejoice nor grieve!" And the Buddha replies: "That is so, friend."

It seems, then, that though we say we `attain' *Nibbāna* there is nothing to gain and nothing to lose. If anything - **what is lost is an ignorance that there is something, and a craving that there is not enough** - and that is all one loses.

Now there are quite a number of synonyms for *Nibbāna*, such as *akata* and *asaṅkhata*. As already mentioned, there is

die Subjekt – Objektbeziehung eine äußerst herausragende Eigenschaft von Sprachen geworden. Sie sorgt stets dafür, *dass* es da ein Ding gibt, *dass* aufgegriffen werden muss und, dass es jemanden gibt, der aufgreift; dass es einen Machenden und ein Gemachtes gibt. Daher ist es fast unmöglich solche Aussagen zu vermeiden wie: `Ich will *Nibbāna* sehen, Ich will *Nibbāna* erlangen. Wir sind dazu geschaffen in Begriffen von Erhalten und Erlangen zu denken.

Manchmal jedoch erinnert uns der Buddha daran, *dass* dies nur ein konventioneller Ausdruck ist und *dass* diese weltlichen Ausdrücke nicht zu ernst genommen werden sollten. So einen Fall finden wir z. B. im *Sagāthavagga* des *Samyutta Nikāya*, wo Buddha einige Fragen beantwortet, die von einer gewissen Gottheit vorgebracht wurden. Eine Gottheit namens *Kakudha* fragt den Buddha: "Freust du dich, o Mönch?" Und der Buddha erwidert: "Was erlange ich denn, Freund?" Dann fragt die Gottheit: "Dann, trauerst du, Mönch?" Und der Buddha entgegnet humorvoll: "Was verliere ich denn, Freund?" So folgert die Gottheit: "Nun denn, Mönch, weder freust du dich noch trauerst du!" Und der Buddha antwortet: "So ist es, Freund."

Es scheint also, *dass* es da nichts gibt was wir gewinnen noch auch etwas, dass wir verlören, obwohl wir sagen wir "erlangen" *Nibbāna*. Falls überhaupt – **so ist das, was wir verlieren der Irrglaube, dass etwas existiert und das Verlangen, dass es nicht genug ist** – und das ist tatsächlich alles, was wir verlieren.

Nun gibt es allerdings eine Reihe von Synonymen für *Nibbāna*, wie *akata* und *asaṅkhata*. Wie bereits erwähnt findet sich in den

even a list of thirty-three such epithets, out of which one is *dīpa*.^[12] Now *dīpa* means an island. When we are told that *Nibbāna* is an island, we tend to imagine some sort of existence in a beautiful island. But in the *Pārāyanavagga* of the *Sutta Nipāta* the Buddha gives a good corrective to that kind of imagining in his reply to a question put by the Brahmin youth *Kappa*, a pupil of *Bāvarī*. *Kappa* puts his question in the following impressive verse:

*Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhatam,
oghe jāte mahabbhaye,
jarāmaccuparetānaṃ,
dīpaṃ pabrūhi mārisa,
tvañca me dīpaṃ akkhāhi,
yathayidaṃ nāparaṃ siyā.*^[13]

"Unto them that stand midstream,
When the frightful floods flow forth,
To them in decay-and-death forlorn,
An island, sire, may you proclaim.
An island which non else excels,
Yea, such an isle, pray tell me sire."

And the Buddha gives his answer in two inspiring verses:

*Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhatam,
oghe jāte mahabbhaye,
jarāmaccuparetānaṃ,
dīpaṃ pabrūmi Kappa te.*

Reden Buddhas sogar eine Liste mit 33 solcher Attribute von denen eines *dīpa* lautet. Nun *dīpa* bedeutet aber "Insel". Wenn uns gesagt wird, dass *Nibbāna* eine Insel ist, dann neigen wir dazu, uns vorzustellen, dass es sich dabei um eine Art Existenz in einem paradiesischem Eiland handelt. Im *Pārāyanavagga* des *Sutta Nipāta* gibt Buddha jedoch ein geeignetes Korrektiv für diese Art von Vorstellung und zwar in der Antwort auf eine Frage, die der junge Brahmane *Kappa*, ein Schüler von *Bāvarī* vorgelegt hatte. *Kappa* fasst seine Frage in folgenden eindrucksvollen Versen ab:

*Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhatam,
oghe jāte mahabbhaye,
jarāmaccuparetānaṃ,
dīpaṃ pabrūhi mārisa,
tvañca me dīpaṃ akkhāhi,
yathayidaṃ nāparaṃ siyā.*

"Inmitten dieser Meeresflut,
Wo furchtbar Wog' um Woge bricht,
Und Alter uns und Tod umspült,
O lass' ein Eiland uns erspähn:
Ein Eiland zeige mir, o Herr,
Aus aller Qual zu retten uns." [n. Neumann]

Und der Buddha antwortet mit zwei inspirierenden Strophen:

*Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhatam,
oghe jāte mahabbhaye,
jarāmaccuparetānaṃ,
dīpaṃ pabrūmi Kappa te.*

*Akiñcanaṃ anādānaṃ,
etaṃ dīpaṃ anāparaṃ,
nibbānaṃ iti naṃ brūmi,
jarāmaccuparikkhayaṃ.*

"Unto them that stand midstream,
When the frightful floods flow forth,
To them in decay-and-death forlorn,
An island, *Kappa*, I shall proclaim.

Owning naught, grasping naught,
The isle is this, none else besides.
Nibbāna, that is how I call that isle,
Wherein is decay decayed and death is dead."

Akiñcanaṃ means 'owning nothing', *anādānaṃ* means 'grasping nothing'. *Etaṃ dīpaṃ anāparaṃ*, this is the island, nothing else. *Nibbānaṃ iti naṃ brūmi, jarāmaccuparikkhayaṃ*, "and that I call *Nibbāna*, which is the extinction of decay-and-death."

From this also we can infer that words like *akata*, *asañkhata* and *sabba-sañkhārā-samatha* are full fledged synonyms of *Nibbāna*. *Nibbāna* is not some mysterious state quite apart from them. It is not something to be projected into a distance.

Some are in the habit of getting down to a discussion on *Nibbāna* by putting *sañkhata* on one side and *asañkhata* on the other side. They start by saying that *sañkhata*, or the

*Akiñcanaṃ anādānaṃ,
etaṃ dīpaṃ anāparaṃ,
nibbānaṃ iti naṃ brūmi,
jarāmaccuparikkhayaṃ.*

"Inmitten dieser Meeresflut,
Wo furchtbar Wog' um Woge bricht,
Und Alter uns und Tod umspült,
Ein Eiland weis' ich *Kappa*, dir. [n. Neumann]

Nichts besitzend, nichts ergreifend
Dies ist das Eiland und nichts anderes,
Nibbāna, so nenn ich dieses Eiland
Wo das Alter verfallen und Tod getötet ist.

Akiñcanaṃ bedeutet 'nichts besitzend', *anādānaṃ* bedeutet 'nichts ergreifend'. *Etaṃ dīpaṃ anāparaṃ*, dies ist das Eiland, und nichts anderes. *Nibbānaṃ iti naṃ brūmi, jarāmaccuparikkhayaṃ*, "und das nenne ich *Nibbāna*, die Vernichtung von Alter und Tod."

Daraus können wir ableiten, dass Wörter wie *akata*, *asañkhata* und *sabba-sañkhārā-samatha* vollwertige Synonyme für *Nibbāna* darstellen. *Nibbāna* ist nicht irgendein rätselhafter Zustand der darüber hinaus existiert. Es ist nichts, das man sich als entfernt vorstellen darf.

Einige sind an Diskussionen über *Nibbāna* gewöhnt, bei denen sie *sañkhata* auf die eine Seite stellen und *asañkhata* auf die andere. Ihre Argumentation verläuft für gewöhnlich dergestalt,

'prepared', is *anicca*, or impermanent. If *sañkhata* is *anicca*, they conclude that *asañkhata* must be *nicca*, that is the unprepared must be permanent. Following the same line of argument they argue that since *sañkhata* is *dukkha*, *asañkhata* must be *sukha*. But when they come to the third step, they get into difficulties. If *sañkhata* is *anattā*, or not-self, then surely *asañkhata* must be *attā*, or self. At this point they have to admit that their argument is too facile and so they end up by saying that after all *Nibbāna* is something to be realized.

All this confusion arises due to a lack of understanding of the law of Dependent Arising, *paṭicca samuppāda*. Therefore, first of all, we have to say something about the doctrine of *paṭicca samuppāda*.

According to the *Ariyapariyesanasutta* of the *Majjhima Nikāya*, the Buddha, soon after his enlightenment, reflected on the profundity of the *Dhamma* and was rather disinclined to preach it. He saw two points in the doctrine that are difficult for the world to see or grasp. One was *paṭicca samuppāda*.

Duddasaṃ idaṃ t̥hānaṃ yadidaṃ idappaccayatā paṭiccasamuppādo.^[14] "Hard to see is this point, namely dependent arising which is a relatedness of this to that." And the second point was *Nibbāna*: *Idampi kho t̥hānaṃ duddasaṃ*

dass sie sagen *sañkhata*, oder das „Bereitete“ sei *anicca*, also „vergänglich“. Wenn *sañkhata* daher *anicca* ist, so folgern sie, dass *asañkhata* also *nicca* sein muss – dass das „Ungestaltete“ eben ewig sein müsse. Auf ähnliche Weise argumentieren sie, dass *asañkhata* eben *sukha* bedeuten muss, wenn doch *sañkhata dukkha* ist. Wenn sie aber zum dritten Schritt ihrer Argumentation vorstoßen, geraten sie in Schwierigkeiten: Wenn *sañkhata anatta*, also Nicht-Ich ist, dann muss doch das *asañkhata attā* sein, also das Selbst, die Seele. An diesem Punkt angelangt, müssen sie einräumen, dass ihr Gedanken-gang zu oberflächlich war und so enden sie ihre Argumentation meist mit der lapidaren Feststellung, *dass* – wie dem auch sei - *Nibbāna* etwas ist, dass man eben verwirklichen muss.

All diese Missverständnisse entstehen durch ein mangelndes Verständnis des Gesetzes der Bedingten Entstehung, *paṭicca samuppāda*. Folglich müssen wir zuallererst auf die Lehre vom *paṭicca samuppāda* eingehen.

Dem *Ariyapariyesanasutta* des *Majjhima Nikāya* zufolge, reflektierte der Buddha, kurz nach seiner Erwachung über die Tiefe des *Dhamma*, und er war eher abgeneigt die Lehre zu verkünden. Er bemerkte zwei Punkte in der Lehre, die für die Welt sehr schwer zu erkennen bzw. zu verstehen sein würden. Der eine Punkt war die Bedingte Entstehung (*paṭicca samuppāda*):

Duddasaṃ idaṃ t̥hānaṃ yadidaṃ idappaccayatā paṭiccasamuppādo. "Schwer ersichtlich ist dieser Gegenstand, nämlich die Bedingte Entstehung, die die Abhängigkeit von diesem zu jenem darstellt." Und der zweite Punkt war *Nibbāna* selber: *Idampi kho*

yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ. "And this point, too, is difficult to see, namely the stilling of all preparations, the relinquishment of all assets, the destruction of craving, detachment, cessation, extinction."

From this context we can gather that if there is any term we can use to define *paṭicca samuppāda*, a term that comes closer to it in meaning, it is *idappaccayatā*. The Buddha himself has described *paṭicca samuppāda* in this context as a relatedness of this to that, *idappaccayatā*. As a matter of fact the basic principle which forms the noble norm of this doctrine of dependent arising is this *idappaccayatā*. Let us now try to get at its meaning by examining the doctrine of *paṭicca samuppāda*.

In quite a number of contexts, such as the *Bahudhātukasutta* of the *Majjhima Nikāya* and the *Bodhivagga* of the *Udāna* the law of *paṭicca samuppāda* is set out in the following manner:

*Iti imasmiṃ sati idaṃ hoti,
imassuppādā idaṃ uppajjati
imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
imassa nirodhā idaṃ nirujjhati –*

yadidaṃ avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññānaṃ,

thānaṃ duddasaṃ yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ." Und auch dieser Gegenstand ist schwer ersichtlich, nämlich die Stillung aller Gestaltungen (Vorbereitungen), die Aufgabe aller Daseins-Stützen (Wertbeimessungen), die Versiegung des Begehrens, die Entreizung, die Loslösung, das Verlöschen."

Aus diesem Zusammenhang können wir schließen, dass wir, falls wir irgendeinen Begriff benutzen wollen um *paṭicca samuppāda* zu definieren, einen ihr nahestehenden Terminus verwenden können: und zwar dieses *idappaccayatā*. Der Buddha selbst beschrieb *paṭicca samuppāda* in diesem Zusammenhang als eine Abhängigkeit von diesem zu jenem *idappaccayatā*. In der Tat ist diese *idappaccayatā* das Grundprinzip nachdem das edle Gesetz der Bedingten Entstehung aufgebaut ist. Der Bedeutung dieses Grundprinzips wollen wir uns jetzt über eine Begutachtung der Lehre von der *paṭicca samuppāda* nähern.

In mehr als einem Kontext, wie z.B. im *Bahudhātukasutta* des *Majjhima Nikāya* und im *Bodhivagga* des *Udāna* beginnt die Beschreibung des Gesetzes von *paṭicca samuppāda* in der folgenden Art und Weise:

*Iti imasmiṃ sati idaṃ hoti,
imassuppādā idaṃ uppajjati
imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
imassa nirodhā idaṃ nirujjhati –*

yadidaṃ avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññānaṃ,

viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokapari-devadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti.

Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Avijjāyatveva asesavirāgaṇirodhā saṅkhāraṇirodho, saṅkhāraṇirodhā viññāṇaṇirodho, viññāṇaṇirodhā nāmarūpaṇirodho nāmarūpaṇirodhā saḷāyatanaṇirodho, saḷāyatanaṇirodhā phassanīrodho, phassanīrodhā vedanāṇirodho vedanāṇirodhā, taṇhāṇirodho, taṇhāṇirodhā, upādānaṇirodho upādānaṇirodhā, bhavaṇirodho bhavaṇirodhā, jātinīrodho jātinīrodhā, jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.^[15]

"Thus: -This being - this comes to be
With the arising of this - this arises
This not being - this does not come to be
With the cessation of this - this ceases.

- and that is to say, dependent on ignorance, preparations come to be; dependent on preparations, consciousness; dependent on consciousness, name-and-form; dependent on name-and-form, the six sense-bases; dependent on the six sense-bases, contact; dependent on contact, feeling; dependent on feeling, craving; dependent on craving, grasping; dependent on grasping, becoming; dependent on becoming, birth; dependent on birth, decay-and-death, sorrow, lamentation, pain, grief and despair come to be. Thus is the arising of this entire mass of suffering.

viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokapari-devadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti.

Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Avijjāyatveva asesavirāgaṇirodhā saṅkhāraṇirodho, saṅkhāraṇirodhā viññāṇaṇirodho, viññāṇaṇirodhā nāmarūpaṇirodho nāmarūpaṇirodhā saḷāyatanaṇirodho, saḷāyatanaṇirodhā phassanīrodho, phassanīrodhā vedanāṇirodho vedanāṇirodhā, taṇhāṇirodho, taṇhāṇirodhā, upādānaṇirodho upādānaṇirodhā, bhavaṇirodho bhavaṇirodhā, jātinīrodho jātinīrodhā, jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.

"So: - Wenn Jenes ist - wird Dieses,
Durch die Entstehung von Jenem - entsteht Dieses;
Wenn Jenes nicht ist - wird Dieses nicht,
Durch die Auflösung von Jenem - wird Dieses aufgelöst.

- Und zwar: abhängig von Unwissenheit entstehen Gestaltungen (Vorbereitungen); abhängig von Gestaltungen (Vorbereitungen) entsteht Bewusstsein; abhängig von Bewusstsein entsteht Name-und-Form; abhängig von Name-und-Form entstehen die sechs Sinnesgebiete; abhängig von den sechs Sinnesgebieten entsteht Berührung; abhängig von Berührung entsteht Gefühl; abhängig von Gefühl entsteht Durst; abhängig von Durst entsteht Anhängen; abhängig von Anhängen entsteht Werden; abhängig von Werden entsteht Geburt; abhängig von Geburt entsteht Altern und Sterben, Sorge, Jammer, Pein, Qual und Verzweiflung. Also kommt dieser gesamten Leidensmasse

But with the complete fading away and cessation of ignorance, comes the cessation of preparations; with the cessation of preparations, the cessation of consciousness; with the cessation of consciousness, the cessation of name-and-form; with the cessation of name-and-form, the cessation of the six sense-bases; with the cessation of the six sense-bases, the cessation of contact; with the cessation of contact, the cessation of feeling; with the cessation of feeling, the cessation of craving; with the cessation of craving, the cessation of grasping; with the cessation of grasping, the cessation of becoming; with the cessation of becoming, the cessation of birth; with the cessation of birth, the cessation of decay-and-death, sorrow, lamentation, pain, grief and despair cease to be. Thus is the cessation of this entire mass of suffering."

This is the thematic statement of the law of *paṭicca samuppāda*. It is set out here in the form of a fundamental principle. *Imasmiṃ sati idaṃ hoti*, "this being, this comes to be." *Imassuppādā idaṃ uppajjati*, "with the arising of this, this arises." *Imasmiṃ asati idaṃ na hoti*, "this not being, this does not come to be". *Imassa nirodhā idaṃ nirujjhati*, "with the cessation of this, this ceases." It resembles an algebraical formula.

And then we have the conjunctive *yadidaṃ*, which means "namely this" or "that is to say". This shows that the foregoing

Entstehung zustande.

Aber mit dem vollständigen Dahinschwinden und Auflösen der Unwissenheit, kommt es zur Auflösung der Gestaltungen (Vorbereitungen); mit der Auflösung der Gestaltungen (Vorbereitungen) zur Auflösung des Bewusstseins; mit der Auflösung des Bewusstseins zur Auflösung von Name-und-Form; mit der Auflösung von Name-und-Form zur Auflösung der sechs Sinnesgebiete; mit dem Auflösen der sechs Sinnesgebiete zur Auflösung der Berührung; mit der Auflösung der Berührung zur Auflösung von Gefühl; mit der Auflösung von Gefühl zur Auflösung von Durst; mit dem Auflösen von Durst zur Auflösung von Anhängen; mit der Auflösung von Anhängen zur Auflösung von Werden; mit der Auflösung von Werden zur Auflösung von Geburt; mit der Auflösung von Geburt zur Auflösung von Altern und Sterben, von Sorge, Jammer, Pein, Qual und Verzweiflung. Also kommt es zur Auflösung dieser gesamten Leidensmasse..

Dies ist die thematische Aussage über das Gesetz der Bedingten Entstehung, *paṭicca samuppāda*. Es wird hier in Form einer grundlegenden Regel dargelegt. *Imasmiṃ sati idaṃ hoti*, "Wenn dieses ist wird jenes." *Imassuppādā idaṃ uppajjati*, "Durch die Entstehung von diesem entsteht jenes." *Imasmiṃ asati idaṃ na hoti*, "Wenn dieses nicht ist wird jenes nicht." *Imassa nirodhā idaṃ nirujjhati*, "Durch die Auflösung von diesem wird jenes aufgelöst." Das ähnelt einer algebraischen Formel.

Und dann haben wir da noch die konjunktive Verknüpfung: *yadidaṃ*, was so viel bedeutet wie "nämlich dies", "das heisst". Dieses zeigt, *dass* die vorhergehende Aussage axiomatisch ist

statement is axiomatic and implies that what follows is an illustration. So the twelve linked formula beginning with the words *avijjāpaccayā saṅkhārā* is that illustration. No doubt the twelve-linked formula is impressive enough. But the important thing here is the basic principle involved, and that is the fourfold statement beginning with *imasmim sati*.

This fact is very clearly brought out in a certain *sutta* in the *Nidānavagga* of the *Samyutta Nikāya*. There the Buddha addresses the monks and says:

Paṭiccasamuppādaṅca vo, bhikkhave, desessāmi paṭicca-samuppanne ca dhamme.^[16] "Monks, I will teach you dependent arising and things that are dependently arisen."

In this particular context the Buddha makes a distinction between dependent arising and things that are dependently arisen. In order to explain what is meant by dependent arising, or *paṭicca samuppāda*, he takes up the last two links in the formula, in the words: *jātipaccayā, bhikkhave, jarāmaṇaṃ*, "monks, dependent on birth is decay-and-death." Then he draws attention to the importance of the basic principle involved: *Uppādā vā Tathāgatānaṃ anuppādā vā Tathāgatānaṃ, thitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā* (etc.). Out of the long exhortation given there, this is the part relevant to us here.

Jātipaccayā, bhikkhave, jarāmaṇaṃ, "dependent on birth, oh monks, is decay-and-death", and that is to say that decay-and-death has birth as its condition. *Uppādā vā Tathāgatānaṃ*

und deutet an, dass das was folgt eine Erläuterung dieser Aussage darstellt. Also ist diese zwölfgliedrige Formel, die mit den Worten *avijjāpaccayā saṅkhārā* beginnt, diese Veranschaulichung. Ohne jeden Zweifel, diese zwölfgliedrige Formel ist an sich bereits eindrucksvoll. Wichtig ist an dieser Stelle jedoch, dass grundlegende Prinzip, um dass es geht – und zwar diese Kernaussage, die mit den Worten *imasmim sati* beginnt.

Diese Tatsache wird in einem gewissen *sutta* im *Nidānavagga* des *Samyutta Nikāya* klar herausgestellt. Dort wendet sich der Buddha an die Mönche und sagt:

Paṭiccasamuppādaṅca vo, bhikkhave, desessami paṭicca-samuppanne ca dhamme. "Mönche, ich werde euch die bedingte Entstehung lehren und Dinge, die bedingt entstanden sind."

In diesem speziellen Kontext macht der Buddha eine Unterscheidung zwischen der Bedingten Entstehung und Dingen, die bedingt entstanden sind. Um zu erklären, was mit der Bedingten Entstehung *paṭicca samuppāda*, gemeint ist, nimmt er die zwei letzten Glieder der Formel her, mit den Worten: *jātipaccayā, bhikkhave, jarāmaṇaṃ*, "Mönche, abhängig von Geburt ist Altern und Sterben". Dann lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit des Grundprinzips, dass dahintersteht: *Uppādā vā Tathāgatānaṃ anuppādā vā Tathāgatānaṃ, thitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā* (etc.). Aus der ausführlichen Erläuterung die folgt, ist dieser der für uns relevante Abschnitt:

Jātipaccayā, bhikkhave, jarāmaṇaṃ, "Abhängig von Geburt ist Altern und Sterben", und das heisst, dass Altern und Sterben Geburt als ihre Bedingung haben. *Uppādā vā Tathāgatānaṃ*

anuppādā vā Tathāgatānaṃ, "whether there be an arising of the *Tathāgatās* or whether there be no such arising". *Ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*, "that elementary nature, that orderliness of the *Dhamma*, that norm of the *Dhamma*, the relatedness of this to that does stand as it is."

So from this it is clear that the underlying principle could be understood even with the help of a couple of links. But the commentary seems to have ignored this fact in its definition of the term *idappaccayatā*. It says: *Imesaṃ jarāmarañādīnaṃ paccayā idappaccayā, idappaccayāva idappaccayatā*.^[17] The word *imesaṃ* is in the plural and this indicates that the commentator has taken the dependence in a collective sense. But it is because of the fact that even two links are sufficient to illustrate the law, that the Buddha follows it up with the declaration that this is the *paṭicca samuppāda*. And then he goes on to explain what is meant by 'things dependently arisen':

Katame ca, bhikkhave, paṭiccasamuppannā dhammā? Jarāmarañam, bhikkhave, aniccaṃ saṅkhatam paṭiccasamuppannam khayadhammam vayadhammam virāgadhammam nirodhadhammam. "What, monks, are things dependently arisen?" And then, taking up just one of the last links, he declares: "decay-and-death, monks, is impermanent, prepared, dependently arisen, of a nature to get destroyed, to pass away, fade away and cease."

anuppādā vā Tathāgatānaṃ, "ob *Tathāgatās* (in der Welt) erscheinen oder nicht erscheinen". *Ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*, "diese elementare Gesetzmäßigkeit, diese Regelmäßigkeit des *Dhamma*, dieses Gesetz des *Dhamma*, die Abhängigkeit von Diesem zu Jenem, bleibt unantastbar bestehen".

Daraus aber wird klar, *dass* die zugrundeliegende Regel sogar mit Hilfe einiger Glieder verstanden werden könnte. Aber der Kommentar scheint diese Tatsache bei seiner Definition von *idappaccayatā* ignoriert zu haben. Er sagt: *Imesaṃ jarāmarañādīnaṃ paccayā idappaccayā, idappaccayāva idappaccayatā*. Das Wort *imesaṃ* ist im Plural und dies weist daraufhin, dass der Kommentator die Abhängigkeit in einem kollektiven Sinne aufgefasst hat. Aber gerade weil sogar schon nur zwei Glieder genügen um diese Gesetzmäßigkeit zu veranschaulichen, fährt der Buddha mit der Erklärung fort, dass dies die Bedingte Entstehung *paṭicca samuppāda* sei. Und danach geht er über zur Erklärung, was mit den „Dingen, die bedingt entstanden sind“, gemeint ist:

Katame ca, bhikkhave, paṭiccasamuppannā dhammā? Jarāmarañam, bhikkhave, aniccaṃ saṅkhatam paṭiccasamuppannam khayadhammam vayadhammam virāgadhammam nirodhadhammam. "Was, Mönche, sind die Dinge, die bedingt entstanden sind?" Und dann, indem er nur eines der letzten Glieder hernimmt, erklärt er: "Altern und Sterben, Mönche, ist unbeständig, ist vorbereitet, ist bedingt entstanden, seiner Natur nach der Zerstörung unterworfen, dem Vergehen, dem Entschwinden, der Auflösung unterworfen".

By the way, the word *virāga* usually means detachment or dispassion. But in such contexts as *avijjāvirāgā* and *pītiyā ca virāgā* one has to render it by words like 'fading away'. So that *avijjāvirāga* could be rendered as: 'by the fading away of ignorance', and *pītiyā virāgā* would mean 'by the fading away of joy'.

It seems, then, that decay-and-death themselves are impermanent, that they are prepared or made up, that they are dependently arisen. Decay-and-death themselves can get destroyed and pass away. Decay as well as death can fade away and cease.

Then the Buddha takes up the preceding link *jāti*, or birth. And that too is given the same qualifications. In the same manner he takes up each of the preceding links up to and including ignorance, *avijjā*, and applies to them the above qualifications. It is significant that every one of the twelve links, even ignorance, is said to be dependently arisen.

Let us try to understand how, for instance, decay-and-death themselves can get destroyed or pass away. Taking the *idappaccayatā* formula as a paradigm, we can illustrate the relationship between the two links birth and decay-and-death. Instead of saying: this being, that comes to be (and so forth), now we have to say: birth being, decay-and-death comes to be. With the arising of birth, decay-and-death arises. Birth not being, decay-and-death does not come to be. With the cessation of birth, decay-and-death ceases.

Übrigens bedeutet *virāga* für gewöhnlich Loslösung oder Entreizung [Sachlichkeit]. Aber in einem Kontext wie *avijjāvirāgā* oder *pītiyā ca virāgā* muss man es mit 'entschwinden, verklingen' wiedergeben. So dass man *avijjāvirāga* mit: 'durch die Auflösung von Unwissenheit' wiedergeben kann, und *pītiyā virāgā* würde dann 'durch das Abklingen von Freude [Entzücken]' bedeuten.

Es scheint, *dass* also auch Altern und Sterben selber vergänglich sind, *dass* sie vorbereitet oder zusammengesetzt sind, *dass* sie bedingt entstanden sind. Altern und Sterben selber können zerstört werden und verschwinden. Altern sowie Sterben können entschwinden und aufgelöst werden.

Dann greift der Buddha das vorhergehende Glied, nämlich *jati*, oder Geburt auf. Und auch das versieht er mit den gleichen Eigenschaften. Auf diese Weise greift er alle vorangehenden Glieder auf, einschließlich der Unwissenheit *avijjā*, und wendet auch darauf die oben genannten Eigenschaften an. Es ist wichtig, dass von jedem dieser zwölf Glieder, ja selbst von der Unwissenheit gesagt wird, dass sie bedingt entstanden wären.

Wir wollen nun versuchen zu verstehen, wie z.B. Altern und Sterben selber zerstört werden oder verschwinden kann. Wenn wir die *idappaccayatā* Formel als Paradigma auffassen, so können wir die Beziehung zwischen den zwei Gliedern Geburt und Altern-und-Sterben veranschaulichen. Anstelle also zu sagen: Wenn Jenes ist wird Dieses (usw.), müssen wir jetzt sagen: Wenn Geburt ist, wird Altern und Sterben. Mit dem Entstehen von Geburt, entsteht Altern und Sterben. Wenn Geburt nicht ist, wird Altern und Sterben nicht sein. Mit der

Now birth itself is an arising. But here we can't help saying that birth `arises'. It is like saying that birth is born. How can birth get born? Similarly death is a passing away. But here we have to say that death itself `passes away'. How can death pass away? Perhaps, as we proceed, we might get the answers to these questions.

Now at this point let us take up for discussion a certain significant passage in the *MahāNidānasutta* of the *Dīgha Nikāya*. In the course of an exposition of the law of *paṭicca samuppāda*, addressed to Venerable *Ānanda*, the Buddha makes the following statement:

Ettāvatā kho, Ānanda, jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā. Ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññāvacaram, ettāvatā vaṭṭam vattati itthattam paññāpanāya yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena.^[18]

"In so far only, *Ānanda*, can one be born, or grow old, or die, or pass away, or reappear, in so far only is there any pathway for verbal expression, in so far only is there any pathway for terminology, in so far only is there any pathway for designation, in so far only is the range of wisdom, in so far only is the round kept going for there to be a designation as the this-ness, that is to say: name-and-form together with consciousness."

Auflösung von Geburt, lösen sich Altern und Sterben auf.

Nun ist aber Geburt selber ein "Entstehen". Aber hier kommen wir nicht umhin zu sagen, dass Geburt „entsteht“. Dass ist so, als würde man sagen, „Geburt wird geboren“. Wie kann denn Geburt geboren werden? Gleichermaßen löst sich der Tod auf. Auch hier kommen wir nicht umhin zu sagen, dass der Tod selbst „dahinschwindet“. Wie kann der Tod sterben? Vielleicht werden wir im folgenden Antworten auf diese Fragen erhalten.

An dieser Stelle wollen wir einen bedeutsamen Abschnitt aus dem *MahāNidānasutta* des *Dīgha Nikāya* aufgreifen. Während einer Erläuterung des Gesetzes von der Bedingten Entstehung, *paṭicca samuppāda*, die der Buddha dem Ehrwürdigen *Ānanda* widmete, macht der Buddha folgende Aussage:

Ettāvatā kho, Ānanda, jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā. Ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññāvacaram, ettāvatā vaṭṭam vattati itthattam paññāpanāya yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena.

Nur insofern, *Ānanda*, kann man geboren werden oder alt werden oder sterben oder dahinschwinden oder wiedererscheinen, nur insofern gibt es irgendeinen Pfad sprachlichen Ausdrucks, nur insofern gibt es irgendeinen Pfad für Bezeichnungen, nur insofern gibt es irgendeinen Pfad für Benennungen, nur insofern ist der Umfang von Weisheit, nur insofern wird der Kreis in Bewegung gehalten, damit da eine Benennung als Dies-heit bestehen kann, nämlich: Name-und-Form zusammen mit Bewusstsein."

We have rendered the term *itthatta* by 'this-ness', and what it means will become clear as we go on. In the above quotation the word *ettāvatā*, which means 'in so far only', has as its point of reference the concluding phrase *yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena*, "that is to say: name-and-form together with consciousness". So the statement, as it is, expresses a complete idea. But some editions have an additional phrase: *aññamaññapaccayatā pavattati*, "exists in a mutual relationship". This phrase is obviously superfluous and is probably a commentarial addition.

What is meant by the Buddha's statement is that name-and-form together with consciousness is the rallying point for all concepts of birth, decay, death and rebirth. All pathways for verbal expression, terminology and designation converge on name-and-form together with consciousness. The range of wisdom extends only up to the relationship between these two. And it is between these two that there is a whirling round so that one may point out a this-ness. In short, the secret of the entire *samsāric* existence is to be found in this whirlpool.

Vatṭa and *āvattā* are words used for a whirlpool. We shall be bringing up quotations in support of that meaning. It seems, however, that this meaning has got obscured in the course of time. In the commentaries and in some modern translations there is quite a lot of confusion with regard to the meaning of the phrase *vatṭaṃ vattati*. In fact one Sinhala translation renders it as 'samsāric rain'. What rain has to do with *samsāra* is a

Den Terminus *itthatta* haben wir mit "Dies-heit" wiedergegeben, und was damit gemeint ist, wird im folgenden klar werden. In dem eben angeführten Zitat hat das Wort *ettāvatā*, dass soviel bedeutet wie "nur insoweit, nur insofern", seinen Referenzpunkt in dem abschliessenden Satz *yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena*, "nämlich: Name-und-Form zusammen mit Bewusstsein". So drückt diese Aussage also in ihrer Gänze eine in sich vollständige Idee aus. Einige Textausgaben allerdings fügen dem jedoch einen weiteren Satz hinzu: *aññamaññapaccayatā pavattati*, "existiert in gegenseitiger Beziehung". Dieser Satz ist offensichtlich überflüssig und höchst wahrscheinlich eine kommentarielle Ergänzung.

Buddhas Aussage bezieht sich darauf, dass Name-und-Form zusammen mit Bewusstsein der Sammelpunkt für alle Konzepte von Geburt, Altern, Sterben und Wiedergeburt ist. Alle Pfade sprachlichen Ausdrucks, Bezeichnungen und Benennungen laufen in Name-und-Form und Bewusstsein zusammen. Der Bereich aller Weisheit erstreckt sich nur bis zu der Beziehung zwischen diesen beiden. Und zwischen diesen Zweien existiert ein wirbelnder Kreis, dergestalt, dass man eine "Dies-heit" festlegen kann. Kurzgefasst: das Geheimnis der gesamten *samsarischen* Existenz findet sich in diesem Strudel.

Vatṭa und *āvattā* sind Worte, die für einen Strudel gebraucht werden. Wir werden Zitate anführen, die diese Bedeutung unterstreichen. Es scheint jedoch, dass diese Bedeutung im Laufe der Zeit verdunkelt worden ist. In den Kommentaren und in einigen modernen Übersetzungen herrscht einigermaßen Verwirrung über die Bedeutung des Ausdruckes *vatṭaṃ vattati*. In der Tat gibt eine singhalesische Übersetzung diese Stelle mit

matter for conjecture. What is actually meant by *vaṭṭaṃ vattati* is a whirling round, and *saṃsāra*, even literally, is that.

Here we are told that there is a whirling round between name-and-form and consciousness, and this is the *saṃsāric* whirlpool to which all the aforesaid things are traceable.

Already in the first sermon we tried to show that name in name-and-form has to do with names and concepts.^[19] Now from this context it becomes clear that all pathways for verbal expression, terminology and designation converge on this whirlpool between name-and-form and consciousness.

Now that we have attached so much significance to a whirlpool, let us try to understand how a whirlpool is formed. Let us try to get at the natural laws underlying its formation. How does a whirlpool come to be?

Suppose a river is flowing downward. To flow downward is in the nature of a river. But a certain current of water thinks: "I can and must move upstream." And so it pushes on against the main stream. But at a certain point its progress is checked by the main stream and is thrust aside, only to come round and make a fresh attempt, again and again. All these obstinate and unsuccessful attempts gradually lead to a whirling round.

'*samsarischem* Regen' wieder. Was Regen mit *saṃsāra* zu tun hat, ist allein eine Sache von Vermutungen. Was aber tatsächlich mit *vaṭṭaṃ vattati* gemeint ist, ist eine wirbelnde Runde, und *saṃsāra*, selbst wörtlich betrachtet, ist genau das. Hier wird uns also erläutert, dass es zwischen Name-und-Form und Bewusstsein eine wirbelnde Runde gibt und dies ist der *samsarische* Strudel, auf den alle oben genannte Dinge zurückgehen.

Bereits in der ersten Rede haben wir versucht aufzuzeigen, dass Name in Name-und-Form etwas mit Namen und Konzepten zu tun hat. Nun wird aber aus diesem Kontext heraus klar, dass alle Pfade sprachlichen Ausdrucks, alle Bezeichnungen und Benennungen in diesem Strudel zwischen Name-und-Form sowie Bewusstsein münden.

Da wir nun dem Strudel soviel Aufmerksamkeit gewidmet haben, wollen wir nun versuchen zu verstehen, wie ein Strudel gebildet wird. Versuchen wir also die natürlichen Gesetze zu ergründen, auf denen seine Entstehung basiert. Wie kommt ein Strudel zustande?

Stellen wir uns einmal einen Fluß mit seiner abwärtsfließenden Strömung vor. Dem Gefälle folgen und Abwärtsfließen liegt in der Natur eines jeden Flusses. Aber eine gewisse Strömung des Wassers denkt sich nun: "ich kann und muss stromaufwärts fließen." Und deswegen stößt sie gegen den Hauptstrom. Aber an einem gewissen Punkt wird ihr Fortschritt vom Hauptstrom angehalten und beiseitegestoßen, sie macht eine Runde, und versucht es von neuem, wieder und wieder. Alle diese eigensinnigen und erfolglosen Versuche führen allmählich zu einem

As time goes on, the run-away current understands, as it were, that it cannot move forward. But it does not give up. It finds an alternative aim in moving towards the bottom. So it spirals downward, funnel-like, digging deeper and deeper towards the bottom, until an abyss is formed. Here then we have a whirlpool.

While all this is going on, there is a crying need to fill up the chasm, and the whirlpool develops the necessary force of attraction to cater to it. It attracts and grasps everything that comes within its reach and sends it whirling down, funnel like, into the chasm. The whirling goes on at a tremendous speed, while the circumference grows larger and larger. At last the whirlpool becomes a centre of a tremendous amount of activity.

While this kind of activity is going on in a river or a sea, there is a possibility for us to point it out as 'that place' or 'this place'. Why? Because there is an activity going on. Usually, in the world, the place where an activity is going on is known as a 'unit', a 'centre', or an 'institution'. Since the whirlpool is also a centre of activity, we may designate it as a 'here' or 'there'. We may even personify it. With reference to it, we can open up pathways for verbal expression, terminology and designation.

Wirbel.

Mit der Zeit versteht diese verirrte Strömung, dass sie sich nicht vorwärts bewegen kann. Aber sie gibt auf nicht. Sie findet ein alternatives Ziel und bewegt sich nun in Richtung Grund. So kommt es zu einer Schneckendrehung abwärts, ein Trichter ist geboren, der sich tiefer und tiefer zum dem Flussbett vorwärts gräbt, bis sich ein Abgrund gebildet hat. Damit haben wir einen Wasserstrudel.

Während dies geschieht, entsteht eine ungemene Sucht diese Kluft wieder aufzufüllen und der Wasserstrudel entwickelt die ihm eigene Kraft der Anziehung, um diesem Bedarf nachzukommen. Er zieht heran und ergreift alles, was in seine Reichweite kommt, um es dann hinab durch den Trichter in die wirbelnde Kluft zu schicken. Das Wirbeln geht mit einer ungeheuren Geschwindigkeit weiter, während der Umfang größer und größer wird. Jetzt wird der Wasserstrudel zum Zentrum einer ungeheuren Geschäftigkeit.

Während dieser Vorgang in einem Fluss oder im Meer stattfindet, eröffnet sich für uns die Möglichkeit darauf hinzuweisen als auf „diesen“ Ort oder „jenen“ Ort. Und warum? Weil es da einen Vorgang gibt, der fort dauert. Für gewöhnlich werden in der Welt Orte, an denen sich Tätigkeiten oder Vorgänge entspinnen, als „Einheiten“, „Zentren“ oder „Institutionen“ wahrgenommen. Da der Wasserstrudel ebenfalls die Mitte einer Tätigkeit darstellt, können wir ihn mit einem „hier“ oder „dort“ bestimmen. Wir können ihn sogar personifizieren. In Bezug auf das Phänomen des Wasserwirbels eröffnen sich uns nun alle Begrifflichkeiten sprachlichen Ausdrucks, alle

But if we are to consider the form of activity that is going on here, what is it after all? It is only a perversion. That obstinate current thought to itself, out of delusion and ignorance: I can and must move upstream. And so it tried and failed, but turned round only to make the same vain attempt again and again. Ironically enough, even its **progress** towards the bottom is a **stagnation**.

So here we have ignorance on one side and craving on the other, as a result of the abyss formed by the whirlpool. In order to satisfy this craving there is that power of attraction: grasping. Where there is **grasping**, there is **existence**, or ***bhava***. The entire whirlpool now appears as a centre of activity.

Now the basic principle underlying this whirlpool is to be found in our bodies. What we call 'breathing' is a continuous process of emptying and filling up. So even the so-called 'life-principle' is not much different from the activity of a whirlpool. The functioning of the lungs and the heart is based on the same principle and the blood circulation is in fact a whirling round. This kind of activity is very often known as 'automatic', a word which has connotations of **self-sufficiency**. But at the root of it there is a perversion, as we saw in the case of the whirlpool. All these activities are based on a conflict between two opposite forces.

Bezeichnungs- und Benennungsmöglichkeiten.

Aber wenn wir diese Art der Geschäftigkeit betrachten was stellen wir dann fest? Dass es sich dabei um nichts anderes als eine Perversion handelt. Jene halsstarrige Strömung hat - aus Verblendung und Unwissenheit – bei sich gedacht: ich kann und muss stromaufwärts fließen. Und darum hat sie es versucht und ist gescheitert: hat sich lediglich im Kreis gedreht nur um den gleichen eitlen Versuch wieder und wieder zu versuchen. Ironischerweise ist sogar ihr Fortschritt zum Flussbett hin eine reine Stagnation.

Somit haben wir hier auf der einen Seite Unwissenheit und Verlangen, Anziehung auf der anderen Seite – als Folge des Abgrunds, der vom Wasserstrudel gebildet wird. Um dieses Verlangen zu befriedigen, entsteht jene Kraft der Anziehung: Aufgreifen. Und wo immer Aufgreifen existiert, da existiert auch Dasein, oder ***bhava***. Der ganz Wasserstrudel erscheint nun als ein Zentrum von Geschäftigkeit.

Das Prinzip, das diesem Wasserstrudel zugrunde liegt, kann man auch in unseren Körpern wiederfinden. Was wir „Atmen“ nennen, ist ein ununterbrochener Vorgang des Entleerens und Anfüllens. So unterscheidet sich auch das sogenannte „Lebensprinzip“ nicht viel von der Tätigkeit eines Wasserstrudels. Das Funktionieren der Lungen und des Herzens basiert auf dem selben Prinzip und der Blutkreislauf ist in der Tat ein wirbelnder Kreislauf. Diese Vorgänge werden sehr oft als „automatisch“ bezeichnet, ein Wort, das Selbstgenügsamkeit impliziert. Sie sind jedoch von der Wurzel her Abarten der Natur, wie wir im Falle des Wasserstrudel gesehen haben. Alle

In fact existence in its entirety is not much different from the conflict of that obstinate current of water with the main stream. This characteristic of conflict is so pervasive that it can be seen even in the basic laws governing the existence of a society. In our social life, rights and responsibilities go hand in hand. We can enjoy certain privileges, provided we fulfil our duties. So here too we have a tangle within and a tangle without.^[20]

Now this is about the existence of the society as such. And what about the field of economics? There too the basic principles show the same weakness. Production is governed by laws of supply and demand. There will be a supply so long as there is a demand. Between them there is a conflict. It leads to many complications. The price mechanism is on a precarious balance and that is why some wealthy countries are forced to the ridiculous position of dumping their surplus into the sea.

All this shows that existence is basically in a precarious position. To illustrate this, let us take the case of two snakes of the same size, trying to swallow up each other. Each of them tries to swallow up the other from the tail upwards and when they are half way through the meal, what do we find? A **snake cycle**. This snake cycle goes round and round, trying to swallow up each other. But will it ever be successful?

diese Vorgänge beruhen auf einem Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten Kräften.

In der Tat unterscheidet sich auch das Dasein in seiner Gesamtheit nicht sehr vom Konflikt zwischen Strömung und Hauptstrom. Dieses Konflikt-Merkmal ist so universell, dass es sogar in den grundlegenden Gesetzen, die in einer Gesellschaft herrschen, wiederentdeckt werden kann. In unserem sozialen Leben, unseren Rechten und Pflichten gehen diese Kräfte Hand in Hand. Wir können gewisse Privilegien genießen, haben aber unsere Pflichten zu erfüllen. So haben wir auch hier ein inneres Dickicht und ein äußeres.

Soviel zur Gesellschaft als solches. Aber wie verhält es sich mit der Wirtschaft? Auch dort fördern diese grundlegenden Prinzipien ähnliche Schwächen zutage. Produktion wird von Angebot und Nachfrage bestimmt. Solange Nachfrage herrscht, gibt es auch ein Angebot. Zwischen diesen beiden Kräften existiert ein Konflikt. Und dieser führt zu vielen Verwicklungen. Der Preismechanismus beruht auf einem unsicheren Ausgleich und deswegen werden einige wohlhabenden Länder zur paradoxen Handlung gezwungen, ihren Überschuss ins Meer zu schütten.

All dies zeigt, dass sich das Dasein an sich in einer heiklen Lage befindet. Um dies zu veranschaulichen, wollen wir den Fall zweier Schlangen gleicher Größe betrachten, die versuchen sich gegenseitig zu verschlingen. Jede versucht ihren Gegner vom Schwanz aufwärts zu verschlingen und wenn sie mit der Hälfte ihrer Mahlzeit fertig sind, was kommt dabei heraus? Ein Schlangenkreis. Dieser Schlangenkreis windet und windet sich,

The precarious position illustrated by the snake cycle, we find in our own bodies in the form of respiration, blood circulation and so forth. What appears as the stability in the society and in the economy, is similarly precarious. It is because of this conflict, this unsatisfactoriness, that the Buddha concluded that the whole of existence is suffering.

When the arising aspect is taken too seriously, to the neglect of the cessation aspect, instead of a conflict or an unsatisfactoriness one tends to see something automatic everywhere. This body as well as machines such as water pumps and electrical appliances seem to work on an automatic principle. But in truth there is only a conflict between two opposing forces. When one comes to think of it, there is no `auto'-ness even in the automatic.

All that is there, is a bearing up with difficulty. And this in fact is the meaning of the word *dukkha*. *Duḥ* stands for `difficulty' and *kha* for `bearing up'. **Even with difficulty one bears it up, and though one bears it up, it is difficult.**

Now regarding the question of existence we happened to mention that because of a whirlpool's activity, one can point out a `here' with reference to it. We can now come back to the word

indem beide Schlangen versuchen einander zu verspeisen. Aber wird es ihnen jemals gelingen?

Diese heikle Situation, die mit dem Schlangenkreis veranschaulicht wurde, treffen wir in unseren eigenen Körpern in Form von Atmung, Blutkreislauf und anderen Vorgängen an. Was als Stabilität in Gesellschaft und Wirtschaft erscheint, verhält sich ähnlich unsicher. Wegen dieses Konfliktes, dieser Unzufriedenheit, folgerte der Buddha, dass die Existenz als Ganzes dem Leiden unterworfen sein muss.

Wenn der Aspekt des Entstehens zu ernst genommen wird, so dass es zur Vernachlässigung des Aspektes der Auflösung kommt, dann neigt man dazu etwas als „automatisch“ zu betrachten, was in Wahrheit Konflikt oder Unzulänglichkeit bedeutet. Dieser Körper sowie auch Maschinen wie z.B. Wasserpumpen und elektrische Geräte scheinen auf den ersten Blick automatisch zu funktionieren. Tatsächlich jedoch existiert ein steter Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten Kräften. Wenn man es sich genau überlegt, so gibt es keine „Auto – matik“ nicht einmal bei „automatischen“ Vorgängen.

Da ist einzig und allein ein Standhalten gegenüber Widrigkeiten. Und dies ist auch die eigentliche Bedeutung des Wortes „*dukkha*“. „*Duḥ*“ steht für „Schwierigkeit“ und „*kha*“ steht für „Ertragen, Standhalten“. Selbst unter Schwierigkeit erduldet, und obgleich man es erträgt, ist es schwierig.

Auf die Frage nach der Existenz erwähnten wir, dass man nur aufgrund der Aktivität eines Wasserstrudels von einem „hier“ sprechen kann. Nun können wir uns wieder dem Wort *itthattam*

itthattam, which we left out without comment in the quotation *ettāvatā vaṭṭam vattati itthattam paññāpanāya*, "in so far only does the whirlpool whirl for the designation of an *itthatta*." Now what is this *itthatta*? *Ittha* means 'this', so *itthattam* would mean 'this-ness'. The whirling of a whirlpool qualifies itself for a designation as a 'this'.

There are a couple of verses in the *Dvayatānupassanāsutta* of the *Sutta Nipāta* which bring out the meaning of this word more clearly:

*Jāti maraṇa saṃsāram,
ye vajanti punappunam,
itthabhāvaññathābhāvam,
avijjāyeva sā gati.* ^[21]

*Taṇhā dutiyo puriso,
dīgham addhāna saṃsāram,
itthabhāvaññathābhāvam,
saṃsāram nātivattati.* ^[22]

Ye jāti maraṇa saṃsāram punappunam vajanti, "they that go on again and again the round of birth and death". *Itthabhāvaññathābhāvam* "which is a this-ness and an otherwise-ness", or "which is an alternation between a this-ness and an otherwise-ness". *Sā gati avijjāya eva*, "that going of them, that faring of them, is only a journey of ignorance." *Taṇhā dutiyo puriso*, "the man with craving as his second" (or his companion). *Dīgham addhāna saṃsāram*, "faring on for a long time in *saṃsāra*". *Itthabhāvaññathābhāvam, saṃsāram nātivattati*, "does not get

zuwenden, dass wir in dem Zitat unkommentiert ließen *ettāvatā vaṭṭam vattati itthattam paññāpanāya*, "nur insofern wird der Kreis in Bewegung gehalten, damit da eine Benennung als *itthatta* bestehen kann." Was ist nun dieses *itthatta* genau? *Ittha* bedeutet 'Dies', also würde *itthattam* 'Dies-heit' bedeuten. Das Wirbeln eines Wasserstrudels qualifiziert sich selbst für die Bezeichnung als ein „Dies“.

Im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* gibt es einige Verse, die die Bedeutung dieser Worte noch klarer hervorbringen:

*Jāti maraṇa saṃsāram,
ye vajanti punappunam,
itthabhāvaññathābhāvam,
avijjāyeva sā gati.*

*Taṇhā dutiyo puriso,
dīgham addhāna saṃsāram,
itthabhāvaññathābhāvam,
saṃsāram nātivattati.*

Ye jāti maraṇa saṃsāram punappunam vajanti, "diejenigen, die wieder und wieder den Kreis von Geburt und Tod durchwandern". *Itthabhāvaññathābhāvam* "diese Dies-heit und Anders-heit", oder "dieses Wechseln zwischen Dies-heit und Andersheit". *Sā gati avijjāya eva*, "dieses Wandeln, dieses Gehen ist nur eine Reise von Unwissenheit." *Taṇhā dutiyo puriso*, "Der Mann, dem Durst sein Zweiter (oder Gefährte) ist. *Dīgham addhāna saṃsāram*, "der lange Zeiten hindurch im *saṃsāra* wandelt". *Itthabhāvaññathābhāvam, saṃsāram*

away from the round which is a this-ness and an otherwise-ness", or "which is an alternation between a this-ness and an otherwise-ness". What is meant by it, is the transcendence of *saṃsāra*.

We saw above how the concept of a `here' arose with the birth of a whirlpool. In fact one's birth is at the same time the birth of a `here' or `this place'. And that is what is meant by *itthabhāva* in the two verses quoted above. *Itthabhāva* and *itthatta* both mean `this-ness'. In both verses this `this-ness' is coupled with an otherwise-ness, *aññathābhāva*. Here too we see a conflict between two things, this-ness and otherwise-ness. The cycle of *saṃsāra*, represented by birth and death, *jāti maraṇa saṃsāraṃ*, is equivalent to an alternation between this-ness and otherwise-ness, *itthabhāvaññathābhāva*. And as the first verse says, this recurrent alternation between this-ness and otherwise-ness is nothing but a journey of ignorance itself.

Though we have given so much significance to the two terms *itthabhāva* and *aññathābhāva*, the commentary to the *Sutta Nipāta* treats them lightly. It explains *itthabhāvaṃ* as *imaṃ manussabhāvaṃ*, which means "this state as a human being", and *aññathābhāvaṃ* as *ito avasesa aññanikāyabhāvaṃ*, "any state of being other than this".^[23] This explanation misses the deeper significance of the word *itthatta*.

In support of this we may refer to the *Pāṭikasutta* of the

nātivattati, "kann diesem Kreis, der eine Dies-heit und Anders-heit ist, nicht entfliehen", oder "diesem Wechseln zwischen Dies-heit und Andersheit". Diese Worte beziehen sich auf die Transzendenz von *saṃsāra*.

Weiter oben sahen wir, wie das Konzept von einem "hier" mit der Geburt des Strudels entstand. In der Tat ist die eigene Geburt zugleich auch die Geburt eines „Hier“, die Geburt von „diesem Ort“. Genau dies aber ist mit dem Begriff *itthabhāva* in den zuletzt zitierten zwei Strophen gemeint. *itthabhāva* und *itthatta* bedeuten beide "Dies-heit". In beiden Strophen ist die "Dies-heit" von einer "Anders-heit", *aññathābhāva*, begleitet. Auch hier sehen wir den Konflikt zwischen zwei Dingen, der Dies-heit und der Anders-heit. Der Kreis *saṃsāras*, repräsentiert durch Geburt und Tod *jāti maraṇa saṃsāraṃ*, entspricht dem Wechsel zwischen Dies-heit und Anders-heit, *itthabhāvaññathābhāva*. Und wie in der ersten Strophe angedeutet, handelt es sich bei diesem wiederholten Wechsel zwischen Dies-heit und Anders-heit um eine Reise der Unwissenheit selbst.

Obwohl wir der Bedeutung dieser zwei Begriffe *itthabhāva* und *aññathābhāva* soviel Wert beigemessen haben, behandelt sie der Kommentar zum *Sutta Nipāta* nebensächlich. Er erklärt *itthabhāvaṃ* als *imaṃ manussabhāvaṃ*, was soviel wie "dieses Menschendasein" bedeutet, und *aññathābhāvaṃ* als *ito avasesa aññanikāyabhāvaṃ*, "irgend ein anderes Dasein". Diese Erklärung verfehlt die tiefere Bedeutung des Wortes *itthatta*.

Um diese Behauptung zu stützen, können wir z.B. das

Dīgha Nikāya. There we are told that when the world system gets destroyed at the end of an aeon, some being or other gets reborn in an empty Brahma mansion, and after being there for a long time, thinks, out of a feeling of loneliness: *Aho vata aññepi sattā itthattaṃ āgaccheyyūṃ*.^[24] "How nice it would be if other beings also come to this state". In this context the word *itthatta* refers to the Brahma world and not the human world. From the point of view of the Brahmas, *itthatta* refers to the Brahma world and only for us here, it means the human world.

However this is just a narrow meaning of the word *itthatta*. When the reference is to the entire round of existence or *samsāra*, *itthatta* does not necessarily mean 'this human world'. The two terms have a generic sense, because they represent some basic principle. As in the case of a whirlpool, this-ness is to be seen together with an otherwise-ness. This illustrates the conflict characteristic of existence. Wherever a this-ness arises, a possibility for an otherwise-ness comes in. *Itthabhāva* and *aññathābhāva* go together.

Aniccatā, or impermanence, is very often explained with the help of the phrase *vipariṇāmaññathābhāva*.^[25] Now here too we have the word *aññathābhāva*. Here the word preceding it, gives a clue to its true significance. *Vipariṇāma* is quite suggestive of a process of evolution. Strictly speaking, *pariṇāma* is evolution, and *pariṇata* is the fully evolved or mature stage. The prefix *vi* stands for the anti-climax. The evolution is over, now it is becoming other. Ironically enough, this state of 'becoming-other' is

Pāṭikasutta des *Dīgha Nikāya* heranziehen. Hier wird berichtet, dass nach der Zerstörung eines Weltsystems am Ende eines Weltzeitalters eines der Wesen in einem leeren Brahmapalast wiedergeboren wird und dass es sich, nachdem viel Zeit vergangen ist, aus dem Gefühl der Einsamkeit heraus denkt: *Aho vata aññepi sattā itthattaṃ āgaccheyyūṃ*. "Wie schön wäre es doch, wenn noch andere Wesen in diesem Dasein ankämen". In diesem Zusammenhang steht das Wort *itthatta* für die Brahmawelt und nicht für die menschliche Daseinsform. Aus der Sicht der Brahmas bezieht sich *itthatta* auf die Brahmawelt und für uns hier bedeutet es eben die Menschenwelt.

Jedoch ist dies nur eine enge Bedeutung des Wortes *itthatta*. Wenn es sich auf den gesamten Daseinskreislauf *samsāra* bezieht, bedeutet *itthatta* nicht unbedingt „diese menschliche Welt“. Die beiden Begriffe haben einen generischen Sinn, da sie ein grundlegendes Prinzip vertreten. Wie im Falle eines Strudels, wird Dies-heit zusammen mit einer Anders-heit wahrgenommen. Dies veranschaulicht das Kennzeichen des Konflikts allen Daseins. Wo auch immer eine Dies-heit auftritt, entsteht auch eine Möglichkeit für eine Anders-heit. *Itthabhāva* und *aññathābhāva* gehören zusammen.

Aniccatā, oder Vergänglichkeit, wird sehr oft mit dem Ausdruck *vipariṇāmaññathābhāva* erklärt. Auch hier treffen wir das Wort *aññathābhāva* an. An dieser Stelle gibt das Wort, das diesem Begriff vorausgeht, einen Hinweis zu seiner wahren Bedeutung. *Vipariṇāma* bezieht sich eindeutig auf den Vorgang der Entfaltung. Genauer gesagt, bedeutet *pariṇāma* Entfaltung, und *pariṇata* ist dann ein voll entfalteter oder reifer Zustand. Die Vorsilbe *vi* steht für den Anti-Höhepunkt. Die Entfaltung ist

known as otherwise-ness, *aññathābhāva*. And so this twin, *itthabhāva* and *aññathābhāva*, tell us the nature of the world. Between them, they explain for us the law of impermanence.

In the Section-of-the-Threes in the *Anguttara Nikāya* the three characteristics of a *saṅkhata* are explained in this order: *Uppādo paññāyati, vayo paññāyati, t̥hitassa aññathattaṃ paññāyati*,^[26] "an arising is manifest, a passing away is manifest and an otherwise-ness in the persisting is manifest."

This implies that the persistence is only apparent and that is why it is mentioned last. There is an otherwise-ness even in this apparently persistent. But later scholars preferred to speak of three stages as *uppāda, t̥hiti, bhaṅga*,^[27] "arising, persistence and breaking up". However the law of impermanence could be sufficiently understood even with the help of two words, *itthabhāva* and *aññathābhāva*, this-ness and otherwise-ness. Very often we find the Buddha summing up the law of impermanence in the two words *samudaya* and *vaya*, "arising" and "passing away".^[28]

There is an apparent contradiction in the phrase *t̥hitassa aññathatta*, but it reminds us of the fact that what the world takes as static or persisting is actually not so. The so-called 'static' is from beginning to end an otherwise-ness. Now if we are to relate this to the two links *jāti* and *jarāmaṇaṃ* in *paṭicca samuppāda*, we may say that as soon as one is born the

vorüber, nun wird es anders. Ironischerweise wird dieser Zustand des "Anders-werdens" als "Anders-sein" *aññathābhāva* bezeichnet. Und so berichten uns diese Zwillinge, *itthabhāva* und *aññathābhāva*, von der Natur der Welt. Zwischen Ihnen, da erklären sie für uns das Gesetz der Vergänglichkeit.

Im Dreier Kapitel des *Anguttara Nikāya* werden die drei Charakteristika eines *saṅkhata* in dieser Reihenfolge erklärt: *Uppādo paññāyati, vayo paññāyati, t̥hitassa aññathattaṃ paññāyati*, "ein Erscheinen lässt sich wahrnehmen, ein Entschwinden lässt sich wahrnehmen und eine Anders-heit des Bestehenden lässt sich wahrnehmen".

Dies impliziert, dass nur das Bestehende offenbar ist und darum wird es zuletzt genannt. Auch in diesem Bestehenden existiert eine Anders-heit. Allerdings zogen es spätere Scholastiker vor von drei Zuständen als *uppāda, t̥hiti, bhaṅga* „Entstehen, Bestehen, Zerschlagen“ zu sprechen. Das Gesetz der Vergänglichkeit kann jedoch bereits vollständig mit der Hilfe der zwei Worte *itthabhāva* und *aññathābhāva*, der Dies-heit und Anders-heit verstanden werden. Sehr oft treffen wir auf Stellen, wo der Buddha das Gesetz der Vergänglichkeit mit den beiden Worten *samudaya* und *vaya*, "Entstehen" und "Entschwinden" zusammenfasst.

Im Ausdruck *t̥hitassa aññathatta* ist scheinbar ein Widerspruch, aber er erinnert uns daran, *dass* die Welt Dinge für statisch oder andauernd hält, die in Wirklichkeit alles andere als beharrend sind. Das sogenannte „Statische“ ist vom Anfang zum Ende eine "Anders-heit". Wenn wir dies nun auf die beiden Glieder *jāti* und *jarāmaṇaṃ* im *paṭicca samuppāda* beziehen, so können

process of otherwise-ness sets in. Wherever there is birth, there is death. One of the traditional *Pāli* verses on the reflections on death has the following meaningful lines:

Uppattiyā sahevedam, maraṇam āgataṃ sadā, ^[29] "always death has come, even with the birth itself." Just as in a conjoined pair, when one is drawn the other follows, even so when birth is drawn in, decay-and-death follow as a matter of course.

Before the advent of the Buddha, the world believed in the possibility of a birth devoid of decay-and-death. It believed in a form of existence devoid of grasping. Because of its ignorance of the pair-wise relatedness of this-to-that, *idappaccayatā*, it went on with its deluded search. And that was the reason for all the conflict in the world.

According to the teaching of the Buddha, the concept of birth is equivalent to the concept of a 'here'. As a matter of fact, this birth of a 'here' is like the first peg driven for the measurement of a world. Because of the pair-wise relationship, the very first 'birthday-present' that one gets as soon as one is born, is - **death**. The inevitable death that he is entitled to. This way we can understand the deeper significance of the two words *ittha-bhāva* and *aññathābhāva*, this-ness and otherwise-ness.

We have to say the same thing with regard to the whirlpool. Apparently it has the power to control, to hold sway. Seen from a distance, the whirlpool is a centre of activity with some controlling power. Now, one of the basic meanings of the

wir sagen, *dass* der Prozess des Anders-seins einsetzt, sobald man geboren wird. Wo immer es Geburt gibt, da gibt es auch Tod. Eine traditioneller *Pāli* Vers über die Reflektion des Todes enthält folgende bedeutsame Zeile:

Uppattiyā sahevedam, maraṇam āgataṃ sadā, "Immer schon kam Tod stets mit der Geburt zusammen". So wie ein verbundenes Paar: wird einer gezogen, so folgt der andere – genauso folgen Altern und Sterben ganz selbstverständlich, wenn Geburt gezogen wird.

Vor dem Erscheinen des Buddha glaubte die Welt an die Möglichkeit einer Geburt ohne Altern und Sterben. Sie glaubte an eine Daseinsform ohne Anhaften. Wegen ihrer Unwissenheit in Bezug auf das paarweise Verhältnis zwischen Diesem-und-Jenem, *idappaccayatā*, führte sie ihre verblendete Suche fort. Und dies war die Ursache für alle Konflikte in der Welt.

Gemäß der Lehre des Buddha ist das Konzept von Geburt mit dem Konzept eines "Hier" äquivalent. In der Tat ist die Geburt eines „Hier“ wie der erste zum Abstecken, zum Messen der Welt eingestoßene Pfahl. Aufgrund des paarweisen Verhältnisses ist das allererste "Geburtstags-Geschenk" dass man als Geborener erhält – **der Tod**. Der unausweichliche Tod, der einem zugestanden wird. Auf diese Art und Weise können wir die tiefere Bedeutung der Worte *itthabhāva* und *aññathābhāva*, von Dies-heit und Anders-heit verstehen.

Das gleiche müssen wir über den Wasserstrudel sagen. Er hat ganz offensichtlich die Kraft zu kontrollieren oder Macht auszuüben. Aus der Entfernung betrachtet, ist der Wasserstrudel das Zentrum von Aktivität mit einer kontrollierenden

concept of self is the ability to control, to hold sway. And a whirlpool too, as seen from a distance, seems to have this ability. Just as it appears automatic, so also it seems to have some power to control.

But on deeper analysis it reveals its **not-self** nature. What we have here is simply the conflict between the main stream and a run-away current. It is the outcome of the conflict between two forces and not the work of just one force. It is a case of relatedness of this-to-that, *idappaccayatā*. As one verse in the *Bālavagga* of the *Dhammapada* puts it:

Attā hi attano natthi, ^[30]
"even oneself is not one's own."

So even a whirlpool is not its own, there is nothing really automatic about it. This then is the *dukkha*, the suffering, the conflict, the unsatisfactoriness. What the world holds on to as existence is just a process of otherness, as the Buddha vividly portrays for us in the following verses of the *Nandavagga* of the *Udāna*.

*Ayaṃ loko santāpajāto, phassapareto
rogam vadati attato,
yena yena hi maññati,
tato taṃ hoti aññathā.*

Aññathābhāvī bhavasatto loko,

Kraft. Nun ist eines der grundlegenden Attribute des Begriffs vom „Selbst“ die Fähigkeit zu kontrollieren und Macht auszuüben. Und auch ein Wasserstrudel scheint von weitem diese Fähigkeit zu besitzen. Genauso wie er automatisch abzulaufen scheint, so mutet man ihm auch irgendeine Kraft der Kontrolle zu.

Aber nach tieferer Analyse offenbart er seine **nicht-Selbst** Natur. Hier liegt einfach ein Konflikt zwischen dem Hauptstrom und einer verirrtten Strömung vor. Der Strudel ist das Ergebnis des Konflikts zwischen zwei Kräften und nicht der Arbeit nur einer Kraft. Ein Fall von Abhängigkeit von „Diesem-zu-Jenem“ oder *idappaccayatā*. Ein Vers im *Bālavagga* des *Dhammapada* drückt dies wie folgt aus:

Atta hi attano natthi,
"selbst das Selbst gehört einem nicht."

So gehört auch der Wasserstrudel nicht sich selbst, an ihm ist nichts automatisch oder selbstständig. Dies also ist *dukkha*, das Leiden, der Konflikt, die Unzufriedenheit. Woran sich die Welt als Dasein klammert ist lediglich ein Prozess der Andersheit, wie der Buddha uns eindringlich in den folgenden Versen des *Nandavagga* im *Udana* schildert:

*Ayaṃ loko santāpajāto, phassapareto
rogam vadati attato,
yena yena hi maññati,
tato taṃ hoti aññathā.*

Aññathābhāvī bhavasatto loko,

*bhavapareto bhavam evābhinandati,
yad'abhinandati taṃ bhayaṃ,
yassa bhāyati taṃ dukkhaṃ,
bhava vipphānāya kho panidaṃ brahmacariyaṃ vussati.* ^[31]

"This anguished world, fully given to contact,
Speaks of a disease as self.
In whatever terms it conceives of,
Even thereby it turns otherwise.

The world, attached to becoming,
Given fully to becoming,
Though becoming otherwise,
Yet delights in becoming.
What it delights in is a fear
What it fears from is a suffering.
But then this holy life
is lived for the abandoning of that very becoming."

Just a few lines - but how deep they go! The world is in anguish and is enslaved by contact. What it calls self is nothing but a disease. *Maññati* is a word of deeper significance. *Maññānā* is conceiving under the influence of craving, conceit and views. Whatever becomes an object of that conceiving, by that very conception it becomes otherwise. That is to say that an opportunity arises for an otherwise-ness, even as 'death' has come together with 'birth'.

So conceiving, or conception, is itself the reason for other-

*bhavapareto bhavam evābhinandati,
yad'abhinandati taṃ bhayaṃ,
yassa bhāyati taṃ dukkhaṃ,
bhava vipphānāya kho panidaṃ brahmacariyaṃ vussati.*

"Diese gequälte Welt, völlig der Berührung hingegeben,
Was sie als Selbst ansieht, ist eine Krankheit.
Was auch immer sie erdenkt,
Allein schon dadurch wird es anders.

Die Welt, am Werden anhaftend,
völlig dem Werden hingegeben
Obwohl anders-werdend
Erfreut sich dennoch am Werden.
Woran sie sich erfreut ist Furcht.
Wovor man Angst hat das ist Leiden.
Aber dieses heilige Leben
Wird um das Aufgeben eben jenes Werdens geführt."

Nur ein paar Zeilen – aber wie tief reichen sie! Die Welt ist von Berührung versklavt und gequält. Was sie Selbst nennt, ist nichts weiter als eine Krankheit. *Maññati* ist ein Wort mit tieferer Bedeutung. *Maññana* ist das Wahrnehmen unter dem Einfluss von Verlangen, Dünkel und Ansichten. Was immer zum Objekt einer solchen Wahrnehmung wird, wird bei diesem Wahrnehmen selbst bereits anders, d.h. dass eine Möglichkeit für eine Anders-heit entstanden ist, so wie „Tod“ zusammen mit „Geburt“ erschienen ist.

So ist also Wahrnehmung oder Wahrnehmen selbst der Grund

wise-ness. Before a `thing' becomes `otherwise', it has to become a `thing'. And it becomes a `thing' only when attention is focussed on it under the influence of craving, conceit and views and it is separated from the whole world and grasped as a `thing'. And that is why it is said:

*Yaṃ yañhi lokasmim upādiyanti,
teneva Māro anveti jantum.* ^[32]

"Whatever one grasps in the world,
By that itself *Māra* pursues a being."

The world is attached to becoming and is fully given to becoming. Therefore its very nature is otherwise-ness, *aññathābhāvī*. And then the Buddha declares the inevitable outcome of this contradictory position: *yad abhinandati taṃ bhayaṃ*, whatever one delights in, that is a fear, that is a danger. What one delights in, is `becoming' and that is a source of fear. And *yassa bhāyati taṃ dukkhaṃ*, what one fears, or is afraid of, that is suffering. And of what is one afraid? One is afraid of the otherwise-ness of the thing that one holds on to as existing. So the otherwise-ness is the suffering and the thing grasped is a source of fear.

For instance, when one is walking through a town with one's pockets full of gems, one is afraid because of the valuables in one's pockets. Even so, the existence that one delights in is a source of fear. What one fears is change or otherwise-ness, and that is suffering. Therefore it is that this holy life is lived for

für Anders-heit. Bevor ein „Ding“ „anders“ wird, muss es zuerst ein „Ding“ werden. Und es wird nur dann ein „Ding“, wenn die Aufmerksamkeit unter dem Einfluss von Verlangen, Dünkel und Ansichten darauf fokussiert wird und es von der ganzen Welt getrennt und als ein „Ding“ aufgegriffen wird. Und darum wurde gesagt:

*Yaṃ yañhi lokasmim upādiyanti,
teneva Māro anveti jantum.*

"Was immer man in der Welt aufgreift,
Dabei selbst wird ein Wesen von *Māra* verfolgt".

Die Welt ist dem Werden völlig hingegen und tendiert zum Werden. Daher ist die ihr eigene Natur das Anders-sein, *aññathābhāvī*. Und dann erklärt der Buddha das unausweichbare Ergebnis dieser widersprüchlichen Position: *yad abhinandati taṃ bhayaṃ*, woran auch immer man sich erfreut, das ist eine Furcht, das ist eine Gefahr. Woran man sich erfreut, das ist „Werden“ und das ist eine Quelle von Furcht. Und *yassa bhāyati taṃ dukkhaṃ*, was man fürchtet, oder wovor man Angst hat, das ist Leiden. Und wovor fürchtet man sich? Man fürchtet sich vor dem Anders-sein des Dinges, an dem man sich als existierend festhält. So ist die Anders-heit das Leiden und das ergriffene Ding eine Quelle der Furcht.

Wenn man zum Beispiel durch die Stadt wandert, mit Hosentaschen voller Edelsteinen, so fürchtet man sich, denn man trägt seine Wertsachen in den Hosentaschen. So ist auch das Dasein, an dem man sich erfreut, die Quelle der Furcht. Wovor man sich fürchtet ist eine Veränderung oder eine

the abandonment of that very becoming or existence.

So from this quotation it becomes clear that the nature of existence is `otherwise-ness'. It is the insight into this nature that is basic in the understanding of *idappaccayatā*. What is known as the arising of the *Dhamma*-eye is the understanding of this predicament in worldly existence. But that *Dhamma*-eye arises together with a solution for this predicament:

*Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ.* [33]

"Whatever is of a nature to arise,
all that is of a nature to cease".

As far as the arising aspect is concerned, this whirlpool is formed due to the grasping through craving, conceit and views. Once this *samsāric* whirlpool is formed, it keeps on attracting all that is in the world, all that is within its reach, in the form of craving and grasping. But there is a cessation to this process. It is possible to make it cease. Why? Because it is something arisen due to causes and conditions. Because it is a process based on two things, without a self to hold sway. That is why we have mentioned at the very outset that everything is impermanent, prepared and dependently arisen, *aniccam, saṅkhatam, paṭicca samuppannam*.

Anders-heit und das bedeutet Leiden. Daher wird das heilige Leben um der Aufgabe des Werdens, des Daseins willen geführt.

Aus diesem Zitat also wurde ersichtlich, *dass* die Natur der Existenz dieses "anders-sein" ist. Es ist die Einsicht in diese Natur, die fundamental für das Verstehen von *idappaccayatā* ist. Was als Entstehen des "Auges der Lehre" bezeichnet wird, ist das Verstehen dieser Zwickmühle menschlicher Existenz. Aber dieses *Dhamma*-Auge erscheint zusammen mit der Lösung für diese Zwickmühle:

*Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ.*

"Was irgend auch entstanden ist,
muss alles wieder untergehen".

Was den Aspekt des Entstehens anbelangt, so wird dieser Strudel durch das Ergreifen mit Verlangen, Dünkel und Ansichten gebildet. Sobald dieser *samsārische* Strudel gebildet worden ist, zieht er alles, was es in der Welt gibt, in Form von Verlangen und Ergreifen an; alles was in seiner Reichweite liegt. Aber es gibt auch ein Aufhören dieses Vorgangs. Es ist möglich diesen Strudel aufzulösen. Warum? Weil er etwas ist, *dass* aufgrund von Ursachen und Bedingungen entstanden ist. Weil es ein Prozess ist, der auf zwei Dingen basiert, ohne ein Selbst, das Macht ausübt. Darum haben wir ganz zu Beginn erwähnt, dass alles vergänglich, bereitet und abhängig voneinander entstanden ist, *aniccam, saṅkhatam, paṭicca samuppannam*.

Everyone of the twelve links in the formula, including ignorance, is dependently arisen. They are all arisen due to causes and conditions, they are not permanent, *aniccam*. They are only made up or prepared, *saṅkhatam*. The word *saṅkhatam* is explained in various ways. But in short it means something that is made up, prepared, or concocted by way of intention. *Paṭicca samuppannaṃ* means conditionally arisen and therefore it is of a nature to get destroyed, *khayadhamma*. It is of a nature to pass away, *vayadhamma*. It is of a nature to fade away, *virāgadhamma*. It is of a nature to cease, *nirodhadhamma*.

It seems that even the colour or shade of decay-and-death can fade away and that is why we have pointed out their relevance to the question of concepts. This nature of fading away is understood by one who has had an insight into the law of arising and cessation.

Samsāra is a whirlpool as far as the ordinary beings caught up in it are concerned. Now what about the *Arahants*? How is the idea of this whirlpool presented in the case of the *Arahants*? It is simply said that for them there is no whirling round for there to be a designation: *vaṭṭaṃ tesam natthi paññāpanāya*.^[34] So in their case, there is no whirling round to justify a designation.

This, then, is something deeper than the whirlpool itself. The whirlpool can be pointed out because of its activity. But not so

Jedes der zwölf Glieder in der Formel, Unwissenheit eingeschlossen, ist bedingt entstanden. Sie sind alle aufgrund von Ursachen und Bedingungen entstanden, sind nicht dauernd, *aniccam*. Sie sind nur zusammengesetzt oder (vor)bereitet, *saṅkhatam*. Das Wort *saṅkhatam* kann auf verschiedene Art und Weise erklärt werden. Kurz gefasst bezieht es sich auf etwas das mittels Absicht zusammengesetzt, bereitet, ausgeheckt ist. *Paṭicca samuppannaṃ* bedeutet bedingt entstanden und daher von Natur aus der Zerstörung unterworfen, *khayadhamma*. Es ist von Natur aus dem Entschwinden unterworfen, *vayadhamma*. Dem Verblässen, *virāgadhamma* und der Auflösung unterworfen, *nirodhadhamma*.

Es scheint also, dass selbst die Farbe oder Schattierung von Altern und Tod verblässen kann und darum haben wir ihre Relevanz zur Frage der Konzepte ins Spiel gebracht. Diese Natur des Verblässens wird von jemandem verstanden, der eine Einsicht in das Gesetz des Entstehens und Vergehens hatte.

Samsāra ist ein Strudel, wenn es um die gewöhnlichen Wesen geht, die darin gefangen sind. Wie verhält es sich nun aber mit den Heiligen, den *arahants*? Wie muss man sich die Idee vom Strudel im Fall der Heiligen vorstellen? Für sie besteht schlicht und einfach kein wirbelnder Kreis, der eine Kennzeichnung liefern könnte: *vaṭṭaṃ tesam natthi paññāpanāya*. In ihrem Fall also gibt es keine wirbelnde Runde, die eine Kennzeichnung verdient.

Dies ist daher etwas tieferes als der Strudel selbst. Auf den Wirbel kann aufgrund seiner Aktivität hingewiesen werden,

easily the emancipated ones and that is why there is so much controversy regarding the nature of the *Tathāgatha*. The image of the whirlpool in its relation to the emancipated ones is beautifully presented in the following verse from the *Cūlavagga* of the *Udāna*:

*Acchecchi vaṭṭaṃ byagā nirāsaṃ,
visukkhā saritā na sandati,
chinnam vaṭṭaṃ na vattati,
es' ev' anto dukkhassa.* ^[35]

"He has cut off the whirlpool
And reached desirelessness,
The stream dried up now no longer flows.
The whirlpool cut off whirls no more.
This, even this, is suffering's end."

What has the *Arahant* done? He has cut off the whirlpool. He has breached it and has reached the desireless state. The stream of craving is dried up and flows no more. The whirlpool cut off at the root no more whirls. And this is the end of suffering. The cutting off of the whirlpool is the realization of cessation, which is *Arahant*-hood.

It is because of the accent on the arising aspect that the current tries to move against the main stream. When that attempt is given up, the rest happens as a matter of course. This idea is even more clearly brought out by the following two verses in the *Sagāthavagga* of the *Samyutta Nikāya*. They are in the form of a dialogue between a deity and the Buddha. The deity asks:

dadurch lässt er sich ausmachen. Aber im Falle der Befreiten ist dies nicht so einfach – daher auch die vielen Kontroversen über die Natur des Namens *Tathāgatha*. Das Bild des Strudels in seiner Beziehung zu den Befreiten ist wunderschön in den folgenden Versen des *Cūlavagga* im *Udāna* dargestellt:

*Acchecchi vaṭṭaṃ byagā nirāsaṃ,
visukkhā saritā na sandati,
chinnam vaṭṭaṃ na vattati,
es' ev' anto dukkhassa.*

"Er hat den Strudel abgeschnitten
Und die Wunschlosigkeit erreicht,
Der ausgetrocknete Strom fließt nicht länger.
Der abgeschnittene Strudel wirbelt nicht mehr.
Dies also ist des Leidens Ende."

Was hat der *Heilige* getan? Er hat den Strudel abgeschnitten. Er hat ihn gebrochen und den wunschlosen Zustand erreicht. Der Strom des Durstes ist vertrocknet und fließt nicht mehr. Der Strudel, an der Wurzel abgetrennt, wirbelt nicht mehr. Und dies ist das Ende des Leidens. Das Abschneiden des Strudels ist das Verwirklichen der Auflösung, die *arahant*-schaft.

Weil die Betonung auf dem Aspekt des Entstehens liegt, versucht die Strömung sich gegen den Strom zu bewegen. Wenn dieser Versuch aufgegeben wird, dann passiert der Rest von ganz allein. Diese Idee wird in den folgenden zwei Strophen des *Sagāthavagga* im *Samyutta Nikāya* noch deutlicher ausgedrückt. Sie bilden einen Dialog der zwischen einer Gottheit und dem Buddha stattfindet. Die Gottheit fragt:

*Kuto sarā nivattanti,
kattha vaṭṭaṃ na vattati,
kattha nāmañca rūpañca
asesaṃ uparujjhat?* ^[36]

"From where do currents turn back,
Where whirls no more the whirlpool,
Where is it that name-and-form
Is held in check in a way complete?"

The Buddha gives the answer in the following verse:

*Yattha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati,
ato sarā nivattanti,
ettha vaṭṭaṃ na vattati,
ettha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati.*

"Where earth and water, fire and wind no footing find,
From there it is that currents turn back.
There the whirlpool whirls no more
And there it is that name-and-form
Is held in check in a way complete."

The reference here is to *Nibbāna*. Whether it is called *sabbasaṅkhārasamatha*, the stilling of all preparations, or *asaṅkhata-dhātu*, the unprepared element, it means the state of cessation. And when the *Arahant's* mind is in that state, the four elements, which are like ghosts, do not haunt him. They do not get a `foot-

*Kuto sarā nivattanti,
kattha vaṭṭaṃ na vattati,
kattha nāmañca rūpañca
asesaṃ uparujjhat?*

"Von wo kommen die Strömungen zurück,
Wo wirbelt der Strudel nicht mehr,
Wo wird Name und Form
in vollkommener Weise beherrscht (angehalten)?"

Und der Buddha antwortet mit der folgenden Strophe:

*Yattha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati,
ato sarā nivattanti,
ettha vaṭṭaṃ na vattati,
ettha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati. (*1)*

"Wo Erde und Wasser, Feuer und Wind keinen Fuß fassen,
Von dort kehrt keine Strömung zurück.
Dort wirbelt der Strudel nicht mehr
Und dort wird Name und Form
in vollkommener Weise beherrscht (angehalten)."

Diese Stelle bezieht sich auf *Nibbāna*. Ob es als *sabbasaṅkhārasamatha* bezeichnet wird, als Stillung aller Vorbereitungen, oder *asaṅkhata-dhātu*, das Ungeschaffene Element, so bedeutet es stets einen Zustand der Auflösung. Und wenn der Geist des *Arahants* sich in diesem Zustand befindet, so können

ing' in that consciousness. When they fade away, due to detachment, those currents do not flow and the whirlpool whirls no more. Name and form are fully held in check there.

Now as far as the meaning of *rūpa* in *nāma-rūpa* in this reference is concerned, its definition as *cattāri ca mahābhūtāni, cattunnañca mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ* is quite significant. ^[37] It draws attention to the fact that the four great primaries underlie the concept of form. This is something unique, since before the advent of the Buddha the world thought that in order to get away from *rūpa* one has to grasp *arūpa*. But the irony of the situation is that, even in *arūpa*, *rūpa* is implicit in a subtle form. Or in other words, *arūpa* takes *rūpa* for granted.

Supposing someone, walking in the darkness of the night, has a hallucination of a devil and runs away to escape from it. He thinks he is running away from the devil, but he is taking the devil with him. The devil is in his mind, it is something imagined. Similarly, until the Buddha came into the scene, the worldlings grasped *arūpa* in order to get away from *rūpa*. But because of the dichotomy between *rūpa* and *arūpa*, even when they swung as far as the highest formless realms, they were still in bondage to *sañkhāras*, or preparations. As soon as the momentum of their swing of *sañkhāras* got fully spent, they swung back to *rūpa*. So here too we see the question of duality and dichotomy.

ihn die vier Elemente, die wie Geister sind, nicht heimsuchen. Sie erlangen keinen „Halt“ in seinem Bewusstsein. Wenn sie – wegen des Loslassens – dahinschwanden, dann fließen jene Strömungen nicht mehr und der Strudel hört auf zu wirbeln. Name und Form kommen darin vollständig zur Ruhe.

Was die Bedeutung von *rūpa* in *nāma-rūpa* an dieser Stelle betrifft, so ist seine Definition als *cattāri ca mahābhūtāni, cattunnañca mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ* sehr aussagekräftig. Es weist darauf hin, dass die vier großen Elemente dem Konzept von Form zugrunde liegen. Das ist einmalig, da vor dem Erscheinen des Buddha die Welt der Auffassung war, dass man, wenn man sich von *rūpa* entfernen wollte, *arūpa* aufzugreifen hätte. Die Ironie liegt allerdings darin, dass selbst mit *arūpa*, *rūpa* in subtiler Form impliziert ist. In anderen Worten: *arūpa* setzt *rūpa* als gegeben voraus.

Nehmen wir einmal an, jemand, der in der Dunkelheit der Nacht spazieren ginge, würde sich einbilden er sähe einen Dämon und vor Schreck davonlaufen, um ihm zu entkommen. Er denkt, dass er dem Dämon davonläuft, aber stattdessen nimmt er den Dämon mit sich mit. Dieser Dämon ist in seinem Geist, er ist etwas eingebildetes. Genauso ergriffen die Weltlinge, bevor der Buddha erschien, *arūpa* um vor *rūpa* zu fliehen. Aber aufgrund der Dichotomie (*2) zwischen *rūpa* und *arūpa*, waren sie selbst wenn sie sich in die höchsten formlosen Daseinsgefilde schwangen immer noch in der Fessel der *sañkhāras*, oder Vorbereitungen. Sobald aber der Impuls ihres Schwunges an *sañkhāras* völlig verbraucht war, fielen sie zurück zu *rūpa*. Auch hier sehen wir die Frage von Dualität und Dichotomie (Zwiespalt) wiederkehren.

This sermon has served its purpose if it has drawn attention to the importance of the questions of duality, dichotomy and the relatedness of this to that, *idappaccayatā*. So this is enough for today.

Dieser Vortrag hat seinen Sinn erfüllt, wenn er die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit von Dualität und Dichotomie sowie die Abhängigkeit von diesem zu jenem *idappaccayatā* lenken konnte. Dies soll für heute genug gewesen sein.

[1]	M I 436,	<i>MahāMālunkyasutta</i>	-	M 64	Der Sohn der Malunkya II
[2]	D II 93,	<i>MahāParinibbānasutta</i>	-	D 16	Zur Erlöschung
[3]	D I 203,	<i>Poṭṭhapādasutta</i>	-	D 9	Poṭṭhapādo
[4]	D I 177,	<i>Kassapasīhanādasutta</i>	-	D 8	Der Löwenruf
[5]	S I 33,	<i>Accharāsutta</i>	-	S 1, 46	Die Accharās
[6]	It 53,	<i>Indriyasutta</i>			
[7]	<i>Peṭ 188</i>				
[8]	D I 110,	<i>Ambaṭṭhasutta</i>	-	D 3	Über Ambattha
[9]	Sn 231,	<i>Ratanasutta</i>	-	Sn II,1; 231	Die Juwelen
[10]	Dhp 383,	<i>Brāhmaṇavagga</i>			
[11]	S I 54,	<i>Kakudhosutta</i>	-	S 2, 18	Kakudha
[12]	S IV 372	<i>Dīpasuttāni</i>	-	S 43, 40	Das Eiland
[13]	Sn 1092,	<i>Kappamāṇavapucchā</i>			
[14]	M I 167,	<i>Ariyapariyesanasutta</i>	-	M 26	Das Heilige Ziel
[15]	M III 63,	<i>Bahudhātukasutta</i> , and Ud 1, the <i>Bodhisuttas</i>	-	M 115	Vielheit der Arten (Zumwinkel: Viele Arten von Elementen)
[16]	S II 25,	<i>Paccayasutta</i>	-	S 12, 1	Die Verkündigung
[17]	Spk II 40				
[18]	D II 63,	<i>MahāNidānasutta</i>	-	D 15	
[19]	M I 487,	<i>Aggivacchagottasutta</i>	-	M 72	Vachagotto II – (An Vachagotto über das Feuer)
[20]	S I 13,	<i>Jaṭāsutta</i>	-	S 1, 23	Knoten
[21]	Sn 729,	<i>Dvayatānupassanāsutta</i>	-	Sn 3,12; 732	Die Betrachtung der Zweiheit
[22]	Sn 740,	<i>Dvayatānupassanāsutta</i>	-	Sn 3,12; 743	Die Betrachtung der Zweiheit

[23]	Pj II 505				
[24]	D III 29,	<i>Pāṭikasutta</i>	-	D 24	Pātikaputto
[25]	E.g. at M II 110,	<i>Piyajātikasutta</i>			
[26]	A I 152,	<i>Saṅkhatalakkhaṇasutta</i>	-	A 3, 47- 3, 48	Das Gestaltete und das Ungestaltete
[27]	E.g. at Ps IV 88				
[28]	E.g. at M I 56,	<i>Satipaṭṭhānasutta</i>	-	M 10	Die Pfeiler der Achtsamkeit
[29]	This is found in the set of verses on <i>marāṇasati</i> among the <i>caturārakkhā-gāthā</i> (four protective <i>kamaṭṭhānas</i>) in standard <i>Paritta</i> books				
[30]	Dhp 62,	<i>Bālavagga</i>			
[31]	Ud 32,	<i>Lokasutta</i>	-	Ud III, 10	Die Welt
[32]	Sn 1103,	<i>Bhadrāvudhamāṇavapucchā</i>			
[33]	S V 423,	<i>Dhammacakkapavattanasutta</i>	-	S 56, 11	Vom Vollendeten Gesprochenes (In-Gang-Setzung des Rades der Lehre)
[34]	M I 141,	<i>Alagaddūpamasutta</i>	-	M 22	Das Gleichnis von der Schlange
[35]	Ud 75,	<i>DutiyaLakuṇḍakabhaddiyasutta</i>			
[36]	S I 15,	<i>Sarasutta</i>	-	S 1, 27	Die Fluten
[37]	M I 53,	<i>Sammādiṭṭhisutta</i>	-	M 9	Rechte Anschauung

Ergänzung der Übersetzerin:

[*1] pp. of uparujjhati = gestoppt, aufgelöst, angehalten, verhindert [stopped or ceased. (pp. of uparundhati), kept in check; stopped or hinder]

[*2] Dichotomie = Di-cho-to'mie, die; -, -n 1. Zerteilung, Untergliederung nach zwei Gesichtspunkten 2. Unterteilung eines Oberbegriffs in zwei gegensätzliche Unterbegriffe 3. PHYSIK Zweiwertigkeit physikalischer Größen 4. BOTANIK gabelartige Verzweigung 5. Phase, Stellung der inneren Planeten zur Erde, bei der nur die halbvolle Planetenscheibe zu sehen ist [Langenscheidt]

Nibbāna Sermon 3

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.* ^[1]

"This is peaceful, this is excellent, namely the stilling of all preparations, the relinquishment of all assets, the destruction of craving, detachment, cessation, extinction".

With the permission of the Most Venerable Great Preceptor and the assembly of the venerable meditative monks.

Today we have before us the third sermon on *Nibbāna*.

The other day, with the help of the simile of a whirlpool, we attempted an explanation of the terms *saṃsāra* on the one hand, and *Nibbāna* on the other, that is to say 'going round', or *saṃsaraṇa*, and 'going out', or *nissaraṇa*.^[2] We also cited *suttas* to illustrate both the arising (*samudaya*) and cessation (*nirodha*) aspects of the law of dependent arising.

Die Nibbāna Vorträge des Ehr. Nānananda Bhikkhu

Übersetzung: 1. Teil - Lennart Lopin

Übersetzung: 2. Teil - Bärbel Roloff

[geringfügige Veränderungen: S. Poppenberg]

3. Nibbāna Vortrag

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*

"Dies ist friedlich, dies ist erhaben, nämlich das Zur-Ruhe-Kommen aller Gestaltungen (Vorbereitungen), die Aufgabe aller Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entreizung, die Loslösung, das Verlöschen."

Mit der Erlaubnis des höchstehrwürdigen Abtes und der Versammlung der ehrwürdigen meditativen Mönche.

Heute beginnen wir mit dem dritten Vortrag über *Nibbāna*.

Beim letzten Mal haben wir den Versuch unternommen, die Ausdrücke *saṃsāra* auf der einen Seite und *Nibbāna* auf der anderen anhand des Gleichnisses vom Wasserstrudel zu erklären, mit anderen Worten das 'herumgehen' oder *saṃsaraṇa*, und das 'ausgehen' oder *nissaraṇa*. Ferner führten wir Lehrreden an, um sowohl den Entstehens- (*samudaya*) wie auch den Vergehensaspekt - (*nirodha*) des Gesetzes der

As regards this whirlpool, to show a parallel development with the links of the law of dependent arising, by way of a sustained simile, we may say that the ignorance in presuming that it is possible to go against the main stream of the three signata - impermanence, suffering and not-self - is the place of its origin. That heap of preparations impelled by ignorance, which takes the current forward, may be regarded as *saṅkhāras*. And where the current in its progress clashes with the main stream to become a whirlpool, that pushing forward against the main stream is *viññāṇa* or consciousness.

The outcome of the clash is *nāma-rūpa*, or name-and-form, with its formal name and nominal form. That link in the formula of dependent arising called *saḷāyatana*, or six sense-bases, could be regarded as the outgrowth of this name-and-form. We can understand that link, too, in relation to the simile of the whirlpool. As the whirlpool goes on for a long time, an abyss is formed, the functioning of which could be compared to the six sense-bases.

As a matter of fact, bodily pains are comparable to an abyss. In a certain *sutta* in the *Samyutta Nikāya* the Buddha says:

Bedingten Entstehung zu verdeutlichen.

Mit Hinblick auf den "Wasserstrudel" können wir eine ähnliche Entwicklung auch für die anderen Glieder des Gesetzes der Bedingten Entstehung in eben diesem Gleichnis darstellen: So können wir: sagen, dass die Verblendung gerade darin besteht zu glauben, dass es möglich sei, gegen den Hauptstrom der drei Merkmale von Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst anzugehen - dies ist auch der Ausgangspunkt der Kette. Jene Menge von Gestaltungen, die von der Unwissenheit hervor-gebracht wurden und den Strom vorantreiben, können als *saṅkhāras* bezeichnet werden. Und da, wo diese Strömung in ihrem Verlauf mit dem Hauptstrom kollidiert, um zum Wirbel zu werden, dieses Vorantreiben gegen den Hauptstrom ist *viññāṇa* oder Bewusstsein.

Das Resultat aus diesem Zusammenstoß ist *nāma-rūpa*, oder Name-und-Form, mit seinen formhaften Namen und seiner nominalen Form. Das Glied in der Kette Bedingter Entstehung, das als *saḷāyatana* oder "sechsfache Sinnengrundlage" bezeichnet wird, kann man als Auswuchs von Name-und-Form betrachten. Wir können dieses Glied auch in Beziehung zum Gleichnis vom Strudel verstehen: Wenn der Wirbel eine lange Zeit hindurch andauert, dann bildet sich ein Abgrund, dessen Wirkungsweise mit der sechsfachen Sinnengrundlage verglichen werden könnte.

In der Tat sind körperliche Schmerzen mit einem Abgrund vergleichbar. In einer Lehrrede im *Samyutta Nikāya* sagt der Buddha:

Sārīrikānaṃ kho etaṃ bhikkhave dukkhānaṃ vedanānaṃ adhivacanaṃ, yadidaṃ pātālo'ti.^[3]

"Monks, abyss is a synonym for painful bodily feelings."

When one comes to think about that statement, it would appear that the thirst of craving arises in beings in various forms of existence because of painful feeling. The *Sallattenasutta* adds to this by stating that the uninstructed worldling, on being touched by painful feeling, delights in sense pleasures, because he knows no way out of painful feeling other than the sense pleasures.^[4]

In the light of that statement it seems that the abyss is the endless barrage of painful feelings. The force of attraction that arises from the abyss is like the thirst to quell those painful feelings.

The grasping that follows is the functioning of the same force of attraction. It attracts all the flotsam and jetsam around it, as things organically appropriated, *upādinna*, to put up a show of existence, or *bhava*. That is, a spot that can be pointed out with the help of things thus grasped by the whirlpool. So this whirlpool or vortex simile gives us some idea of the law of dependent arising.

The insight into the basic principle of dependent arising, is in fact regarded as the arising of the 'eye of *Dhamma*'. About the stream-winner it is said that the dustless stainless eye of *Dham-*

Sārīrikānaṃ kho etaṃ bhikkhave dukkhānaṃ vedanānaṃ adhivacanaṃ, yadidaṃ pātālo'ti.

"Mönche, Abgrund ist ein Synonym für schmerzliche körperliche Gefühle."

Wenn man sich diese Aussage genau überlegt, so scheint es, als wenn der Durst des Verlangens in den Wesen, in den unterschiedlichen Existenzformen, aufgrund von schmerzhaften Gefühlen aufsteigt. Das *Sallattenasutta* führt diesen Gedanken weiter aus, indem es anführt, dass der unbelehrte Weltling, der von schmerzhaften Gefühlen berührt wird, sich durch sinnliche Genüssen befriedigt, weil er keine andere Ausflucht aus schmerzlichen Gefühlen kennt, außer eben den Sinnesfreuden.

Im Lichte dieser Aussage, so scheint es, ist der Abgrund dieses endlose Bombardement schmerzvoller Gefühle. Die Anziehungskraft, die vom Abgrund ausgeht, entspricht dem Drang, diese schmerzvollen Gefühle aufzulösen.

Das Ergreifen, das daraus entspringt, ist das Wirken derselben Anziehungskraft. Es zieht all das Treib- und Strandgut um sich herum an, als organisch Vereinnahmtes, *upādinna*, und täuscht eine Existenz oder *bhava* vor. Mit anderen Worten: ein Platz, auf den hingewiesen werden kann, und zwar mit Hilfe all der Dinge, die vom Wirbel erfasst worden sind. So gibt uns dieses Gleichnis vom Wasserstrudel oder Wirbel eine Vorstellung von der Idee der Bedingten Entstehung.

Das Verständnis über das zugrundeliegende Prinzip der Bedingten Entstehung wird tatsächlich als das Erscheinen des "*Dhamma*-Auges" bezeichnet. Über einen Stromeingetretenen

ma has arisen in him. The following phrase, which sums up the significance of that *Dhamma*-eye, comes up quite often in the discourses:

*Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ.*^[5]

"Whatever is of a nature to arise,
all that is of a nature to cease."

Sometimes it is briefly alluded to with the couple of terms *samudaya* and *nirodha*, as *samudayo samudayo* and *nirodho nirodho*.^[6]

It is as if the experience of that insight has found expression as an exclamation: "Arising, arising! Ceasing, ceasing!" The above phrase only connects up the two aspects of that experience.

It seems then that what is called the '*Dhamma*-eye', is the ability to see the *Nibbānic* solution in the very vortex of the *samsāric* problem. That way of analysis which puts *samsāra* and *Nibbāna* far apart, into two watertight compartments, as it were, gives rise to interminable problems. But here we see that, just as much as one could realize *Nibbāna* by discovering the cause of suffering and following the path to its cessation, which in effect is the understanding of the four noble truths, one could also put an end to this vortex by understanding its cause and applying the correct means for its cessation.

heißt es, dass in ihm das staubfreie, fleckenlose Auge des *Dhamma* aufgegangen sei. Der folgende Satz, der die Bedeutung dieses *Dhamma*-Auges zusammenfasst, taucht in den Lehrreden Buddhas sehr häufig auf:

*Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ.*

"Was irgend auch entstanden ist,
muss alles wieder untergehn."

Manchmal wird darauf nur kurz mit den Worten *samudaya* und *nirodha* angespielt, wie z.B. *samudayo samudayo* und *nirodho nirodho*.

Es scheint so, als hätte sich die Erfahrung dieser Einsicht als Ausruf ausgedrückt: "Entstehen, Entstehen! Vergehen, Vergehen!" Der vorhin erwähnte Satz fasst diese beiden Aspekte jener Erfahrung zusammen.

Es scheint also, dass das, was als "*Dhamma*-Auge" bezeichnet wird, die Fähigkeit ist diese *nibbānische* Lösung in eben diesem wirbelnden *samsārischen* Problem zu sehen. Jene Art der Analyse aber, die *Samsāra* und *Nibbāna* in zwei diametral entgegengesetzte wasserdichte, eigenständige Teile zerlegt, lässt eine Unzahl von Widersprüchen auftauchen. Hier jedoch sehen wir, dass man *Nibbāna* verwirklichen kann, indem man den Ursprung für das Leiden und den Pfad entdeckt, der zu dessen Beendigung führt – was in der Tat ein Verständnis der vier edlen Wahrheiten bedeutet – und dass man diesen Wirbel beenden kann, indem man seine Ursache kennt und die

In the previous sermon we happened to quote some Canonical verses, which declared that the vortex does not exist for an *arahant*.^[7] Now as regards the condition after the cessation of the vortex, if someone asks where the vortex or the whirlpool has gone, what sort of answer can we give? It is the same difficulty that comes up in answering the question: "Where has the fire gone after it has gone out?"

Because here too, what we call the whirlpool is that current of water which went against the main stream. It also consists of water, like the body of water outside it. So we cannot say that they united, nor can we say that it went and hid somewhere.

Here we find ourselves in a queer situation. All we can say in fairness to truth is that there had been a certain form of activity, a certain state of unrest, due to certain causes and conditions. Because of that activity that was going on there, it was possible to designate it, to give it a name. By worldly convention one could refer to it as "that place" or "this place".

The entire field of activity was called a whirlpool by worldly convention. But now, the so-called whirlpool is no more. The worldly convention is no more applicable as in the case of an extinguished fire.

entsprechenden Maßnahmen einleitet, die zu seinem Verebben führen.

Im letzten Vortrag zitierten wir auch einige Kanonische Verse, die erklärten, dass es für den Heiligen, den *arahant*, keinen Wirbel mehr gibt. Nun, was den Zustand nach der Beendigung des Wirbels anbelangt, falls jemand fragen sollte, wo denn der Strudel hinverschwunden ist, welche Antwort können wir da geben? Es ist dieselbe Schwierigkeit, die auftaucht, wenn so eine Frage auftaucht wie: "Wo geht das Feuer hin, wenn es ausgegangen ist?"

Denn auch hier ist das, was wir einen Wasserstrudel nennen, die Strömung, die gegen den Hauptstrom fließt. Auch sie besteht nur aus Wasser, wie der Rest um sie herum. Also können wir weder sagen, dass sie sich vereinigen, noch können wir sagen, dass sie irgendwohin verschwunden ist und sich versteckt hat.

Hier befinden wir uns in einer seltsamen Situation. Alles was sich in Entsprechung zur Wahrheit sagen lässt, ist lediglich, dass da eine Art von Aktivität war, ein gewisser Zustand von Unruhe, ausgelöst durch gewisse Ursachen und Bedingungen. Solange diese Aktivität dort anhielt, war es möglich, sie zu beschreiben und ihr einen Namen zu geben. Nach weltlicher Konvention konnte man von ihr sprechen, indem man mit "jener" oder "dieser" darauf verwies.

Der gesamte Wirkensbereich der Aktivität wurde als "Wasserstrudel" nach weltlicher Konvention benannt. Aber jetzt ist der sogenannte Wirbelstrudel nicht mehr. Die weltliche Beschreibung kann man nicht mehr anwenden – genau wie

The word "fire" was introduced, the concept of "fire" was created, to designate a certain state of affairs that arose due to causes and conditions, due to graspings. So from this also we can see that it is in concepts that ignorance finds a camouflage.

Being unaware of it the world goes on amassing concepts and even expects to see them in *Nibbāna*. There are some who fondly hope to get a vision of their lists of concepts when they realize *Nibbāna*. But that wisdom penetrates through even the concepts and that is why it is called *udayatthagāminī paññā ariyā nibbedhikā*, ^[8] "the *ariyan* penetrative wisdom that sees the rise and fall".

The idea of penetration is already implicit in the phrase *yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*, "whatever is of a nature to arise, all that is of a nature to cease". If anything has the nature to arise, by that very nature it is bound to come to its end. And that is why the wandering ascetic *Upatissa*, who was to become Venerable *Sāriputta* later, attained the fruit of a stream-winner even on hearing the first two lines of the verse uttered by Venerable *Assaji*.

Ye dhammā hetuppabhavā, tesaṃ hetuṃ tathāgato āha.
^[9]"Of things that arise from a cause, their cause the *Tathāgata* has told."

beim erloschenen Feuer.

Das Wort "Feuer" war eingeführt worden, das Konzept von "Feuer" wurde erschaffen, um eine gewisse Sachlage, die von Ursachen und Bedingungen, die von Ergreifen ausgelöst wurden, zu beschreiben. Auch dadurch können wir sehen, dass Verblendung in Konzepten eine Tarnung findet.

In Unkenntnis dieses Sachverhalts häuft die Welt weiterhin Konzepte an und will sie sogar im *Nibbāna* sehen. Es gibt einige, die inständig hoffen, dass sie eine Vision ihrer Vorstellungslisten erfahren, wenn sie *Nibbāna* verwirklichen. Aber die Weisheit durchdringt auch Konzepte und Vorstellungen und deshalb wird sie *udayatthagāminī paññā ariyā nibbedhikā*, genannt, "die edle durchdringende Weisheit, die das Entstehen und Vergehen sieht".

Die Idee der Durchdringung ist schon in der Formel: *yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ* ("was immer auch entstanden ist, muss alles wieder untergehen") impliziert. Wenn irgendetwas von Natur aus entsteht, so ist es eben seine Natur, dass es wieder vergeht. Und deshalb hat der Wanderasket *Upatissa*, der später der Ehrwürdige *Sāriputta* werden sollte, die Frucht des Stromeintritts gewonnen, obwohl er nur die ersten zwei Zeilen der Verse gehört hatte, die der Ehrwürdige *Assaji* ihm verkündete:

Ye dhammā hetuppabhavā, tesaṃ hetuṃ tathāgato āha.
"Die Dinge, die durch Bedingungen entstehen, deren Ursache hat der *Tathāgata* erklärt."

When a wise man hears that something has arisen due to causes and conditions, he immediately understands that it could be made to cease by the removal of those conditions, even without further explanation. It is the dustless stainless *Dhamma*-eye that enables one to see the *Nibbānic* solution in the very structure of the *saṃsāric* problem.

In our quotation from the *MahāNidānasutta* it was said that all pathways for verbal expression, terminology and designation exist so long as the vortex of *saṃsāra* is kept going.^[10] The implication, therefore, is that they have no existence beyond it. This is the significance of the word *ettāvatā*, "in so far only".

Ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā.^[11]

"In so far only can one be born, or grow old, or die, or pass away, or reappear."

So the concepts of birth, decay-and-death, passing away and reappearing, are meaningful only in the context of the *saṃsāric* vortex between consciousness and name-and-form. If somehow or other this interrelation could be broken, this *saṃsāric* vortex, the whirlpool, could be stopped, then, after that, nothing remains to be said, nothing remains to be predicated. And as it is said in the *Upasīvasutta* of the *Sutta Nipāta*:

*Yena naṃ vajju,
taṃ tassa natthi,*^[12]

Wenn ein weiser Mensch hört, dass etwas aufgrund von Ursachen und Bedingungen entstanden ist, versteht er sofort ohne weitere Erläuterungen, dass es durch die Aufhebung dieser Bedingungen wieder zum Schwinden gebracht werden kann. Es ist das staubfreie, fleckenlose *Dhamma*-Auge, das einen dazu befähigt, die *nibbānische* Lösung an Hand der exakten Struktur des *saṃsārischen* Problems zu sehen.

In unserem Zitat aus dem *MahāNidānasutta* wurde gesagt, dass alle Pfade sprachlicher Ausdrücke, Terminologien und Bezeichnungen solange existieren, wie der Strudel aufrecht erhalten wird. Das impliziert, dass sie darüberhinaus keine Existenz haben. Das ist die Bedeutung des Begriffs *ettāvatā*, "nur insofern":

Ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā.

"Nur insofern kann man geboren werden oder altern oder sterben oder vergehen oder wiedererscheinen."

Also sind die Konzepte von Geburt, Altern und Tod, Vergehen und Wiedererscheinen nur sinnvoll im Kontext des *saṃsārischen* Wirbels zwischen Bewusstsein und Name-und-Form. Wenn auf die eine oder andere Weise diese Beziehung aufgelöst würde, könnte der *saṃsārischen* Wirbel, der Wasserstrudel, gestoppt werden, und dann, danach, bliebe nichts mehr übrig, über das man sprechen könnte, nichts Benennbares. Und wie es im *Upasīvasutta* des *Sutta Nipāta* heißt:

*Yena naṃ vajju,
taṃ tassa natthi,*

"that by which they would speak of him,
that for him exists not".

There are a number of Canonical passages that show us the relevance of this vortex simile to the understanding of the doctrine of *paṭicca samuppāda*. In the *MahāPadānasutta* of the *Dīgha Nikāya* we find a lengthy description of the manner in which the *bodhisatta Vipassī* got an insight into *paṭicca samuppāda*.

We are told that his mode of approach was one of radical reflection, or *yoniso manasikāra*, literally: "attention by way of the matrix". One might as well say that it is an attention by way of the vortex. It is as if a man with keen vision, sitting under a tree by a river, were to watch how a fallen leaf gets carried away by the water current, only to get whirled up and disappear in a vortex.

It is clearly stated in the case of *Vipassī bodhisatta* that his understanding through wisdom came as a result of 'radical reflection', *yoniso manasikārā ahu paññāya abhisamayo*.^[13]

So his insight into *paṭicca samuppāda* was definitely not due to recollection of past lives. *Yoni* means the 'matrix', or the 'place of origin'. So in *yoniso manasikāra* always the attention has to turn towards the place of origin.

So, true to this method, we find the *bodhisatta Vipassī* starting his reasoning from the very end of the *paṭicca*

"Jene Begriffe, durch die er begreifbar wäre,
die gibt es für ihn nicht."

Es gibt mehrere kanonische Textstellen, die uns die Bedeutung dieses Wirbel-Gleichnisses für das Verständnis des Lehrsatzes von der Kette der Bedingten Entstehung (*paṭicca samuppāda*) aufzeigen. Im *MahāPadānasutta* des *Dīgha Nikāya* finden wir eine lange Beschreibung der Methode, in der der *Bodhisatta Vipassī* Einblick in die *paṭicca samuppāda* erhielt.

Es wird berichtet, dass seine Herangehensweise die einer radikalen Betrachtung (*yoniso manasikāra*) war, oder wörtlich: "Aufmerksamkeit auf das Zugrundeliegende (Matrix)". Man kann genauso gut sagen: Achtsamkeit auf den Strudel. So als wenn ein Mensch mit guter Sehkraft, der unter einem Baum am Fluss sitzt, beobachten würde, wie ein heruntergefallenes Blatt von der Strömung davongetragen würde, nur um von einem Wasserstrudel herumgewirbelt und verschluckt zu werden.

Im Fall des *Bodhisatta Vipassī* ist klar dargelegt, dass sein Verständnis durch Weisheit das Ergebnis einer 'radikalen Betrachtung' war: *yoniso manasikārā ahu paññāya abhisamayo*.

Also kam seine Einsicht definitiv nicht durch Erinnerung an frühere Existenzen. *Yoni* bedeutet "das Zugrundeliegende" (Matrix) oder "Ursprung". Also muss bei *yoniso manasikāra* die Achtsamkeit immer auf den Ursprung gerichtet werden.

Getreu dieser Methode beginnt so der *Bodhisatta Vipassī* seine Folgerung am Ende der *paṭicca samuppāda*:

samuppāda formula:

*Kimhi nu kho sati jarāmaṇaṃ hoti,
kiṃ paccayā jarāmaṇaṃ?*

"Given what, does decay-and-death come to be,
from which condition comes decay-and-death?"

And to this question, the following answer occurred to him:

*Jātiyā kho sati jarāmaṇaṃ hoti,
jātipaccayā jarāmaṇaṃ.*

"Given birth, does decay-and-death come to be,
from birth as condition comes decay-and-death."

In the same manner, taking pair by pair, he went on
reasoning progressively. For instance his next question was:

Kimhi nu kho sati jāti hoti, kiṃ paccayā jāti?

"Given what, does birth come to be,
from which condition comes birth?"

And the answer to it was:

Bhave kho sati jāti hoti, bhavapaccayā jāti.

"Given becoming, birth comes to be,
from becoming as condition comes birth."

He went on reasoning like this up to and including name-and-

*Kimhi nu kho sati jarāmaṇaṃ hoti,
kiṃ paccayā jarāmaṇaṃ?*

"Was muss sein, damit Alter und Tod ist;
wodurch bedingt ist Alter und Tod?"

Und zu dieser Frage fiel ihm folgende Antwort ein:

*Jātiyā kho sati jarāmaṇaṃ hoti,
jātipaccayā jarāmaṇaṃ.*

"Geburt muss sein, damit Alter und Tod ist;
durch Geburt bedingt ist Alter und Tod."

Auf gleiche Weise, Paar für Paar, führte er seine Folgerung fort.
Zum Beispiel war seine nächste Frage:

Kimhi nu kho sati jāti hoti, kiṃ paccayā jāti?

"Was muss denn sein, dass Geburt ist?
Wodurch bedingt ist Geburt?"

Und die Antwort war:

Bhave kho sati jāti hoti, bhavapaccayā jāti.

"Werden muss sein, damit Geburt ist;
durch Werden bedingt ist Geburt."

In gleicher Weise führte er seine Folgerung fort bis

form. But when he came to consciousness, he had to turn back. When he searched for the condition of consciousness, he found that name-and-form itself is the condition, whereby he understood their interdependence, and then he gave expression to the significance of this discovery in the following words:

Paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā, nāparaṃ gacchati. Ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā, yadidaṃ nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

By means of radical reflection the *bodhisatta Vipassī* understood that all concepts of birth, decay-and-death converge on the relationship between consciousness and name-and-form:

"This consciousness turns back from name-and-form, it does not go beyond. In so far as one can be born, or grow old, or die, or pass away, or reappear,

in so far as this is, namely: consciousness is dependent on name-and-form, and name-and-form on consciousness;
dependent on name-and-form, the six sense-bases;

dependent on the six sense-bases, contact;

einschließlich Name-und-Form. Aber als er beim Bewusstsein ankam, musste er umkehren. Als er die Bedingung für Bewusstsein suchte, fand er heraus, dass Name-und-Form selbst die Bedingung war, wodurch er ihre gegenseitige Abhängigkeit erkannte, und dann drückte er die Bedeutung dieser Entdeckung mit den folgenden Worten aus:

Paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā, nāparaṃ gacchati. Ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā, yadidaṃ nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Mit Hilfe der radikalen Betrachtungsweise verstand der Bodhisattva *Vipassī*, dass alle Konzepte von Geburt, Alter und Tod auf die Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form hinauslaufen:

"Dieses Bewusstsein kehrt wieder hervor, aus Name-und-Form: weiter geht es nicht. Insofern kommt es zu Geburt, Alter und Tod, zu Schwinden und Wiedererscheinen:

insofern als nämlich Name-und-Form durch Bewusstsein bedingt ist und Bewusstsein bedingt ist durch Name-und-Form;
durch Name-und-Form bedingt das sechsfache Sinnenspannungsfeld;
durch das sechsfache Sinnenspannungsfeld bedingt Berührung/Kontakt;

dependent on contact, feeling;
dependent on feeling, craving;
dependent on craving, grasping;
dependent on grasping, becoming;
dependent on becoming, birth;
and dependent on birth, decay-and-death, sorrow,
lamentation, pain, grief and despair come to be. Thus is the
arising of this entire mass of suffering."

The fact that this understanding of *paṭicca samuppāda* signified the arising of the *Dhamma*-eye in *Vipassī bodhisatta* is stated in the following words:

Samudayo samudayo'ti kho, bhikkhave, Vipassissa bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.

"'Arising, arising', thus, O! monks, in regard to things unheard of before, there arose in the *bodhisatta Vipassī* the eye, the knowledge, the wisdom, the science, the light."

In the same way it is said that the *bodhisatta* clarified for himself the cessation aspect through radical reflection:

Kimhi nu kho asati jarāmarāṇaṃ na hoti, kissa nirodhā jarāmarāṇaṃ nirodhō?

"In the absence of what, will decay-and-death not be, with the cessation of what, is the cessation of decay-and-death?" And as the answer to it, the following thought occurred to him:

durch Berührung/Kontakt bedingt Gefühl;
durch Gefühl bedingt Durst;
durch Durst bedingt Anhängen;
durch Anhängen bedingt Werden;
durch Werden bedingt Geburt;
durch Geburt bedingt Alter und Tod, Schmerz und Jammer,
Leiden, Trübsal, Verzweiflung hervorgehen: also kommt diese
gesamte Entwicklung des Leidens zustande."

Die Tatsache, dass dieses Verständnis der *paṭicca samuppāda* auf das Aufkommen des 'Dhamma-Auges' des *Bodhisattas Vipassī* hinweist, wird in folgenden Worten festgestellt:

Samudayo samudayo'ti kho, bhikkhave, Vipassissa bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.

"Entstehen, Entstehen! So ist, ihr Mönche, dem *Bodhisatta Vipassī* bei nie zuvor gehörten Dingen das Auge aufgegangen, die Einsicht aufgegangen, die Weisheit aufgegangen, das Wissen aufgegangen, das Licht aufgegangen."

In der gleichen Weise ist überliefert, dass der *Bodhisatta* den Aspekt des Aufhörens für sich durch radikale Betrachtung klärte:

Kimhi nu kho asati jarāmarāṇaṃ na hoti, kissa nirodhā jarāmarāṇaṃ nirodhō?

"Was darf denn nicht sein, damit Alter und Tod nicht ist? Durch wessen Aufhören hört Alter und Tod auf?" Und als Antwort darauf kam ihm folgender Gedanke:

Jātiyā kho asati jarāmarañam na hoti, jātinirodhā jarāmarañamnirodho.

"In the absence of birth, there is no decay-and-death, with the cessation of birth is the cessation of decay-and-death." Likewise he went on reflecting progressively, until he reached the link between name-and-form and consciousness, and then it occurred to him:

Nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho.

"From the cessation of name-and-form comes the cessation of consciousness, from the cessation of consciousness comes the cessation of name-and-form."

Once this vital link is broken, that is, when consciousness ceases with the cessation of name-and-form, and name-and-form ceases with the cessation of consciousness, then all the other links following name-and-form, such as the six sense-bases, contact and feeling, come to cease immediately.

The *MahāPadānasutta* goes on to say that the *bodhisatta Vipassī* continued to dwell seeing the arising and passing away of the five grasping groups and that before long his mind was fully emancipated from the influxes and that he attained to full enlightenment. It is also said in the *sutta* in this connection that the *bodhisatta* followed this mode of reflection, because he understood that it is the way of insight leading to awakening:

Jātiyā kho asati jarāmarañam na hoti, jātinirodhā jarāmarañamnirodho.

"In Abwesenheit von Geburt ist Alter und Tod nicht, durch das Aufhören von Geburt ist Aufhören von Alter und Tod." Genauso führte er seine Betrachtung fort, bis er die Verbindung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein erreichte, und dann fiel ihm auf:

Nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho.

"Durch Aufhören von Name-und-Form bedingt ist Aufhören von Bewusstsein und durch Aufhören von Bewusstsein ist Aufhören von Name-und-Form bedingt."

Sobald diese grundlegende Verbindung zerstört ist, in der Art, dass mit dem Schwinden von Name-und-Form das Bewusstsein schwindet, und mit dem Schwinden von Bewusstsein Name-und-Form schwindet, lösen sich auch sofort alle Verbindungen, die Name-und-Form folgen, wie die sechsfache Sinnengrundlage, Kontakt und Gefühl, auf.

Das *MahāPadānasutta* geht damit weiter, dass der *Bodhisatta Vipassī* damit fortfuhr, in der Betrachtung des Entstehens und Vergehens der fünf Gruppen des Anhaftens zu weilen, und dass sein Geist gar bald vollkommen von allen Einflüssen befreit war, und dass er die volle Erleuchtung verwirklichte. In diesem Zusammenhang wird in dem *Sutta* auch gesagt, dass der *Bodhisatta* dieser Betrachtungsweise folgte, weil er verstand, dass es der Weg der Einsicht ist, der zum Erwachen führt:

Adhigato kho myāyaṃ vipassanā maggo bodhāya.

"I have found this path of insight to awakening, to enlightenment."

And as we saw above the most important point, the pivotal point, in this path of insight, is the relationship between name-and-form and consciousness. The commentary raises the question, why the *bodhisatta Vipassī* makes no mention of the first two links, *avijjā* and *saṅkhārā*, and gives the explanation that he could not see them, as they belong to the past. ^[14]

But this is not the reason. The very ignorance regarding the relationship between name-and-form and consciousness - is *avijjā*. And what accounts for the continuity of this relationship - is *saṅkhārā*. It is because of these preparations that the vortical interplay between consciousness and name-and-form is kept going.

Simply because the first two links are not mentioned in the *sutta*, the commentators give the explanation that they belong to the past. But it should be clear that the *bodhisatta Vipassī* could not have aroused the *Dhamma*-eye without those two links. Why they are not specially mentioned here is because they are in the background. It is true that there is a mode of exposition, in which *avijjā*, or ignorance, takes precedence. But what we have here is a different mode of exposition, according to which one has to stop short at the interrelation between consciousness and name-and-form.

As to the cause of this mutual relationship, we have to go

Adhigato kho myāyaṃ vipassanā maggo bodhāya.

"Ich habe diesen Pfad der Einsicht für die Erwachung, zur Erleuchtung gefunden."

Und wie wir oben gesehen haben, war der wichtigste Punkt, der Angelpunkt, auf diesem Pfad der Einsicht die Beziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein. Die Kommentarliteratur bringt die Frage auf, warum der *Bodhisatta Vipassī* die ersten beiden Glieder der Kette, *avijjā* und *saṅkhārā*, nicht erwähnt, und gibt die Erklärung, dass er sie nicht sehen konnte weil sie zur Vergangenheit gehören.

Aber dies ist nicht der Grund. Die Unwissenheit bezüglich der Beziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein selbst – das ist *avijjā*. Und das, was verantwortlich ist für die Fortsetzung dieser Beziehung - das ist *saṅkhārā*. Wegen dieser Gestaltungen wird die strudelnde Beziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein aufrecht erhalten.

Nur weil die ersten beiden Glieder nicht im *Sutta* erwähnt werden, erklären die Kommentatoren, dass sie zur Vergangenheit gehören. Aber es sollte klar sein, dass dem *Bodhisatta Vipassī* das *Dhamma*-Auge nicht ohne diese beiden ersten Glieder hätte aufgehen können. Sie wurden nicht explizit erwähnt, weil sie im Hintergrund sind. Es ist wahr, dass es eine Darlegungsweise gibt, in der *avijjā*, oder Nichtwissen, Vorrang hat. Aber hier haben wir eine andere Art der Darlegung, bei der man bei der Wechselbeziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein innehalten muss.

Was den Ursprung dieser gegenseitigen Beziehung angeht,

back to the vortex simile. Usually, the progress of a current of water is visible at some distance away from the vortex. In this case, the current of water forgets its own impermanent, suffering and not-self nature, and goes ahead in search of a permanent, pleasurable and self nature. And this itself - is *avijjā*, or ignorance. This very tendency of the narrow water current to push on against the main body of water, is itself what is called consciousness.

Similarly, in the context of the *samsāric* individual, what forms the background for the interplay between consciousness and name-and-form, is the non-understanding that the net result of the interplay is suffering, that it only leads to suffering. In other words, it is the tendency to go ahead in search of a state of permanence, pleasure and self, ignoring the three characteristics of impermanence, suffering and not-self.

The heap of preparations or efforts arising out of that tendency are the *saṅkhārās*. It is on these very preparations or efforts that consciousness depends, and then we have name-and-form existing in relation to it. On the side of name-and-form, or beyond it, we have all the other links of the *paṭicca samuppāda*. So in this way we can form a mental picture of the formula of *paṭicca samuppāda* by some sort of a pictorial explanation. It seems, then, that this discourse is further proof of the statements found in the *MahāNidānasutta*.

müssen wir zurück zu unserem Wasserstrudel-Gleichnis. Normalerweise ist die Fortsetzung einer Wasserströmung in einiger Entfernung des Strudels sichtbar. In diesem Fall aber vergisst der Wasserstrom seine eigene Unbeständigkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst-Natur und fließt weiter auf der Suche nach etwas Beständigem, Lieblichem und nach einem Selbst. Und dies in sich ist *avijjā*, oder Nichtwissen. Die Tendenz der schmalen Wasserströmung aber, sich gegen die Hauptströmung des Wassers zu stemmen, die selber ist das, was Bewusstsein genannt wird.

Ebenso, im Zusammenhang des *samsārischen* Individuums, was den Hintergrund der Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und Form ausmacht, ist das Unverständnis darüber, dass das Resultat dieser Wechselbeziehung nur Leiden ist, dass es immer wieder nur zu Leiden führt. In anderen Worten ist es die Tendenz, mit der Suche nach etwas Beständigem, Lieblichem und nach einem Selbst fortzufahren, und dabei die drei Merkmale der Unbeständigkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst-Natur zu ignorieren.

Der Haufen von Gestaltungen oder Anstrengungen, die dieser Tendenz entspringen, sind die *saṅkhārās*. Diese Gestaltungen oder Anstrengungen sind es, von denen Bewusstsein abhängt, und dann haben wir Name-und-Form in Beziehung dazu existierend. Auf der Seite von Name-und-Form oder darüber hinaus haben wir alle anderen Glieder der *paṭicca samuppāda*. So können wir uns auf diese Art und Weise durch eine bildhafte Erläuterung ein geistiges Bild von dem Gesetz der *paṭicca samuppāda* machen. Es scheint, als ob dieser Vortrag ein weiterer Beweis der Darlegungen aus dem *MahāNidānasutta* ist.

There is yet another discourse, one preached by Venerable *Sāriputta*, which supports our conclusions. It is found in the *Nidānasamyutta* of the *Samyutta Nikāya*. There Venerable *Sāriputta* brings out a simile that is even simpler than the vortex simile. He compares consciousness and name-and-form to two bundles of reeds. When two bundles of reeds stand, one supporting the other, if one of those is drawn out, the other would fall down. And if the latter is drawn out, the former will fall down: *Ekam ākaḍḍheyya, ekā papateyya, aparaṃ ce ākaḍḍheyya, aparā papateyya.*^[15]

The mutual interrelation between consciousness and name-and-form is like that of two bundles of reeds, mutually supporting each other. Having given this simile, Venerable *Sāriputta* goes on to mention the other links of the *paṭicca samuppāda* formula, as in the case of the *bodhisatta Vipassī's* insight. It runs: "Dependent on name-and-form, the six sense-bases; dependent on the six sense-bases, contact; dependent on contact, feelings" (and so on). And then the cessation aspect of these links is also given.

By way of illustration, let us suppose that the consciousness bundle of reeds is standing on the left side, and the name-and-form bundle is on the right. Then we have a number of other bundles, such as the six sense-bases, contact and feeling, all leaning on to the name-and-form bundle of reeds. These are all dependent on the name-and-form bundle.

Now, as soon as the consciousness bundle is drawn out, all

Es gibt noch eine andere Belehrung, die vom Ehrwürdigen *Sāriputta* gehalten wurde, die unsere Schlussfolgerungen unterstützt. Sie ist im *Nidānasamyutta* des *Samyutta Nikāya* zu finden. Der Ehrwürdige *Sāriputta* gibt dort ein Gleichnis, das noch simpler ist als das Strudel-Gleichnis. Er vergleicht Bewusstsein und Name-und Form mit zwei Schilfbündeln. Wenn zwei Schilfbündel, sich gegenseitig stützend, aneinanderlehnen und man zieht eines davon weg, fällt das andere um. Und zieht man das andere weg, fällt das erstere um: *Ekam ākaḍḍheyya, ekā papateyya, aparaṃ ce ākaḍḍheyya, aparā papateyya.*

Die gegenseitige Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und Form ist wie die, der zwei sich gegenseitig stützenden Schilfbündel. Nachdem der ehrenwerte *Sāriputta* dieses Gleichnis gab, fuhr er mit der Darlegung der anderen Glieder der *paṭicca samuppāda* fort, genau wie im Fall der Einsicht des *Bodhisatta Vipassī*, und zwar so: "Abhängig von Name-und Form ist die sechsfache Sinnengrundlage; abhängig von sechsfacher Sinnengrundlage Berührung (Kontakt) ; abhängig von Berührung Gefühl" (usw). Und dann wird auch der Aufhörens-Aspekt dieser Verbindungen dargelegt.

Nehmen wir zum Zweck der Veranschaulichung einmal an, das Bewusstseins-Schilfbündel stände auf der linken Seite und das Name-und Form-Bündel auf der rechten. Dann haben wir noch einige andere Schilfbündel wie die sechsfache Sinnengrundlage, Berührung, Gefühl usw., die sich alle am Name-und-Form-Bündel anlehnen. Diese sind alle abhängig vom Name-und-Form-Bündel.

Sobald nun das Bewusstseins-Bündel weggezogen wird, fallen

the others on the right side fall down immediately. There is no interval.

True to the qualities of the *Dhamma*, summed up in the terms *sandiṭṭhika*, *akālika* and *ehi-passika*, that is, to be seen here and now, not involving time, and inviting to come and see, the entire mass of *saṃsāric* suffering ceases immediately. So, this discourse is further proof of the fact that we have here quite a different state of affairs, than what is commonly believed to be the significance of the *paṭicca samuppāda* formula.

That is why we have pointed out that the concepts of birth, decay-and-death are of the nature of fading away. That is also why decay-and-death have been described as impermanent, made up, dependently arisen, of a nature to wither away, pass away, fade away and cease: *Aniccaṃ saṅkhatam paṭiccasamuppannam khayadhammam vayadhammam virāgadammaṃ nirodhadammaṃ*.^[16]

When one comes to think of it, one may find it difficult to understand why decay-and-death are called impermanent and withering or decaying. But the reason is that all concepts, in so far as they are leaning on to the name-and-form bundle, have to fall down when the opposite bundle of reeds is drawn out. That is to say that the entire mass of *saṃsāric* suffering ceases immediately, and the whirlpool of *saṃsāra* comes to an end.

This, then, seems to be the most plausible conclusion. According to the interpretation we have adopted, in the *MahāHatthipadopamasutta* of the *Majjhima Nikāya* Venerable *Sāriputta*

all die anderen auf der rechten Seite sofort um. Es gibt keine Pause, keinen Übergang.

Gemäß der Merkmale des Dhamma, die in den Begriffen *sandiṭṭhika*, *akālika* und *ehi-passika* zusammengefasst sind, d.h. hier und jetzt ersichtlich, zeitlos und zum Selbersehen einladend, hört die ganze Masse *saṃsārischen* Leidens unverzüglich auf. Also ist diese Belehrung ein weiterer Beweis der Tatsache, dass wir hier eine ganz andere Sachlage haben als die, welche üblicherweise als Bedeutung der *paṭicca samuppāda* angesehen wird.

Darum haben wir herausgestellt, dass die Konzepte von Geburt, Altern und Tod, die Natur des Vergehens haben. Ebenfalls wurden Alter und Tod deswegen als unbeständig, zusammengesetzt, bedingt entstanden, der Natur nach verwelkend, dem Tod unterworfen, dahinschwindend und aufhörend beschrieben: *Aniccaṃ saṅkhatam paṭiccasamuppannam khayadhammam vayadhammam virāgadammaṃ nirodhadammaṃ*.

Wenn man darüber nachdenkt, könnte man sich fragen, warum Alter und Tod unbeständig genannt werden und verwelkend oder verrottend. Aber der Grund ist, dass alle Konzepte, sofern sie sich am Name-und-Form-Bündel anlehnen, umfallen müssen, sobald das gegenüberliegende Schilfbündel weggezogen wird. Das heißt, die ganze Masse *saṃsārischen* Leidens hört unverzüglich auf und der Strudel des *saṃsāra* hat ein Ende.

Dies scheint also die plausibelste Schlussfolgerung zu sein. Unserer angenommenen Auslegung entsprechend, zitiert der Ehrenwerte Sāriputta im *MahāHatthipadopamasutta* der *Mittleren*

brings out as a quotation a certain statement of the Buddha on *paṭicca samuppāda*. It runs:

Yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati. ^[17]

"He who sees the law of dependent arising, sees the *Dhamma*, he who sees the *Dhamma*, sees the law of dependent arising."

This shows that the quintessence of the *Dhamma* is in fact the law of dependent arising itself. Now there are these six qualities of the *Dhamma*, summed up in the well know formula, which every Buddhist believes in. This *Dhamma* is well-preached, *svākkhāto*. It can be seen here and now, *sandiṭṭhiko*, that is, one can see it by oneself here in this very world. It is timeless, *akāliko*. It invites one to come and see, *ehi-passiko*. It leads one on, *opanayiko*. It can be realized by the wise each one by himself, *paccattaṃ veditabbo viññūhi*. ^[18]

Though we all have faith in these qualities of the *Dhamma*, let us see whether the traditionally accepted interpretation of *paṭicca samuppāda* is faithful to these qualities, particularly to the two qualities *sandiṭṭhiko* and *akāliko*.

According to that accepted interpretation, presented by the venerable author of the *Visuddhimagga*, the first two links of the formula belong to the past, and the last two links belong to the future. The remaining eight links in the middle are taken to represent the present. ^[19] That means, we have here the three periods of time. So it is not - timeless.

Sammlung eine bestimmte Aussage des Buddha über die *paṭicca samuppāda* so:

Yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati.

"Wer das Gesetz der Bedingten Entstehung sieht, sieht das *Dhamma*, wer das *Dhamma* sieht, sieht das Gesetz der Bedingten Entstehung."

Das zeigt, dass die Quintessenz des *Dhamma* tatsächlich das Gesetz der Bedingten Entstehung selbst ist. Nun sind da diese sechs Merkmale des *Dhamma*, zusammengefasst in der wohlbekanntem Formel, an die jeder Buddhist glaubt: Dieses *Dhamma* ist wohlverkündet, *svākkhāto*. Es ist hier und jetzt ersichtlich, *sandiṭṭhiko*, d.h. man kann es selbst hier in dieser Welt erkennen. Es ist zeitlos, *akāliko*. Es lädt ein zum Kommen und Schauen, *ehi-passiko*. Es führt einen vorwärts, *opanayiko*. Es kann von einem Weisen eigenständig verwirklicht werden, *paccattaṃ veditabbo viññūhi*.

Obwohl wir alle Vertrauen in diese Merkmale des *Dhamma* haben, wollen wir schauen, ob die traditionell anerkannte Auslegung der *paṭicca samuppāda* sich an diese Merkmale hält, insbesondere an die beiden Merkmale *sandiṭṭhiko* und *akāliko*.

Gemäß dieser anerkannten Auslegung, die vom ehrenwerten Autor des *Visuddhimagga* präsentiert wird, gehören die ersten beiden Glieder der Kette zur Vergangenheit und die letzten beiden zur Zukunft. Die verbleibenden mittleren acht Glieder sollen die Gegenwart repräsentieren. Das bedeutet, dass wir hier drei Zeitabschnitte haben. Also ist es nicht - zeitlos.

And that is why they explained that the *bodhisatta Vipassī* did not see the first two links. Perhaps, the presumption is, that since these two links belong to the past, they can be seen only by the knowledge of the recollection of past lives. But on the other hand, the *suttas* tell us that even the stream-winner has a clear understanding of *paṭicca samuppāda*.

Ariyo c'assa ñāyo paññāya sudiṭṭho hoti suppaṭividdho. [20]
"By him the Noble Norm is well seen and well penetrated through with wisdom."

The 'noble norm' is none other than the law of dependent arising, and the stream-winner has seen it well, penetrated into it well with wisdom. The prefix *su-* implies the clarity of that vision. The question, then, is how a stream-winner, who has no knowledge of the recollection of past lives, can get this insight.

Whatever it may be, the accepted interpretation, as already mentioned, puts the first two links into the past. That is to say, ignorance and preparations are referred to the past. Birth, decay-and-death are referred to the future. The eight links in between are explained with reference to the present. Thus the formula is divided into three periods.

Not only that, in the attempt to interpret the formula as referring to three stages in the *samsāric* journey of an individual, additional links had to be interposed to prop up the interpreta-

Und aus diesem Grund haben sie erklärt, dass der *bodhisatta Vipassī* die ersten beiden Glieder nicht gesehen hätte. Vielleicht, als Vermutung, können die beiden Glieder, da sie zur Vergangenheit gehören, nur durch das Wissen der Erinnerung an frühere Leben gesehen werden. Aber andererseits sagen uns die *Suttas*, dass sogar der Stromeingetretene ein klares Verständnis der *paṭicca samuppāda* hat:

Ariyo c'assa ñāyo paññāya sudiṭṭho hoti suppaṭividdho.
"Von ihm wird diese Edle Methode wohl erkannt und mit Weisheit wohl durchschaut."

Die 'Edle Methode' ist nichts anderes als das Gesetz der Bedingten Entstehung, und der Stromeingetretene hat es wohl erkannt und mit Weisheit durchschaut. Die Vorsilbe *su-* weist auf die Klarheit dieses Einblicks hin. Die Frage ist dann, wie ein Stromeingetretener, der keine Erinnerungsfähigkeit an frühere Leben hat, diesen Einblick erhalten kann.

Wie dem auch immer sei, die anerkannte Auslegung verlegt die ersten beiden Glieder, wie bereits erwähnt, in die Vergangenheit. Das heißt, Nichtwissen und Gestaltungen beziehen sich auf die Vergangenheit. Geburt, Alter und Tod beziehen sich auf die Zukunft. Die mittleren acht Glieder werden in Bezug auf die Gegenwart erklärt. Also ist die Kette in drei Zeitperioden aufgeteilt.

Nicht nur das, im Versuch die Kette bezogen auf drei Phasen der *samsārischen* Reise eines Individuums zu interpretieren, müssen zusätzliche Glieder zwischengeschaltet werden, um die

tion.^[21] Ignorance, preparations, craving, grasping and becoming are regarded as the past causes. Depending on these past causes, consciousness, name-and-form, six sense-bases, contact and feeling are said to arise as results in the present. And again, with ignorance, preparations, craving, grasping and becoming as present causes, consciousness, name-and-form, six sense-bases, contact and feeling arise as results in the future.

This kind of interpretation is also advanced. But this interpretation in terms of pentads violates the interrelatedness between the twelve links in the formula. We have already drawn attention to the fact of interrelation between the two links in each pair. In fact, that itself has to be taken as the law of dependent arising. That is the basic principle itself: Because of one, the other arises. With its cessation, the other ceases. There is this mode of analysis, but then it is disrupted by the attempt to smuggle in additional links into the formula.

Furthermore, according to this accepted commentarial exegesis, even the term *bhava*, or becoming, is given a twofold interpretation. As *kamma*-process-becoming and rebirth-process-becoming. In the context *upādānapaccaya bhavo*, dependent on grasping is becoming, it is explained as rebirth-process-becoming, while in the case of the other context, *bhavapaccaya jāti*, dependent on becoming is birth, it is taken to mean *kamma*-process-becoming. So the same term is explained in two ways.

Interpretation zu stützen. Nichtwissen, Gestaltungen, Durst, Ergreifen und Werden, werden als Ursachen aus der Vergangenheit betrachtet. Abhängig von diesen vergangenen Ursachen, wird von Bewusstsein, Name-und-Form, der sechsfachen Sinnengrundlage, Berührung und Gefühl gesagt, dass sie als Wirkungen in der Gegenwart erscheinen. Und dann, erneut mit Nichtwissen, Gestaltungen, Durst, Ergreifen und Werden als gegenwärtige Ursachen, entstehen Bewusstsein, Name-und-Form, die sechsfache Sinnengrundlage, Berührung und Gefühl als Wirkungen in der Zukunft.

Diese Art der Interpretation ist auch verbreitet. Aber diese Auslegung in Fünfergruppen-Terminologie verletzt die Wechselbeziehung zwischen allen zwölf Gliedern der Kette. Wir haben die Aufmerksamkeit schon auf die Tatsache der Wechselbeziehung zwischen den zwei Gliedern in jedem Paar gelenkt. Eigentlich muss das selbst schon als das Gesetz der Bedingten Entstehung angesehen werden. Das ist in sich das grundlegende Prinzip: bedingt durch eines entsteht das andere. Mit seinem Aufhören hört das andere auf. Da ist diese Art der Analyse, aber dann wird sie dadurch gestört, dass zusätzliche Glieder in die Kette eingeschmuggelt werden sollen.

Darüberhinaus wird nach dieser akzeptierten kommentariellen Auslegung sogar dem Begriff *bhava* oder Werden eine doppelte Bedeutung gegeben: Als *kamma*-Prozess-Werden und als Wiedergeburt-Prozess-Werden. Im Kontext *upādānapaccaya bhavo*, bedingt durch Ergreifen ist Werden, wird es als Wiedergeburt-Prozess-Werden erklärt, während es im Falle des anderen Kontextes, *bhavapaccaya jāti*, durch Werden bedingt ist Geburt, als *kamma*-Prozess-Werden ausgegeben

Similarly, the term *jāti*, which generally means birth, is said to imply rebirth in the context of the formula of dependent arising.

There are many such weak points in the accepted interpretation. Quite a number of authoritative modern scholars have pointed this out. Now all these short-comings could be side-tracked, if we grant the fact, as already mentioned, that the secret of the entire *saṃsāric* vortex is traceable to the two links consciousness and name-and-form. As a matter of fact, the purpose of the formula of dependent arising is to show the way of arising and cessation of the entire mass of suffering, and not to illustrate three stages in the *saṃsāric* journey of an individual.

The distinctive feature of this law of dependent arising is its demonstrability in the present, as suggested by the terms 'to be seen here and now' and 'timeless', even as the *bodhisatta Vipassī* discovered it, through radical reflection itself. The salient characteristic of the teaching of the Buddha is its visibility here and now and timelessness. This fact is well revealed by the *Hemakasutta* of the *Sutta Nipāta*. The *brahmin* youth *Hemaka* sings praise of the Buddha in the following verses:

*Ye me pubbe viyākaṃsu,
huraṃ Gotamasāsanā,
iccāsi iti bhavissati,
sabbaṃ taṃ itihītihaṃ,*

wird. So wird derselbe Begriff auf zwei verschiedene Weisen erklärt. Parallel dazu wird vom Begriff *jāti*, der normalerweise Geburt meint, gesagt, dass er im Kontext der Kette der Bedingten Entstehung Wiedergeburt bedeutet.

Es gibt viele solche Schwachpunkte in der akzeptierten Interpretation. Eine ganze Menge vertrauenswürdiger moderner Gelehrter haben darauf hingewiesen. Nun könnten all diese Mängel als nebensächlich betrachtet werden, solange wir es als Fakt zugestehen, dass, wie bereits erwähnt, das Geheimnis des gesamten *saṃsārischen* Strudels auf die beiden Glieder Bewusstsein und Name-und-Form zurückgeführt werden kann. Tatsächlich ist es der Zweck der Kette der Bedingten Entstehung, den Gang von Entstehen und Vergehen der ganzen Masse des Leidens zu zeigen, und nicht, drei Stadien der *saṃsārischen* Reise eines Einzelnen zu veranschaulichen.

Das besondere Merkmal dieses Gesetzes der Bedingten Entstehung ist ihre Fähigkeit der Veranschaulichung in der Gegenwart, worauf die Ausdrücke 'sichtbar hier und jetzt' und 'zeitlos' hinweisen, sogar als der *bodhisatta Vipassī* es entdeckte durch dessen radikale Betrachtung. Die herausstechende Charakteristik der Lehre des Buddha ist ihre Sichtbarkeit hier und jetzt und Zeitlosigkeit. Diese Tatsache wird im *Hemakasutta* des *Sutta Nipāta* gut aufgezeigt: Der brahmanische Jüngling *Hemaka* singt folgende Lobeshymne auf den Buddha:

*Ye me pubbe viyākaṃsu,
huraṃ Gotamasāsanā,
iccāsi iti bhavissati,
sabbaṃ taṃ itihītihaṃ,*

*sabbam taṃ takkavaḍḍhanam,
nāhaṃ tattha abhiraṃiṃ.*

*Tvañca me dhammam akkhāhi,
taṇhā nigghātanam muni,
yaṃ veditvā sato caram,
tare loke visattikaṃ.* ^[22]

"Those who explained to me before,
Outside the dispensation of *Gotama*,
All of them said: `so it was, and so it will be',
But all that is `so and so' talk,
All that is productive of logic,
I did not delight therein.

But now to me, O! sage,
Proclaim your *Dhamma*,
That is destructive of craving,
By knowing which and mindfully faring along,
One might get beyond the world's viscosity."

Now, to paraphrase: Whatever teachers explained to me their teachings outside your dispensation, used to bring in the past and the future in their explanations, saying: "So it was, and so it will be." That is, they were always referring to a past and a future. But all that can be summed up as `so and so' talk.

By the way, the term *itihītiha* had already become a technical term for `hearsay' among the ascetics. Such teachings based

*sabbam taṃ takkavaḍḍhanam,
nāhaṃ tattha abhiraṃiṃ.*

*Tvañca me dhammam akkhāhi,
taṇhā nigghātanam muni,
yaṃ veditvā sato caram,
tare loke visattikaṃ.*

"Die nicht der Lehre Gotamos
anhängen, sagten alle mir:
,So war es' und 'So wird es sein',
belangloses Geplapper nur,
nur Auswuchs des Verstands war dies,
nicht froh, erhebend fand ich das.

Du mögest nun, o weiser Mann,
das Dhamma künden, das da lehrt,
wie Durst man zur Vernichtung bringt,
wie man mit Witz und Achtsamkeit
Welt-Haften überwinden kann!"

Um dies nochmal zu verdeutlichen: Welche Meister auch immer mir ihre Lehre außerhalb deiner Darlegung erklärten, brachten üblicherweise die Vergangenheit und die Zukunft mit in ihre Erläuterungen ein: "So war es und so wird es sein." D.h. sie bezogen sich immer auf eine Vergangenheit und eine Zukunft. Aber all dies kann als 'belangloses Geplapper' zusammengefasst werden.

Übrigens war der Ausdruck *itihītiha* schon zu einem Fachausdruck für 'Hörensagen' unter den Asketen geworden. Solche

on hearsay were productive of logic, as for instance testified by the *Sabbāsavasutta* of the *Majjhima Nikāya*. "Was I in the past, was I not in the past? What was I in the past? How was I in the past? Having been what, what did I become in the past? Shall I be in the future? Shall I not be in the future? What shall I be in the future? How shall I be in the future? Having been what, what shall I become in the future?" (and so on)^[23]

"But, I was not pleased with such teachings", says *Hemaka*, "It is only you, O! sage, who teaches the *Dhamma* that destroys the craving in the present, understanding which, and mindfully following it accordingly, one could go beyond the sticky craving in the world." *Hemaka's* praise of the Buddha was inspired by this most distinctive feature in the *Dhamma*.

We have already stated that by *ḍhamma* is meant the law of dependent arising. This is further proof that the basic principle underlying the formula of dependent arising could be traced to the constant relationship between consciousness and name-and-form, already present in one's mental continuum, without running into the past or leaping towards the future.

We know that, in order to ascertain whether a banana trunk is pith-less, it is not necessary to go on removing its bark, layer after layer, from top to bottom. We only have to take a sharp sword and cut the trunk in the middle, so that the cross-section

Lehren, die auf Hörensagen basierten waren rein logische Produkte, wie z.B. im *Sabbāsavasutta* des *Majjhima Nikāya* bezeugt wird: "War ich in der Vergangenheit? War ich nicht in der Vergangenheit? Was war ich in der Vergangenheit? Wie war ich in der Vergangenheit? Was gewesen, was wurde ich in der Vergangenheit? Werde ich zukünftig sein? Werde ich zukünftig nicht sein? Was werde ich zukünftig sein? Wie werde ich zukünftig sein? Was gewesen, werde ich zukünftig was werden?" (und so weiter)

Aber "nicht froh, erhebend fand ich das", sagte Hemaka. "Nur du allein, oh Weiser, der das *Dhamma* lehrt, das den Durst in der Gegenwart zerstört, das, wenn man es wohl versteht und achtsam befolgt, einen zur Überwindung des klebrigen Begehrens in der Welt führen kann." Hemakas Lobpreisung Buddhas war durch das auffälligste Merkmal des *Dhamma* inspiriert.

Wir haben schon festgestellt, dass mit *ḍhamma* das Gesetz der Bedingten Entstehung gemeint ist. Das ist ein weiterer Beweis dafür, dass das der Kette Bedingter Entstehung zugrundeliegende Basisprinzip auf die stabile Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form zurückzuführen ist, die schon in unserem gegenwärtigen geistigen Kontinuum existiert, ohne dass wir in die Vergangenheit zurück oder in die Zukunft vorgehen müssen.

Wir wissen, dass es für die Feststellung, ob eine Bananestaude kernlos ist, nicht notwendig ist, ihre Rinde Schicht für Schicht von oben nach unten abzuschälen. Wir müssen nur ein scharfes Schwert nehmen und den Staudenstamm mitten durch

will reveal to us its pith-less nature. Similarly, if we cut in the middle the banana trunk of preparations with the sharp sword of wisdom, *paññāmayam tikhiṇamasim gahetvā*,^[24] its internal structure as revealed by the cross-section will convince us of the essence-less nature of the group of preparations.

Whatever existence there was in the past, that too had the same essence-less nature. And whatever existence there will be in the future, will have this same essencelessness. And I see it now, in my own mental continuum, as something visible here and now, not involving time. It is with such a conviction that the noble disciple utters the words: "Arising, arising! Cessation, cessation!" That is how he arrives at the realization summed up in the phrase:

*"Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ."*^[25]

"Whatever is of the nature to arise,
all that is of the nature to cease."

All this goes to show that the accepted interpretation has certain short-comings.

To take up another simile, we have already alluded to the fact that the Buddha has been compared to a physician.^[26] Though this might well sound a modernism, we may say that a specialist doctor today needs only a drop of blood or blood tissue for a full diagnosis of a patient's disease. When seen

schneiden, so dass uns der Querschnitt ihre kernlose Natur enthüllen wird. Wenn wir in gleicher Weise den Bananenstamm der Gestaltungen mit dem scharfen Schwert der Weisheit mitten durch zerteilen, *paññāmayam tikhiṇamasim gahetvā*, wird uns ihre innere Struktur, die als Querschnitt enthüllt wird, von der Kernlosigkeit der Gruppe der Gestaltungen überzeugen.

Was für eine Existenz auch immer in der Vergangenheit war, auch sie hatte die gleiche kernlose Natur. Und was für eine Existenz auch immer in der Zukunft sein wird, auch dieser wird die gleiche Kernlosigkeit zueigen sein. Und ich sehe es jetzt, in meinem eigenen geistigem Kontinuum als etwas sichtbares hier und jetzt, vollkommen unabhängig von der Zeit. Es liegt an dieser Überzeugung, dass der Edle Nachfolger die Worte äußert: "Entstehen, Entstehen! Vergehen, Vergehen!" So erreicht er die Erkenntnis, die in folgender Aussage zusammengefasst ist:

*"Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ."*

"Was irgend auch entstanden ist,
muss alles wieder untergehn."

All dieses wird aufzeigen, dass die akzeptierte Interpretation bestimmte Mängel hat.

Um ein weiteres Gleichnis heranzuziehen: Wir haben schon angedeutet, dass der Buddha mit einem Arzt verglichen wurde. Obwohl sich dies gut nach einem Modernismus anhören könnte, könnten wir sagen, dass ein Facharzt heutzutage nur einen Blutropfen oder eine Gewebeprobe für eine vollständige

under the microscope, that blood tissue reveals the pathological condition of the patient. Even the patient himself could be invited to see for himself the result of the blood test.

But once the disease has been cured, the doctor could invite the patient again to undergo a blood test, if he likes to assure himself of the fact that that disease has been effectively treated. The Buddha's teaching has a similar 'here and now' and timeless quality. What is noteworthy is that this quality is found in the law of dependent arising.

Then there is another question that crops up out of this traditional interpretation of the formula of dependent arising. That is, the reason why the two links, ignorance and preparations, are referred to the past.

In some discourses, like the *MahāNidānasutta*, there is a discussion about a descent of consciousness into a mother's womb. ^[27] Simply because there is such a discussion, one might think that the law of dependent arising has reference to a period beyond one's conception in a mother's womb.

But if we carefully examine the trend of this discussion and analyse its purpose, such a conclusion will appear to be groundless. The point which the Buddha was trying to drive home into Venerable *Ānanda* by his catechism, is that the constant interrelation that exists between consciousness and name-and-form is present even during one's life in the mother's

Krankheits-Diagnose eines Patienten benötigt. Unter dem Mikroskop betrachtet, enthüllt die Gewebeprobe den pathologischen Zustand des Patienten. Der Patient könnte sogar selbst eingeladen werden, das Ergebnis des Bluttests selbst zu betrachten.

Aber sobald die Krankheit geheilt wurde, könnte der Arzt den Patienten zu einem erneuten Bluttest einladen, falls er sich versichern wollte, dass die Krankheit wirkungsvoll behandelt wurde. Die Lehre des Buddha hat eine gleichartige zeitlose 'hier und jetzt' Qualität. Was daran bemerkenswert ist, ist, dass diese Qualität im Gesetz der Bedingten Entstehung gefunden werden kann.

Dann taucht da noch eine andere Frage auf aus dieser traditionellen Interpretation der Kette Bedingter Entstehung. Und zwar der Grund, warum die beiden Glieder Nichtwissen und Gestaltungen auf die Vergangenheit bezogen werden.

In einigen Lehrreden wie dem *MahāNidānasutta* gibt es eine Diskussion um das Herabsinken des Bewusstseins in den Mutterleib. Einfach weil es diese Diskussion gibt, könnte man denken, dass das Gesetz der Bedingten Entstehung einen Bezug zu einem Zeitabschnitt vor der Empfängnis in den Mutterleib hat.

Aber wenn wir sorgfältig den Verlauf der Diskussion untersuchen und den Zweck analysieren, wird sich diese Schlussfolgerung als grundlos herausstellen. Der Punkt, den der Buddha dem Ehrenwerten *Ānanda* durch seinen Lehrdialog klarmachen wollte, war, dass die ständige Wechselbeziehung, die zwischen Bewusstsein und Name-und-Form existiert, sogar

womb. This catechism can be analysed into four parts. The first question is:

Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, mātukucchismiṃ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātukucchismiṃ samuccissatha? And Venerable Ānanda's answer is: *No h'etaṃ, bhante.* "If, Ānanda, consciousness were not to descend into a mother's womb, would name-and-form remain there?" "It would not, Lord."

The Buddha is asking whether name-and-form can persist in remaining inside the mother's womb, if consciousness refuses to descend into it, so to say. The word *samuccissatha* presents a difficulty as regards etymology. But it is quite likely that it has to do with the idea of remaining, as it has an affinity to the word *uccittṭha*, left over, remnant.

So the point raised here is that, in the event of a non-descent of consciousness into the mother's womb, name-and-form will not be left remaining there. Name-and-form has to have the support of consciousness. However, in this interrelation, it is consciousness that decides the issue. If consciousness does not descend, name-and-form will not remain there.

So even if, at the moment of death, one has a thought of some mother's womb, if consciousness does not descend in the proper manner, name-and-form cannot stay there. Name-and-form has always to be understood in relation to consciousness. It is not something that is to be found in trees and rocks. It

während des Lebens im Leib der Mutter vorhanden ist. Dieser Lehrdialog kann in vier Abschnitte unterteilt werden. Die erste Frage ist:

Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, mātukucchismiṃ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātukucchismiṃ samuccissatha? Und die Antwort des Ehrenwerten Ānanda ist: *No h'etaṃ, bhante.* "Wenn, Ānanda, Bewusstsein nicht in den Mutterleib herabsinken würde, würde dann Name-und-Form dort bleiben?" "Es würde nicht, o Herr."

Der Buddha fragt, locker gesagt, ob Name-und-Form darauf bestehen kann, im Mutterleib zu verbleiben, wenn Bewusstsein sich weigert, dahin herabzusinken. Der Begriff *samuccissatha* stellt in Bezug auf die Etymologie eine Schwierigkeit dar. Aber es ist wahrscheinlich, dass es mit der Vorstellung des Verbleibens zu tun hat, da eine Nähe zum Begriff *uccittṭha*, Überrest, übrigbleiben, gegeben ist.

Also ist der springende Punkt, im Fall, dass das Bewusstsein nicht in den Mutterleib hinabsteigt, Name-und-Form nicht dort verbleiben werden. Name-und-Form braucht die Unterstützung des Bewusstseins. Jedoch ist es in dieser Wechselbeziehung das Bewusstsein, das die Angelegenheit entscheidet. Falls Bewusstsein nicht hinabsteigt, bleibt Name-und-Form nicht dort.

Sogar wenn man im Todesmoment einen Gedanken an irgendeinen Mutterschoß fasst, kann Name-und-Form dort nicht Fuß fassen, wenn Bewusstsein nicht in der richtigen Art und Weise absteigt. Name-und-Form muss immer in Beziehung zu Bewusstsein verstanden werden. Es ist nichts, was man in

always goes hand in hand with consciousness. So, the upshot of the above discussion is that name-and-form will not remain there without the support of consciousness.

Venerable *Ānanda's* response to the first question, then, is : "That indeed is not the case, O! Lord." Then the Buddha asks: *Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, mātukucchismiṃ okkamitvā vakkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ itthattāya abhinibbattissatha?* "If, *Ānanda*, consciousness, having descended into the mother's womb, were to slip out of it, would name-and-form be born into this state of existence?" Venerable *Ānanda's* reply to it is again: "That indeed is not the case, Lord."

Now the question is: *Ānanda*, if for some reason or other, consciousness, having descended into the mother's womb, slips out of it, will name-and-form secure birth as a this-ness, or *itthatta*. We have mentioned above that *itthatta* is a term with some special significance. ^[28] That is, how a 'there' becomes a 'here', when a person takes birth in a particular form of existence. In short, what it implies, is that a person comes to be born.

In other words, if consciousness, having descended into the mother's womb, slips out of it, that name-and-form will not mature into a this-ness and be born into a this-ness. There is no possibility of the this-ness coming into being. For there to be a this-ness, both consciousness and name-and-form must be there. We can understand, then, why Venerable *Ānanda* replied in the negative.

Steinen und Bäumen finden könnte. Es geht immer Hand-in-Hand mit Bewusstsein. Also das Ergebnis der obigen Diskussion ist, dass Name-und-Form dort nie ohne die Unterstützung von Bewusstsein verbleibt.

Die Antwort des Ehrwürdigen *Ānanda* auf die erste Frage ist also: "Das ist nicht so, oh Herr." Dann fragt der Buddha: *Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, mātukucchismiṃ okkamitvā vakkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ itthattāya abhinibbattissatha?* "Wenn, *Ānanda*, Bewusstsein, nachdem es sich in den Mutterleib hinabgessenkt hat, wieder zurückträte, würde Name-und-Form in diese Existenz geboren werden?" Die Antwort des Ehrwürdigen *Ānanda* ist wiederum: "Das ist in der Tat nicht der Fall, o Herr."

Diesmal ist also die Frage: *Ānanda*, wenn, aus welchem Grund auch immer, Bewusstsein nach dem Herabsinken in den Mutterleib wieder zurücktritt, wird Name-und-Form eine Geburt als eine Dies-heit, oder *itthatta*, sicherstellen? Wir haben oben schon erwähnt, dass *itthatta* ein Ausdruck mit bestimmter Bedeutung ist. Nämlich wie ein 'dort' zu einem 'hier' wird, wenn eine Person in eine bestimmte Art der Existenz geboren wird. Kurzgesagt wird damit ausgedrückt, dass eine Person geboren wird.

In anderen Worten, wenn Bewusstsein nach dem Hinabsinken in den Mutterleib wieder zurücktritt, wird Name-und-Form sich nicht zu einer Dies-heit entwickeln und eine Dies-heit geboren werden. Es gibt keine Möglichkeit für eine Dies-heit, in Erscheinung zu treten. Damit es zu einer Dies-heit kommt, müssen sowohl Bewusstsein als auch Name-und-Form vorhanden sein. Wir können also verstehen, warum der

The next question the Buddha puts, is this:
Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, daharasseva sato vocchijjissatha kumārakassa vā kumārikāya vā, api nu kho nāmarūpaṃ vuddhiṃ virūlhiṃ vepullaṃ āpajjissatha?

"If, *Ānanda*, the consciousness of a boy or a girl were cut off when he or she is still young, will name-and-form come to growth and maturity?" To that question too, Venerable *Ānanda* replies: "That indeed is not the case, Lord."

Now that the preliminary questions have been correctly answered, the Buddha then comes out with the following conclusion, since the necessary premises are complete:

Tasmātiḥ'Ānanda, es' eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo nāmarūpassa, yadidaṃ viññāṇaṃ.

"Therefore, *Ānanda*, this itself is the cause, this is the reason, origin and condition for name-and-form, namely consciousness."

What is emphasized here, is the importance of consciousness. Out of the two, namely consciousness and name-and-form, what carries more weight with it, is consciousness, even if there be a trace of name-and-form. What the above questionnaire makes clear, is that name-and-form arises in a mother's womb because of consciousness. But that name-and-form will not remain there, if consciousness does not properly descend into the womb.

Also, if consciousness, after its descent, were to slip out, name-and-form will not reach the state of a this-ness. So much

Ehrwürdige *Ānanda* eine verneinende Antwort gab.

Die nächste Frage, die der Buddha stellte, ist folgende:
Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, daharasseva sato vocchijjissatha kumārakassa vā kumārikāya vā, api nu kho nāmarūpaṃ vuddhiṃ virūlhiṃ vepullaṃ āpajjissatha?

"Wenn, *Ānanda*, das Bewusstsein eines Jungen oder Mädchens solange sie noch jung sind, wieder abgeschnitten würde, könnte Name-und-Form dann zu Wachstum und Reife gelangen?" Auf diese Frage antwortet der Ehrwürdige *Ānanda* wiederum: "Das ist nicht so, o Herr."

Als nun die vorbereitenden Fragen alle korrekt beantwortet wurden, kommt der Buddha zu folgender Schlussfolgerung, da die notwendigen Vorraussetzungen vollständig vorliegen:

Tasmātiḥ'Ānanda, es' eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo nāmarūpassa, yadidaṃ viññāṇaṃ.

"Darum, *Ānanda*, ist dies selbst eben der Anlass, ist dies die Ursache, die Herkunft und Bedingung für Name-und-Form, nämlich Bewusstsein."

Was hier hervorgehoben wird, ist die Bedeutung des Bewusstseins. Von den beiden, nämlich Bewusstsein und Name-und-Form, hat das Bewusstsein mehr Gewicht, auch wenn es eine Spur von Name-und-Form gibt. Was obige Befragung klar macht, ist, dass Name-und-Form in einem Mutterleib aufgrund des Bewusstseins erscheint. Aber Name-und-Form wird nicht dort verbleiben, wenn Bewusstsein sich nicht in rechter Art und Weise in den Leib herabsenkt.

Auch wenn Bewusstsein, nach seinem Herabsenken, zurücktreten würde, könnte Name-und-Form nicht den Zustand der

so that, even after one's birth as a boy or girl, if consciousness gets cut off in some way or other, name-and-form will not reach growth and maturity. So from all this, it is clear that consciousness is an essential condition for there to be name-and-form. Then the Buddha introduces the fourth step:

Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, nāmarūpe patiṭṭhaṃ na labhis-satha, api no kho āyatim jātijarāmaraṇaṃ dukkhasamudaya-sambhavo paññāyetha?

"If, *Ānanda*, consciousness were not to find a footing, or get established in, name-and-form, would there be an arising or origin of birth, decay, death and suffering in the future?" "No indeed, Lord", says Venerable *Ānanda*.

Now this fourth point is extremely important. What it implies is that, though the aforesaid is the normal state of affairs in *samsāra*, if for some reason or other consciousness does not get established on name-and-form, if at all such a contrivance were possible, there will not be any *samsāric* suffering again. And this position, too, Venerable *Ānanda* grants.

So from this discussion, too, it is obvious that, simply because there is a reference to a mother's womb in it, we cannot conclude that ignorance and preparations are past causes. It only highlights the mutual relationship between consciousness and name-and-form.

Now the question that comes up next is: "How does con-

sciousness reach the state of name-and-form. Das geht sogar soweit, dass Name-und-Form nicht zu Wachstum und Reife gelangen könnte, wenn Bewusstsein nach der Geburt eines Jungen oder Mädchens auf die eine oder andere Weise abgeschnitten würde. Also ist nach alledem klar, dass Bewusstsein eine wesentliche Bedingung für das Vorhandensein von Name-und-Form ist. Dann stellt der Buddha den vierten Schritt vor:

Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, nāmarūpe patiṭṭhaṃ na labhissatha, api no kho āyatim jātijarāmaraṇaṃ dukkhasamudayasambhavo paññāyetha?

"Wenn, *Ānanda*, das Bewusstsein keinen Halt in Name-und-Form fände, sich dort nicht verwurzeln könnte, würde es in Zukunft ein Erscheinen, eine Quelle für Geburt, Altern und Tod, für Leiden geben?" "Gewiss nicht, o Herr." sagt der Ehrwürdige *Ānanda*.

Dieser vierte Punkt ist extrem wichtig. Er besagt, dass, obwohl das Vorhergesagte der Normalfall im *Samsāra* ist, es zu keinem *samsārischen* Leiden mehr kommen kann, wenn, aus welchem Grund auch immer, Bewusstsein sich nicht in Name-und-Form verwurzeln könnte, falls diese Möglichkeit auch nur irgend gegeben wäre. Und diesem Standpunkt stimmt der Ehrwürdige *Ānanda* ebenfalls zu.

Auch anhand dieser Diskussion ist also offensichtlich, dass wir, nur weil ein Mutterleib erwähnt wird, nicht daraus schließen können, dass Nichtwissen und Gestaltungen Ursachen aus einem Vorleben sind. Es verdeutlicht nur die gegenseitige Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form.

Nun kommt als nächstes die Frage auf: "Wie kommt es dazu,

consciousness not get established on name-and-form? In what respects does it not get established, and how?"

The consciousness of a *samsāric* individual is always an established consciousness. It is in the nature of this consciousness to find a footing on name-and-form. These two go together.

That is why in the *Sampasādanīyasutta* of the *Dīgha Nikāya* it is mentioned in the discussion on the attainments to vision, *dassanasamāpatti*, that a person with such an attainment sees a man's stream of consciousness that is not cut off on either side, established in this world and in the next:

Purisassa ca viññāṇasotaṃ pajānāti, ubhayato abbochinnam idha loke patitṭhitañca para loke patitṭhitañca. ^[29]

What is implied here is the established nature of consciousness. The consciousness of a *samsāric* individual is established both in this world and in the next.

Another attainment of vision, mentioned in the *sutta*, concerns the seeing of a man's stream of consciousness not cut off on either side, and not established in this world or in the next. And that is a reference to the consciousness of an *arahant*. So an *arahant's* consciousness is an unestablished consciousness, whereas the consciousness of the *samsāric* individual is an established consciousness.

That is precisely why in the *Sagāthavagga* of the *Samyutta Nikāya* and in the *Sāratthapakāsinī*, where the episode of Venerable *Godhika's* suicide is mentioned, it is said that, though

dass Bewusstsein sich nicht in Name-und-Form verwurzelt? Inwiefern verwurzelt es sich nicht und auf welche Weise?"

Das Bewusstsein eines *samsārischen* Individuums ist immer ein verwurzelttes Bewusstsein. Es liegt in der Natur des Bewusstseins, in Name-und-Form einen Halt zu finden. Die beiden gehören zusammen.

Daher wird im *Sampasādanīyasutta* des *Dīgha Nikāya* in der Diskussion über die Fähigkeit zum Hellblick, *dassanasamāpatti*, erwähnt, dass eine Person mit solcher Fähigkeit den Bewusstseinsstrom eines Wesens sehen kann, der auf keiner Seite abgeschnitten ist, verwurzelt in dieser und in jener Welt:

Purisassa ca viññāṇasotaṃ pajānāti, ubhayato abbochinnam idha loke patitṭhitañca para loke patitṭhitañca.

Hier wird die verwurzelte Natur des Bewusstseins unausgesprochen miteinbezogen. Das Bewusstsein eines *samsārischen* Individuums ist in dieser und jener Welt verwurzelt, etabliert.

Eine andere Hellblicks-Fähigkeit, die in dem *Sutta* erwähnt wird, bezieht sich auf das Erkennen des Bewusstseinsstromes eines Wesens, der auf keiner Seite abgeschnitten ist und nicht verwurzelt ist, weder in dieser noch in jener Welt. Und dies verweist auf das Bewusstsein eines *Arahants*. Also das Bewusstsein eines *Arahants* ist nicht verwurzelt, während das Bewusstsein eines *samsārischen* Individuums ein verwurzelttes ist.

Genau darum wird im *Sagāthavagga* des *Samyutta Nikāya* und im *Sāratthapakāsinī*, wo die Episode vom Selbstmord des Ehrwürdigen *Godhika* berichtet wird, gesagt, dass es ihm,

he cut his own neck intending to commit suicide, he was able to attain *parinibbāna* as an *arahant* by radically attending to the deadly pain. ^[30] But *Māra* took him to be an ordinary person and hovered around in search of his consciousness - in vain. The Buddha, on the other hand, declared that Venerable *Godhika* passed away with an unestablished consciousness:

Appatit̥hitena ca, bhikkhave, viññāṇena Godhiko kulaputto parinibbuto. ^[31]

"O! monks, the clansman *Godhika* passed away with an unestablished consciousness."

The consciousness of an ordinary *samsāric* individual is always established. The above mentioned relationship is always there. Because of this we can say that there is always a knot in the consciousness of the *samsāric* individual. For him, this world and the next world are tied together in a knot. In this case, what is needed, is only the untying of the knot. There is no need of a fresh tying up, as the knot is already there.

But the term *paṭisandhi viññāṇa*, or rebirth-linking-consciousness, is now so widely used that we cannot help making use of it, even in relating a *Jātaka* story. The idea is that, after the death-consciousness, there occurs a rebirth-linking-consciousness. However, some scholars even raise the question, why a term considered so important is not to be found in the discourses.

On many an occasion the Buddha speaks about the descent into a womb. But apart from using such terms as *okkanti*, ^[32]

obwohl er sich die Kehle durchschnitt, um Selbstmord zu begehen, möglich war, als *Arahant* in's *parinibbāna* einzugehen, indem er achtsam dem Todesschmerz auf den Grund ging.

Aber *Māra* hielt ihn für einen gewöhnlichen Menschen und suchte die Umgebung nach seinem Bewusstsein ab - umsonst. Der Buddha hingegen erklärte, dass der Ehrwürdige *Godhika* mit nicht etabliertem Bewusstsein verlösch:

Appatit̥hitena ca, bhikkhave, viññāṇena Godhiko kulaputto parinibbuto.

"Ihr Mönche, Bruder *Godhika* ist mit unverwurzeltem Bewusstsein erloschen."

Das Bewusstsein eines gewöhnlichen *samsārischen* Individuums ist immer verwurzelt. Die oben genannte Beziehung ist immer vorhanden. Deswegen können wir sagen, dass es immer einen Knoten im Bewusstsein eines *samsārischen* Individuums gibt. Für ihn ist diese Welt und die jenseitige mit einem Knoten verbunden. In diesem Fall braucht man also nur den Knoten zu lösen. Es ist unnötig, den Knoten neu zu binden, weil er immer da ist.

Jedoch ist der Ausdruck *paṭisandhi viññāṇa*, oder Wiedergeburt-Bewusstsein, inzwischen so verbreitet, dass wir nicht umhin kommen, ihn zu gebrauchen, und sogar in Verbindung mit einer *Jātaka*-Erzählung. Die Vorstellung ist, dass nach dem Todes-Bewusstsein ein Wiedergeburt-Bewusstsein auftritt. Jedoch bringen manche Scholastiker sogar die Frage auf, warum ein Begriff, der als so wichtig angesehen wird, nicht in den Lehrreden vorkommt.

Der Buddha spricht bei vielen Gelegenheiten vom Hinabsteigen in einen Leib, aber im Gegensatz zum Gebrauch solcher

descent, *gabbhassa avakkanti*,^[33] descent into a womb, and *uppatti*,^[34] arising, he does not seem to have used the term *paṭisandhi*.

What is meant by this term *paṭisandhi*? It seems to imply a tying up of two existences. After death there is a 'relinking'. We have mentioned above, in connection with the simile of the bundles of reeds that, when the consciousness bundle of reeds is drawn, the name-and-form bundle of reeds falls. And when the name-and-form bundle of reeds is drawn, the consciousness bundle of reeds falls. And that there is a relationship of mutuality condition between them.

The question, then, is why a tying up is brought in, while granting the relationship by mutuality condition. Because, going by the same simile, it would be tantamount to saying that re-birth-linking-consciousness straightens up when death-consciousness falls, as if, when one bundle of reeds is drawn, the other straightens up. This contradicts the nature of mutuality condition. There is no timelessness here. Therefore *paṭisandhi* is a term that needs critical scrutiny.

The mental continuum of a *samsāric* being is always knotted with a tangle within and a tangle without.^[35] And it is already implicit in the relationship between consciousness and name-and-form. What happens at the dying moment is usually posed as a deep problem. But if we carefully examine the situation in the light of Canonical discourses, we could see here an illustration of the law of dependent arising itself.

Ausdrücke wie *okkanti*, Abstieg, *gabbhassa avakkanti*, Abstieg in einen Leib, und *uppatti*, Aufsteigen, scheint er den Begriff *paṭisandhi* nie benutzt zu haben.

Was ist mit dem Begriff *paṭisandhi* gemeint? Es scheint ein Zusammenbinden zweier Existenzen anzudeuten. Nach dem Tode ist da eine 'Umbindung'. Wir haben oben im Zusammenhang mit dem Schilfbündel-Gleichnis erwähnt, dass das Name-und-Form-Schilfbündel umfällt, wenn das Bewusstseins-Bündel weggezogen wird. Und dass das Bewusstseins-Bündel umfällt, wenn das Name-und-Form-Schilfbündel weggezogen wird. Und dass es eine Beziehung gegenseitiger Bedingung zwischen ihnen gibt.

Die Frage ist nun, warum ein Zusammenbinden hereingebracht wird, solange diese Beziehung gegenseitiger Bedingung zugestanden wird. Weil es, um bei diesem Gleichnis zu bleiben, gleichbedeutend wäre zu sagen, dass sich das Wiedergeburt-Bewusstsein aufrichtet, wenn das Todes-Bewusstsein fällt. Wenn ein Schilfbündel fällt, richtet sich das andere auf. Das widerspricht der Natur gegenseitiger Bedingung. Es gibt keine Zeitlosigkeit hier. Daher bedarf der Begriff *paṭisandhi* genauester Prüfung.

Das geistige Kontinuum eines *samsārischen* Wesens ist immer mit Knoten innerhalb und Knoten außerhalb verknotet, und dies ist schon in der Beziehung von Bewusstsein und Name-und-Form unausgesprochen enthalten. Was zum Zeitpunkt des Todes geschieht, wird normalerweise als großes Problem dargestellt, aber wenn wir die Situation sorgfältig im Lichte der kanonischen Lehrreden untersuchen, können wir hier eine

Now as far as this established consciousness and the unestablished consciousness are concerned, we have already drawn attention to the relationship between a 'here' and a 'there'. We came across the term *itthatta*, otherwise called *itthabhāva*. As a rendering for it, we have used the term 'this-ness'. And then we have already pointed out that this *itthabhāva*, or this-ness, goes hand in hand with *aññatthābhāva*, or otherwise-ness. That is to say, wherever a this-ness arises, wherever a concept of a something arises, as a rule that itself is the setting in of transformation or change.

This-ness and other-wiseness are therefore to be found in a pair-wise combination. Wherever there is a this-ness, there itself is an otherwise-ness. So in this way, because of the fact that, due to this this-ness itself, wherever this-ness arises, otherwise-ness arises, together with it, wherever there is a 'there', there is always a 'here'. This, then, is how the consciousness of the *samsāric* being functions.

As far as one's everyday life is concerned, what is called the conscious body, is the body with consciousness. Generally we regard this body as something really our own. Not only that, we can also objectify things outside us, beyond our range of vision, things that are objects of thought or are imagined. That is what is meant by the Canonical phrase:

Imasmiñca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu

Abbildung des Gesetztes der Bedingten Entstehung sehen.

Soweit es nun also dieses verwurzelte Bewusstsein und das nicht verwurzelte Bewusstsein betrifft, haben wir die Aufmerksamkeit schon auf die Beziehung zwischen einem 'hier' und einem 'dort' gelenkt. Wir sind dabei auf den Ausdruck *itthatta* gestoßen, auch *itthabhāva* genannt. Als Übersetzung dafür haben wir 'Dies-heit' gebraucht. Und dann haben wir darauf hingewiesen, dass diese *itthabhāva*, oder Dies-heit, Hand in Hand mit einer *aññatthābhāva*, oder 'Anders-heit', geht. Das heißt, wo auch immer eine Dies-heit entsteht, wo auch immer ein Konzept eines Etwas' aufkommt, ist es die Regel, dass dies schon den Ansatz einer Transformation oder Veränderung beinhaltet.

Dies-heit und Anders-heit finden sich also in einer paarweisen Kombination. Wo immer eine Dies-heit ist, da ist auch eine Anders-heit mit inbegriffen. Und so kommt es, allein aufgrund der Tatsache einer Dies-heit, dass, wo auch immer diese Dies-heit aufkommt, Anders-heit aufkommt, auch immer ein 'hier' und ein 'dort' damit verbunden ist. So also funktioniert das Bewusstsein eines *samsārischen* Wesens.

Was unseren Alltag betrifft, ist das, was bewusster Körper genannt wird, ein Körper mit Bewusstsein. Normalerweise betrachten wir diesen Körper wirklich als den unseren. Nicht nur das, wir können auch Dinge außerhalb von uns und unserer Sichtweite vergegenständlichen, Dinge, die Gegenstand unserer Gedanken sind oder die wir uns einbilden. Das ist mit folgender Lehredenaussage gemeint:

Imasmiñca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu

ahaṃkāra mamaṃkāra mānānusayā na honti. ^[36]

"There are no latencies to conceit by way of I-making and mine-making regarding this conscious body and all outside signs."

What it implies, is that one can have latencies to conceit by way of I-making and mine-making regarding this conscious body as well as all outside signs. Now, if we consider the deeper implications of this statement, we can get at some new perspective for understanding the nature of the relationship between consciousness and name-and-form.

If someone, deeply attached to a person who is not near him, but living somewhere far far away, is heavily immersed in some deep thought, then, even if there is some painful contact, such as the prick of a fly, or the bite of a mosquito, or even if another comes and shakes him by the shoulder, he might not feel it, because he is so immersed in the thought.

Now, why is that? Normally, the rightful place for consciousness is this body. But what has happened now, is that it has gone away temporarily and united with the name-and-form outside, with that object far away. But it can be awakened. This is the way the mind travels.

It is due to a lack of clear understanding about the journey of the mind, that the concept of a relinking-consciousness was found to be necessary. The way the mind travels is quite differ-

ahaṃkāra mamaṃkāra mānānusayā na honti.

"In Bezug auf diesen bewussten Körper und aller äußeren Gegebenheiten sind da keine latenten Neigungen zum Ich-Dünken, zum Ich-Machen und Mein-Machen."

Das besagt, dass man latente Neigungen zum Ich-Dünken, zum Ich-Machen und Mein-Machen sowohl bezüglich des bewussten Körpers haben kann, als auch bezüglich aller äußeren Gegebenheiten. Wenn wir nun die tiefere Bedeutung dieser Aussage bedenken, können wir zu einer neuen Sichtweise zum Verständnis der Natur der Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form gelangen.

Nehmen wir jemanden, der mit einer Person zutiefst verbunden ist, die gerade nicht in seiner Nähe ist, sondern weit, weit entfernt lebt. Wenn dieser vollkommen in Gedanken an diese Person versunken ist, so wird er keine Berührung spüren, nicht mal einen Fliegenbiss oder einen Mückenstich, und auch nicht, wenn jemand anderes kommt und ihm auf die Schulter schlägt – weil er so tief in Gedanken versunken ist.

Warum ist das so? Normalerweise ist der rechte Platz des Bewusstseins in eben diesem Körper. Aber jetzt passierte es, dass es sich zeitweilig löste und sich mit Name-und-Form außerhalb vereinigte, mit diesem weit entfernten Objekt. Aber es kann aufgeweckt werden. Das ist die Art und Weise wie Bewusstsein wandert.

Aufgrund des mangelnden Verständnisses der Wanderung des Geistes wurde es für nötig befunden, das Konzept eines Wiedergeburt-Bewusstseins zu schaffen. Die Art und Weise,

ent from the way the body travels. The journey of the body is a case of leaving one place to go to another. But the mind's journey is not like that. It is a sort of whirling or turning round, as in the case of a whirlpool or a vortex.

That is to say, just as in the case of a rubber-band which could be stretched lengthwise or crosswise, there is a certain whirling round going on between consciousness and name-and-form. It is because of that whirling motion, which could either be circular or oval shaped, that consciousness and name-and-form could either get drawn apart, or drawn in, as they go round and round in a kind of vortical interplay.

So in a situation like the one mentioned above, for that person, the distant has become near. At the start, when he fell to thinking, it was a 'there' for him. Then it became a 'here'. And the here became a 'there'. This brings out, in a subtle way, the relevance of these concepts to the question of understanding such teachings as the law of dependent arising.

Concepts of a here and a there are in a way relative. They presuppose each other. *Itthabhāva*, this-ness, and *aññathābhāva*, otherwise-ness, referred to above, mean the same thing. *Itthabhāva* goes hand in hand with *aññathābhāva*. They are bound in a pair-wise combination. When you drag in one, the other follows of necessity. It is the same in the case of the relationship between birth on the one hand, and decay-and-

wie sich der Geist fortbewegt, ist eine vollkommen andere als die, in der sich der Körper bewegt. Der Körper bewegt sich, indem er einen Ort verlässt, um an einem anderen anzukommen. Doch die Wanderung des Bewusstseins ist anders. Es ist eher ein Herumwirbeln und Sichdrehen, wie im Falle eines Whirlpools oder Wasserstrudels.

Da geht sozusagen ein bestimmtes Herumwirbeln zwischen Bewusstsein und Name-und-Form vor sich, genauso wie ein Gummiband längs oder quer gedehnt werden kann. Wegen dieser wirbelnden Bewegung, die entweder kreisförmig oder oval sein kann, kommt es, dass Bewusstsein und Name-und-Form entweder zueinander hin oder voneinander weg driften können, während sie in einer strudelnden Wechselwirkung umeinander kreisen.

So kann die Ferne, in einer Situation wie der obigen, für diese Person zur Nähe werden. Als er begann, sich in seine Gedanken zu vertiefen, gab es ein 'dort' für ihn. Dann wurde es zum 'hier'. Und das 'hier' wurde zum 'dort'. Das stellt in subtiler Weise heraus, wie wichtig diese Konzepte sind, um solche Lehren wie das Gesetz der bedingten Entstehung verstehen zu können.

Konzepte eines 'hier' und 'dort' sind auf eine Weise relativ. Sie setzen einander gegenseitig voraus. *Itthabhāva*, Dies-heit, und *aññathābhāva*, Anders-heit, meinen auf das Obige bezogen dasselbe. *Itthabhāva* und *aññathābhāva* gehen Hand in Hand. Sie sind in einer paarweisen Kombination gebunden. Wenn man das eine heranzieht, folgt das andere automatisch. Es ist das gleiche wie im schon erwähnten Fall der Beziehung zwischen

death on the other, as already mentioned.

Also, consciousness and name-and-form always move in an orbit. It is not something like the journey of the body. Thought goes, but it rests on consciousness, it gravitates towards consciousness. It is because consciousness also has gone there that we say someone is 'immersed' or 'engrossed' in some thought. It is consciousness that carries more weight.

This is sufficiently clear even from the *Dhamma* discussion of the Buddha, quoted above. If consciousness does not descend into a mother's womb, name-and-form will not remain there. If consciousness does not join in to provide the opportunity, it will not grow. This is the nature of the relationship between them.

Though not well authenticated, cases have been reported of persons, on the verge of death, going through such unusual experiences as visualizing their own body from some outside standpoint. Taking into consideration the above mentioned relationship, this is quite understandable. That external standpoint might not be a place which has the ability to sustain that consciousness, or which is capable of creating a new body out of the four primary elements. All the same, it temporarily escapes and goes there and is now wavering to decide, whether or not to come back to the body, as it were. It is on such occasions that one visualizes one's own body from outside.

So here we have the norm of the mind's behaviour. Seen in

Geburt auf der einen Seite und Alter und Tod auf der anderen.

Bewusstsein und Name-und-Form bewegen sich auch in einem Orbit umeinander. Es ist nicht wie die Fortbewegung des Körpers. Gedanken gehen, aber sie stützen sich auf das Bewusstsein, sie neigen sich zum Bewusstsein. Nur weil das Bewusstsein ebenfalls dorthin gegangen ist, sagen wir, dass jemand in Gedanken 'vertieft' oder 'versunken' ist. Das Gewicht liegt auf dem Bewusstsein.

Das wird sogar durch die *Dhamma*-Diskussion des Buddha, die oben zitiert wurde, zur Genüge klargemacht. Solange Bewusstsein nicht in den Mutterleib hinabsteigt, wird Name-und-Form nicht dort bleiben. Solange Bewusstsein nicht dazukommt, um es zu ermöglichen, wird es nicht gedeihen. Das ist die Natur der Beziehung zwischen ihnen.

Auch wenn die Fälle nicht vollkommen bestätigt wurden, so wurde doch von Leuten berichtet, die am Rande des Todes ungewöhnliche Erfahrungen machten, wie z.B. der Anblick ihres Körpers von einem außerhalb liegenden Standpunkt aus. Wenn man die oben erwähnte Beziehung mitbedenkt, ist das eigentlich verständlich. Der außerhalb liegende Standpunkt dürfte wohl kein Ort sein, an dem es möglich ist, das Bewusstsein aufrecht zu erhalten, oder wo es möglich ist, einen neuen Körper aus den vier Grundelementen zu erschaffen. Nichtsdestotrotz schwindet es zeitweilig, bewegt sich dorthin und schwankt nun in der Entscheidung, ob es zum bisherigen Körper zurückkehren solle oder nicht.

Bei solchen Gelegenheiten kann man seinen Körper von

this way, there is no need for a fresh tying up, or relinking, because it is the same vortex that is going on all the time. In the context of this *samsāric* vortex, the `there' becomes a `here', and a `here' becomes a `there'. The distant becomes a near, and a near becomes a distant.

It is owing to this state of affairs that the consciousness of the *samsāric* individual is said to be always established. There is a certain twin character about it. Whenever consciousness leaves this body for good, it goes and rests on a name-and-form object which it had already taken up. In other words, this is why the Buddha did not find it necessary to coin a new term to express the idea of conception in some mother's womb.

Consciousness has as its object name-and-form. It is precisely because of consciousness that one can speak of it as a name-and-form. It is like the shadow that falls on consciousness. Name-and-form is like an image.

Now in taking a photograph, there is a similar turn of events. Even if one does not pose for the photograph with so much make-up, even if one turns one's back to the camera, at least a shade of his shape will be photographed as an image, if not his form. Similarly, in the case of the *samsāric* individual, even if he does not entertain an intention or thought construct, if he has at least the latency, *anusaya*, that is enough for him to be reborn in some form of existence or other.

außerhalb betrachten.

Also das ist die normale Verhaltensweise des Geistes. So gesehen gibt es überhaupt keinen Grund für ein erneutes Verknoten oder Umbinden, da es derselbe Strudel ist, der die ganze Zeit weitergeht. Im Zusammenhang dieses *samsārischen* Strudels wird das 'dort' zu einem 'hier' und das 'hier' zu einem 'dort'. Die Ferne wird zur Nähe und die Nähe wird zur Ferne.

Aufgrund dieses Sachverhaltes spricht man davon, dass das Bewusstsein eines *samsārischen* Individuums immer verwurzelt ist. Es hat etwas von einem doppelten Charakter. Wann immer das Bewusstsein den Körper endgültig verlässt, geht es über zu einem Name-und-Form Objekt, das bereits aufgenommen wurde und lässt sich dort nieder. In anderen Worten ist es das, warum der Buddha es nicht für nötig hielt, einen neuen Begriff, der die Empfängnis in einem Mutterleib ausdrückt, zu prägen.

Bewusstsein hat Name-und-Form als sein Objekt. Exakt wegen des Bewusstseins kann man es als Name-und-Form bezeichnen. Es ist wie ein Schatten, den das Bewusstsein wirft. Name-und-Form ist wie ein Abbild.

Wenn man eine Fotografie nimmt, läuft es auf das gleiche hinaus. Auch wenn man sich nicht mit viel Make-up in Pose wirft, und sogar wenn man dem Fotografen den Rücken zukehrt, wird mindestens ein Umriss seiner Form, wenn nicht die ganze Form, als Abbild fotografiert werden. Genauso ist es im Falle des *samsārischen* Individuums. Auch wenn es keine Absicht oder ein Gedanken-Konstrukt fasst, solange es wenigstens die latente Neigung, *anusaya*, hat, ist das ausreichend für es, um in der einen oder anderen Form

That is why the Buddha has preached such an important discourse as the *Cetanāsutta* of the *Nidāna Saṃyutta* in the *Saṃyutta Nikāya*. It runs:

Yañca, bhikkhave, ceteti yañca pakappeti yañca anuseti, ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa t̥hitiyā. Ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti. Tasmim̐ patiṭṭhite viññāṇe virūl̥he nāmarūpassa avakkanti hoti. Nāmarūpapaccayā saḷāyatanam̐, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam̐, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇam̐ soka-paridevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. ^[37]

"Monks, whatever one intends, whatever one mentally constructs, whatever lies latent, that becomes an object for the stationing of consciousness. There being an object, there comes to be an establishment of consciousness. When that consciousness is established and grown, there is the descent of name-and-form. Dependent on name-and-form the six sense-bases come to be; dependent on the six sense-bases arises contact; and dependent on contact arises feeling; dependent on feeling, craving; dependent on craving, grasping; dependent on grasping, becoming; dependent on becoming, birth; dependent on birth, decay-and-death, sorrow, lamentation, pain, grief and despair come to be. Such is the arising of this entire mass of suffering." Then comes the second instance:

wiedergeboren zu werden.

Deswegen hat der Buddha eine so wichtige Lehrrede wie das *Cetanāsutta* aus dem *Nidāna Saṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* gehalten. Sie lautet so:

Yañca, bhikkhave, ceteti yañca pakappeti yañca anuseti, ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa t̥hitiyā. Ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti. Tasmim̐ patiṭṭhite viññāṇe virūl̥he nāmarūpassa avakkanti hoti. Nāmarūpapaccayā saḷāyatanam̐, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam̐, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇam̐ soka-paridevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

"Mönche, was auch immer jemand beabsichtigt, was auch immer jemand geistig konstruiert, wo auch immer jemand hingeneigt ist, das wird Gegenstand (Grundlage) für die Stationierung des Bewusstseins. Wenn ein Gegenstand (eine Grundlage) vorhanden ist, so tritt Etablierung (Verwurzelung) des Bewusstseins ein. Wenn das Bewusstsein verwurzelt ist und wächst, so ist das die Herkunft von Name und Form. Bedingt durch Name und Form entstehen die sechs Sinnesgrundlagen; bedingt durch die sechs Sinnesgrundlagen entsteht Berührung; bedingt durch Berührung entsteht Gefühl; bedingt durch Gefühl entsteht Durst; bedingt durch Durst entsteht Ergreifen; bedingt durch Ergreifen entsteht Werden; bedingt durch Werden entsteht Geburt; bedingt durch Geburt entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Gram und Verzweiflung. So ist das Entstehen dieser ganzen Masse des Leidens."

No ce, bhikkhave, ceteti no ce pakappeti, atha ce anuseti, ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa t̥hitiyā. Ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti. Tasmim̐ patiṭṭhite viññāṇe virūlhe nāmarūpassa avakkanti hoti. Nāmarūpapaccayā saḷāyatanam, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇam soka-paridevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

"Monks, even if one does not intend or construct mentally, but has a latency, that becomes an object for the stationing of consciousness. There being an object, there comes to be the establishment of consciousness. When that consciousness is established and grown, there is the descent of name-and-form. Dependent on name-and-form the six sense-bases come to be; dependent on the six sense-bases arises contact; and dependent on contact, feeling; dependent on feeling, craving; dependent on craving, grasping; dependent on grasping, becoming; dependent on becoming, birth; dependent on birth, decay-and-death, sorrow, lamentation, pain, grief and despair come to be. Such is the arising of this entire mass of suffering."

The significance of this second paragraph is that it speaks of a person who, at the time of death, has no intentions or thought constructs as such. But he has the latency. This itself is suffi-

Dann kommt der zweite Fall:

No ce, bhikkhave, ceteti no ce pakappeti, atha ce anuseti, ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa t̥hitiyā. Ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti. Tasmim̐ patiṭṭhite viññāṇe virūlhe nāmarūpassa avakkanti hoti. Nāmarūpapaccayā saḷāyatanam, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇam sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

"Mönche, selbst wenn jemand nichts beabsichtigt oder geistig konstruiert, aber eine Neigung hat, dann wird dies Gegenstand (Grundlage) für die Stationierung des Bewusstseins. Da ein Gegenstand (eine Grundlage) vorhanden ist, so tritt Etablierung (Verwurzelung) des Bewusstseins ein. Wenn das Bewusstsein verwurzelt ist und wächst, so ist das die Herkunft von Name und Form. Bedingt durch Name und Form entstehen die sechs Sinnesgrundlagen; bedingt durch die sechs Sinnesgrundlagen entsteht Berührung; bedingt durch Berührung entsteht Gefühl; bedingt durch Gefühl entsteht Durst; bedingt durch Durst entsteht Ergreifen; bedingt durch Ergreifen entsteht Werden; bedingt durch Werden entsteht Geburt; bedingt durch Geburt entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Gram und Verzweiflung. So ist das Entstehen dieser ganzen Masse des Leidens."

Die Wichtigkeit dieses zweiten Absatzes ist, dass von einer Person die Rede ist, die zum Todeszeitpunkt keine Absichten oder Gedankenkonzepte als solche hat. Aber sie hat die

cient as an object for the stationing of consciousness. It is as if he has turned his back to the camera, but got photographed all the same, due to his very presence there. Now comes the third instance:

Yato ca kho, bhikkhave, no ceva ceteti no ca pakappeti no ca anuseti, ārammaṇam etaṃ na hoti viññāṇassa t̥hitiyā. Ārammaṇe asati patiṭṭhā viññāṇassa na hoti. Tadappatiṭṭhite viññāṇe avirūl̥he nāmarūpassa avakkanti na hoti. Nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmaṇaṃ soka-paridevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.

"But, monks, when one neither intends, nor constructs mentally, and has no latency either, then there is not that object for the stationing of consciousness. There being no object, there is no establishment of consciousness. When consciousness is not established and not grown up, there is no descent of name-and-form, and with the cessation of name-and-form, there comes to be the cessation of the six sense-bases; with the cessation of the six sense-bases, the cessation of contact; with the cessation of contact, the cessation of feeling; with the cessation of feeling, the cessation of craving; with the cessation of craving, the cessation of grasping; with the cessation of grasping, the cessation of becoming; with the cessation of becoming, the cessation of birth; with the cessation of birth, the cessation of decay-and-death, sorrow, lamentation, pain, grief

Neigung dazu. Das allein genügt als Grundlage für das Niederlassen von Bewusstsein. Es ist als ob sie der Kamera den Rücken zugekehrt hätte, aber nichtsdestotrotz fotografiert werden würde, allein durch ihre Anwesenheit. Nun kommt der dritte Fall:

Yato ca kho, bhikkhave, no ceva ceteti no ca pakappeti no ca anuseti, ārammaṇam etaṃ na hoti viññāṇassa t̥hitiyā. Ārammaṇe asati patiṭṭhā viññāṇassa na hoti. Tadappatiṭṭhite viññāṇe avirūl̥he nāmarūpassa avakkanti na hoti. Nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmaṇaṃ soka-paridevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.

"Aber Mönche, wenn jemand nichts beabsichtigt und nichts geistig konstruiert, und auch keine Neigung hat, dann gibt es keinen Gegenstand (Grundlage) für die Stationierung des Bewusstseins. Da kein Gegenstand (Grundlage) vorhanden ist, so tritt keine Etablierung (Verwurzelung) des Bewusstseins ein. Wenn das Bewusstsein nicht verwurzelt ist und nicht gewachsen ist, so ist da keine Herkunft von Name und Form. Bedingt durch das Aufhören von Name und Form hören die sechs Sinnesgrundlagen auf; bedingt durch das Aufhören der sechs Sinnesgrundlagen hört Berührung auf; bedingt durch das Aufhören der Berührung hört Gefühl auf; bedingt durch das Aufhören von Gefühl hört Durst auf; bedingt durch das Aufhören von Durst hört Ergreifen auf; bedingt durch das Aufhören von Ergreifen hört Werden auf; bedingt durch das Aufhören von

and despair come to cease. Thus is the cessation of this entire mass of suffering."

This third instance is the most significant. In the first instance, there were the intentions, thought constructs and latency. In the second instance, that person had no intentions or thought constructs, but only latency was there. In this third instances, there is neither an intention, nor a thought construct, and not even a latency.

It is then that there comes to be no object for the stationing of consciousness. There being no object, there is no establishment of consciousness, and when consciousness is unestablished and not grown, there is no descent of name-and-form. Where there is no descent of name-and-form, there at last comes to be that cessation of name-and-form with which the six sense-bases, and all the rest of it, down to the entire mass of *samsāric* suffering, cease altogether then and there.

Werden hört Geburt auf; bedingt durch das Aufhören von Geburt hören Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Gram und Verzweiflung auf. So ist das Aufhören dieser ganzen Masse des Leidens."

Dieser dritte Fall ist der allerwichtigste. Im ersten Fall waren Absichten, Gedankenkonstrukte und Neigungen vorhanden. Im zweiten Fall hatte die Person keine Absichten oder Gedankenkonstrukte mehr, aber immer noch Neigungen. In diesem dritten Fall gibt es weder Absichten, noch Gedankenkonstrukte und nicht mal mehr Neigungen.

Nur dann gibt es keinen Gegenstand, keine Grundlage mehr für ein Niederlassen des Bewusstseins. Und wenn es keine Grundlage gibt, dann kann sich Bewusstsein nicht etablieren und nicht wachsen, und wenn Bewusstsein nicht verwurzelt und gereift ist, dann gibt es keine Herkunft von Name-und-Form. Wenn da keine Herkunft von Name-und-Form ist, dann kommt es zu guter Letzt zum Aufhören von Name-und-Form mit seinen sechs Sinnesgrundlagen und all dem Rest bis zur ganzen Masse des *samsārischen* Leidens, dann und dort hört alles endgültig auf.

-
- [1] M I 436, *MahāMālunkyasutta* - M 64 Der Sohn der Malunkya II
- [2] D II 93, *MahāParinibbānasutta* - D 16 Zur Erlöschung
- [3] S IV 206, *Pātālasutta* - S 36, 4
- [4] S IV 208, *Sallattenasutta* - S 36, 6
- [5] D I 110, D I 148, D II 41, D II 288,
M I 380, M I 501, M II 145, M III 280,
S IV 47, S IV 107, S IV 192, S V 423,
A IV 186, A IV 210, A IV 213,
Ud 49.
- [6] D II 33, S II 7, S II 105
- [7] *Peṭ 188* - (siehe zweiter Vortrag)
- [8] D III 237, *Sangītisutta* - D 33 Übereinkunft
- [9] Vin I 40
- [10] DhP 383, *Brāhmaṇavagga* - (siehe zweiter Vortrag)
- [11] D II 63, *MahāNidānasutta* - D 15
- [12] Sn 1076, *Upasīvamāṇavapucchā*
- [13] D II 31, *MahāPadānasutta* - D 14
- [14] Sv II 459.
- [15] S II 114, *Naḷakalāpīsutta* - S 12, 67
- [16] S II 26, *Paccayasutta* - S 12, 20
- [17] M I 190, *MahāHatthipadopamasutta* - M 28
- [18] D II 93, *MahāParinibbānasutta* - D 16
- [19] Vism 578.
- [20] S II 68, *Pañcaverabhayāsutta* - S 12, 41
- [21] Paṭṭi I 52, Vism 579
- [22] Sn 1084-1085, *Hemakamāṇavapucchā*
- [23] M I 8, *Sabbāsavasutta* - M 2
- [24] Th 1094, *Tālapuṭa Thera*
- [25] siehe oben Fussnote 5
- [26] Sn 1074, *Upasīvamāṇavapucchā* - (siehe erster Vortrag)

-
- [27] D II 63, *MahāNidānasutta* - D15
- [28] E.g. at M I 56, *Satipaṭṭhānasutta* - M 10 Die Pfeiler der Achtsamkeit (siehe zweiter Vortrag)
- [29] D III 105, *Sampasādanīyasutta* - D 28
- [30] Spk I 183 Kommentar bzgl. S I 121.
- [31] S I 122, *Godhikasutta* - S 4, 23
- [32] D II 305, M I 50, M I 62, M III 249, S II 3
- [33] M II 156, *Ghoṭamukhasutta* - M 94
- [34] A II 133, *Samyojanasutta* -
- [35] S I 13, *Jaṭāsutta* - S 1, 23 Knoten (siehe erster Vortrag)
- [36] M III 18, *MahāPuṇṇamasutta* - M 109
- [37] S II 66, *Cetanāsutta* - S 12, 39

Nibbāna Sermon 4

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santam, etaṃ paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam.* ^[1]

"This is peaceful, this is excellent, namely the stilling of all preparations, the relinquishment of all assets, the destruction of craving, detachment, cessation, extinction".

With the permission of the Most Venerable Great Preceptor and the assembly of the venerable meditative monks.

Towards the end of the last sermon, we were trying to explain how the process of the *samsāric* journey of beings could be understood even with the couple of terms *itthabhāva* and *aññatthābhāva*, or this-ness and otherwise-ness.^[2] On an earlier occasion, we happened to quote the following verse in the *Sutta Nipāta*.

*Taṇhā dutiyo puriso,
dīghamaddhāna saṃsāraṃ,
itthabhāvaññathābhāvaṃ,
saṃsāraṃ nātivattati.* ^[3]

Die Nibbāna Vorträge des Ehr. Nānananda Bhikkhu

[Übersetzung: S. Poppenberg]

4. Nibbāna Vortrag

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santam, etaṃ paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam.*

"Dies ist friedlich, dies ist erhaben, nämlich das Zur-Ruhe-Kommen aller Gestaltungen (Vorbereitungen), die Aufgabe aller Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entreizung, die Loslösung, das Verlöschen."

Mit der Erlaubnis des höchstehrwürdigen Abtes und der Versammlung der ehrwürdigen meditativen Mönche.

Gegen Ende des letzten Vortrages versuchten wir zu erklären, wie die fortlaufende Wanderung der Wesen durch den Wiedergeburtskreislauf sogar (nur) mit dem Begriffs-Paar von *itthabhāva* und *aññatthābhāva*, oder von 'Dies-heit' und von 'Anders-heit' verstanden werden könnte. Bei einer früheren Gelegenheit, zitierten wir den folgenden Vers aus dem *Sutta Nipāta*.

*Taṇhā dutiyo puriso,
dīghamaddhāna saṃsāraṃ,
itthabhāvaññathābhāvaṃ,
saṃsāraṃ nātivattati.*

It means: "The man with craving as his second", or "as his companion", "faring on for a long time in *samsāra*, does not transcend the round, which is of the nature of a this-ness and an otherwise-ness."

This is further proof that the two terms imply a circuit. It is a circuit between a 'here' and a 'there', or a 'this-ness' and an 'otherwise-ness'. It is a turning round, an alternation or a circuitous journey. It is like a rotation on the spot. It is an ambivalence between a here and a there.

It is the relationship between this this-ness and otherwise-ness that we tried to illustrate with quotations from the *suttas*. We mentioned in particular that consciousness, when it leaves this body and gets well established on a preconceived object, which in fact is its name-and-form object, that name-and-form attains growth and maturity there itself.^[4] Obviously, therefore, name-and-form is a necessary condition for the sustenance and growth of consciousness in a mother's womb.

It should be clearly understood that the passage of consciousness from here to a mother's womb is not a movement from one place to another, as in the case of the body. In reality, it is only a difference of point of view, and not a transmigration of a soul. In other words, when consciousness leaves this body and comes to stay in a mother's womb, when it is fully established there, 'that' place becomes a 'this' place. From the point of view

Er bedeutet: "Der Mann, mit Verlangen als seinem Zweiten", oder "als sein Begleiter durchwandert für lange Zeit den *samsāra*, er überwindet diesen Kreislauf nicht, der seiner Natur nach eine 'Dies-heit' und eine 'Anders-heit' ist."

Dies ist weiterer Beleg dafür, dass die beiden Begriffe einen Kreislauf meinen. Es ist ein Kreislauf zwischen einem 'hier' und einem 'dort', oder einer 'Hier-heit' und einer 'Anderswo-heit'. Es ist eine Umdrehung, ein Wechsel oder eine Rundreise. Es ist wie ein Rotieren an Ort und Stelle. Zudem beschreibt es eine Ambivalenz zwischen einem Hier und einem Dort.

Weil wir die Beziehung zwischen dieser 'Dies-heit' und der 'Anders-heit' veranschaulichen wollten, haben wir Zitate aus den Lehrtexten herangezogen. Wir erwähnten im besonderen jenes Bewusstsein, wenn es diesen Körper verlässt und sich auf einem zuvor aufgefassten Gegenstand gut niederlässt, der in der Tat sein Name-und-Form Gegenstand ist, dieses Name-und-Form Gebilde kommt dort selbst zu Wachstum und Reife. Offensichtlich ist deshalb Name-und-Form eine notwendige Bedingung für die Ernährung und das Wachstum des Bewusstseins im Mutterleib.

Es sollte deutlich verstanden werden, dass der Wechsel des Bewusstseins von hier in einen Mutterschoß keine Bewegung von einem Ort zu einem anderen ist, wie man den Körper bewegt. In Wirklichkeit handelt es sich nur um einen Wechsel des Standpunktes, und nicht um ein Hinüberwandern einer Seele. Mit anderen Worten, wenn das Bewusstsein diesen Körper verlässt und sich in einem Mutterschoß niederlässt und

of that consciousness, the `there' becomes a `here'. Consequently, from the new point of view, what was earlier a `here', becomes a `there'. What was formerly `that place' has now become `this place' and vice versa. That way, what actually is involved here, is a change of point of view. So it does not mean completely leaving one place and going to another, as is usually meant by the journey of an individual.

The process, then, is a sort of going round and round. This is all the more clear by the Buddha's statement that even consciousness is dependently arisen. There are instances in which the view that this selfsame consciousness fares on in *saṃsāra* by itself, *tadevidaṃ viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati, anaññaṃ*, is refuted as a wrong view. ^[5]

On the one hand, for the sustenance and growth of name-and-form in a mother's womb, consciousness is necessary. On the other hand, consciousness necessarily requires an object for its stability. It could be some times an intention, or else a thought construct. In the least, it needs a trace of latency, or *anusaya*. This fact is clear enough from the *sutta* quotations we brought up towards the end of the previous sermon. From the *Cetanā-sutta*, we happened to quote on an earlier occasion, it is obvious that at least a trace of latency is necessary for the sustenance of consciousness. ^[6]

When consciousness gets established in a mother's womb, with

dort ganz bleibt, dann wird `jener' Ort zu `diesem' Ort. Vom Standpunkt jenes Bewusstseins aus gesehen wird das `dort' zum `hier'. Folglich wird von dem neuen Blickwinkel aus, was früher ein `hier' war, ein `dort'. Was früher `jener' Platz war wurde nun zum Platz `hier' und umgekehrt. Auf diese Weise ist das, worum es hier eigentlich geht, eine Veränderung des Blickwinkels. Es bedeutet also nicht das vollständige Verlassen eines Ortes und das Betreten eines neuen, wie man normalerweise eine Reise eines Individuums versteht.

Der Prozess ist also so etwas wie das sich im Kreis drehen. Dies wird noch viel klarer durch die Aussage des Buddha, dass sogar das Bewusstsein durch Bedingungen entsteht. Es gibt Beispiele in welchen die Anschauung, dass dasselbe Bewusstsein durch den Wiedergeburtskreislauf (*saṃsāra*) wandert, *tadevidaṃ viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati, anaññaṃ*, als falsche Anschauung abgewiesen wird.

Auf der einen Seite ist Bewusstsein für die Erhaltung und das Wachstum von Name-und-Form im Mutterleib notwendig. Andererseits benötigt Bewusstsein notwendigerweise ein Objekt für seine Stabilität. Manchmal kann das eine Absicht sein oder ein Gedankengebilde. Im mindesten, braucht es die Spur einer Latenz, oder *anusaya*. Diese Tatsache geht klar genug aus den Zitaten der Lehrtexte hervor, die wir gegen Ende des vorangegangenen Vortrages aufzeigten. Aus dem *Cetanā-sutta*, das wir bei einer früheren Gelegenheit zitierten wird offensichtlich, dass zumindest ein Hauch von Latenz zum Erhalt von Bewusstsein notwendig ist.

Wenn sich Bewusstsein in einem Mutterschoß einnistet, beginnt

this condition in the least, name-and-form begins to grow. It grows, at it were, with a flush of branches, in the form of the six sense bases, to produce a fresh tree of suffering. It is this idea that is voiced by the following well known verse in the *Dhammapada*.

*Yathāpi mūle anupaddave daḷhe
chinno pi rukkho punareva rūhati
evam pi taṇhānusaye anūhate
nibbattati dukkham idaṃ punappunaṃ.* [7]

"Just as a tree, so long as its root is unharmed and firm,
Though once cut down, will none the less grow up again,
Even so, when craving's latency is not yet rooted out,
This suffering gets reborn again and again."

It is clear from this verse too that the latency to craving holds a very significant place in the context of the *saṃsāric* journey of a being. In the *Aṅguttara Nikāya* one comes across the following statement by the Buddha: *Kammaṃ khettaṃ, viññāṇaṃ bījaṃ, taṇhā sineho.* [8] "*Kamma* is the field, consciousness is the seed, craving is the moisture." This, in effect, means that consciousness grows in the field of *kamma* with craving as the moisture.

It is in accordance with this idea and in the context of this particular simile that we have to interpret the reply of *Selā Therī* to a question raised by *Māra*. In the *Sagātha Vagga* of the *Samyutta Nikāya* one comes across the following riddle put by *Māra*

zumindest durch diese Bedingung Name-und-Form zu wachsen. Es wächst, sozusagen mit einem Schub von Verästelungen, in Form von den sechs Sinnesgrundlagen, um einen neuen Baum des Leidens hervorzubringen. Genau dieser Gedanke kommt in dem sehr bekannten *Dhammapada* Vers zur Sprache.

*Yathāpi mūle anupaddave daḷhe
chinno pi rukkho punareva rūhati
evam pi taṇhānusaye anūhate
nibbattati dukkham idaṃ punappunaṃ.*

"Wie selbst der abgehau`ne Baum von neuem sprießt,
Solang' die Wurzel unbeschädigt ist und stark,
Genauso steigt dies Leiden immer wieder auf,
Solang der Giertrieb noch nicht ausgerottet ist."

(Übersetzung Nynaponika)

Auch durch diesen Vers wird klar, dass die Latenz zum Begehren einen sehr bedeutenden Platz im Zusammenhang mit dem Wiedergeburtskreislauf eines Wesens einnimmt. Im *Aṅguttara Nikāya* begegnet uns die folgende Äußerung des Buddha: *Kammaṃ khettaṃ, viññāṇaṃ bījaṃ, taṇhā sineho.* "*Kamma* ist das Feld, Bewusstsein ist der Same, Verlangen ist die Feuchtigkeit." Dies bedeutet in der Tat, dass Bewusstsein auf dem Boden des Wirkens (*kamma*) wächst, mit Verlangen als dessen Bewässerung.

In Übereinstimmung mit diesem Gedanken und im Zusammenhang mit diesem besonderen Gleichnis müssen wir die Antwort sehen, die die Nonne *Selā Therī* auf eine Frage *Māras* gab. Im *Sagātha Vagga* im *Samyutta Nikāya* treffen wir auf das

to the *arahant* nun *Selā*:

*Ken'idam pakataṃ bimbaṃ,
ko nu bimbassa kāraḷo,
kvannu bimbaṃ samuppannaṃ,
kvannu bimbaṃ nirujjhatī?* ^[9]

"By whom was this image wrought,
Who is the maker of this image,
Where has this image arisen,
And where does the image cease?"

The image meant here is one's body, or one's outward appearance which, for the conventional world, is name-and-form. *Selā Therī* gives her answer in three verses:

*Nayidaṃ attakataṃ bimbaṃ,
nayidaṃ parakataṃ aghaṃ,
hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ,
hetubhaṅgā nirujjhatī.*

*Yathā aññataraṃ bījaṃ,
khetta vuttaṃ virūhatī,
pathavīrasañcāgama,
sinehañca tadūbhayaṃ.*

*Evaṃ khandhā ca dhātuyo,
cha ca āyatanā ime,
hetuṃ paṭicca sambhūtā,
hetubhaṅgā nirujjhare.*

folgende Rätsel, das *Māra* der heiligen Nonne *Selā* stellt:

*Ken'idam pakataṃ bimbaṃ,
ko nu bimbassa kāraḷo,
kvannu bimbaṃ samuppannaṃ,
kvannu bimbaṃ nirujjhatī?*

"Durch wen wurde dieses Gebilde geschaffen,
Wer ist der Erzeuger dieses Gebildes,
Wo ist dieses Gebilde entstanden,
Und wo endet dieses Gebilde?"

Das hier gemeinte Gebilde, ist der Körper, oder das äußere Erscheinungsbild von jemandem, welches für die konventionelle Welt Name-und-Form ist. *Selā Therī* gibt ihre Antwort in drei Versen:

*Nayidaṃ attakataṃ bimbaṃ,
nayidaṃ parakataṃ aghaṃ,
hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ,
hetubhaṅgā nirujjhatī.*

*Yathā aññataraṃ bījaṃ,
khetta vuttaṃ virūhatī,
pathavīrasañcāgama,
sinehañca tadūbhayaṃ.*

*Evaṃ khandhā ca dhātuyo,
cha ca āyatanā ime,
hetuṃ paṭicca sambhūtā,
hetubhaṅgā nirujjhare.*

"Neither self-wrought is this image,
Nor yet other-wrought is this misery,
By reason of a cause, it came to be,
By breaking up the cause, it ceases to be.

Just as in the case of a certain seed,
Which when sown on the field would feed
On the taste of the earth and moisture,
And by these two would grow.

Even so, all these aggregates
Elements and bases six,
By reason of a cause have come to be,
By breaking up the cause will cease to be."

The first verse negates the idea of creation and expresses the conditionally arisen nature of this body. The simile given in the second verse illustrates this law of dependent arising. It may be pointed out that this simile is not one chosen at random. It echoes the idea behind the Buddha's statement already quoted, *kammaṃ khettaṃ, viññāṇaṃ bījaṃ, taṇhā sineho*. *Kamma* is the field, consciousness the seed, and craving the moisture.

Here the venerable *Therī* is replying from the point of view of *Dhamma*, which takes into account the mental aspect as well. It is not simply the outward visible image, as commonly understood by *nāma-rūpa*, but that image which falls on consciousness as its object. The reason for the arising and growth of *nāma-rūpa* is therefore the seed of consciousness. That con-

"Dieses Gebilde ist weder selbstgeschaffen ,
Noch wurde dieses Elend von anderen geschaffen ,
Durch eine Ursache ist es entstanden,
Durch Vernichtung der Ursachen löst es sich auf.

Genau wie ein bestimmtes Samenkorn,
ausgesät auf das Feld, sich ernähren würde
Von dem Geschmack der Erde und der Feuchtigkeit,
Und durch diese beiden wachsen würde.

Ebenso, treten diese Daseinsgruppen,
Grundarten und sechs (Sinnes-)Grundlagen,
Durch Ursachen ins Dasein,
Und durch Abschneiden der Ursachen lösen sie sich auf."

Die erste Strophe negiert den Schöpfungsgedanken und drückt die bedingt entstehende Natur dieses Körpers aus. Das im zweiten Vers gegebene Gleichnis veranschaulicht das Gesetz der bedingten Entstehung. Es sollte betont werden, dass dieses Gleichnis nicht zufällig gewählt wurde. Es ist der Wiederhall des Gedankens, der hinter der bereits zitierten Aussage des Buddha steht, *kammaṃ khettaṃ, viññāṇaṃ bījaṃ, taṇhā sineho*. Wirken, *kamma*, ist das Feld, Bewusstsein ist die Saat und Begehren die Bewässerung.

Hier antwortet die ehrwürdige Nonne vom Standpunkt der Lehre aus, welcher auch den geistigen Aspekt hinzunimmt. Es ist nicht einfach nur das äußere, sichtbare Bild, so wie Name-und-Form üblicherweise verstanden wird, sondern jenes Bild, das das Bewusstsein selbst zum Gegenstand nimmt. Der Grund für das Wachstum von Name-und-Form ist deshalb die Saat des

consciousness seed grows in the field of *kamma*, with craving as the moisture. The outgrowth is in terms of aggregates, elements and bases. The cessation of consciousness is none other than *Nibbāna*.

Some seem to think that the cessation of consciousness occurs in an *arahant* only at the moment of his *parinibbāna*, at the end of his life span. But this is not the case. Very often, the deeper meanings of important *suttas* have been obliterated by the tendency to interpret the references to consciousness in such contexts as the final occurrence of consciousness in an *arahant's* life - *carimaka viññāṇa*.^[10]

What is called the cessation of consciousness has a deeper sense here. It means the cessation of the specifically prepared consciousness, *abhisankhata viññāṇa*. An *arahant's* experience of the cessation of consciousness is at the same time the experience of the cessation of name-and-form. Therefore, we can attribute a deeper significance to the above verses.

In support of this interpretation, we can quote the following verse in the *Munisutta* of the *Sutta Nipāta*:

*Saṅkhāya vatthūni pamāya bījaṃ,
sineham assa nānuppavecche,
sa ve munī jātikhayantadassī,
takkaṃ pahāya na upeti saṅkhaṃ.*^[11]

Bewusstseins. Diese Bewusstseinsaat gedeiht auf dem Feld des Wirkens (*kamma*), mit Begehren als Bewässerung. Das ausgeworfene Ergebnis findet sich in Begriffen wie Daseinsgruppen (*khandhā*), Elemente (*dhātuyo*) und (Sinnes-)Grundlagen. Das Aufhören des Bewusstseins ist nichts anderes als *Nibbāna*.

Einige scheinen zu glauben, dass das Aufhören des Bewusstseins nur bei einem Heiligen im Augenblick seines *parinibbāna* vorkommt, am Ende seiner Lebensspanne. Aber dies ist nicht der Fall. Sehr häufig wurden die tieferen Bedeutungen von wichtigen Lehrtexten verschleiert wegen der Tendenz das Bewusstsein in diesen Zusammenhängen auf das letzte Auftreten von Bewusstsein im Leben eines Heiligen zu beziehen - *carimaka viññāṇa*.

Was 'Stillstand von Bewusstsein' genannt wird, hat hier einen tieferen Sinn. Es meint den Stillstand des spezifisch gestaltenden (vorbereitenden) Bewusstseins, *abhisankhata viññāṇa*. Die Erfahrung eines Heiligen, der den Stillstand des Bewusstseins erfährt, ist gleichzeitig die Erfahrung des Stillstandes von Name-und-Form. Deswegen können wir dem obigen Versen eine tiefere Bedeutung zuschreiben.

Zur Unterstützung dieser Interpretation können wir den folgenden Vers im *Munisutta* des *Sutta Nipāta* zitieren:

*Saṅkhāya vatthūni pamāya bījaṃ,
sineham assa nānuppavecche,
sa ve munī jātikhayantadassī,
takkaṃ pahāya na upeti saṅkhaṃ.*

"Having surveyed the field and measured the seed,
He waters it not for moisture,
That sage in full view of birth's end,
Lets go of logic and comes not within reckoning."

By virtue of his masterly knowledge of the fields and his estimate of the seed of consciousness, he does not moisten it with craving. Thereby he sees the end of birth and transcends logic and worldly convention. This too shows that the deeper implications of the *MahāNidānasutta*, concerning the descent of consciousness into the mother's womb, have not been sufficiently appreciated so far.

Anusaya, or latency, is a word of special significance. What is responsible for rebirth, or *punabbhava*, is craving, which very often has the epithet *ponobhaviḱā* attached to it. The latency to craving is particularly instrumental in giving one yet another birth to fare on in *samsāra*. There is also a tendency to ignorance, which forms the basis of the latency to craving. It is the tendency to get attached to worldly concepts, without understanding them for what they are. That tendency is a result of ignorance in the worldlings and it is in itself a latency. In the *sutta* terminology the word *nissaya* is often used to denote it. The cognate word *nissita* is also used alongside. It means 'one who associates something', while *nissaya* means 'association'.

"Boden und die Saat geprüft habend,
Bewässert er sie nicht zur Fruchtbarkeit,
Als Heiliger, das Ende der Geburten sehend,
Lässt er das Hängen an Logik und ist nicht mehr messbar."

Dank seines meisterhaften Verständnisses vom Boden und seiner Einschätzung der Saat des Bewusstseins, bewässert er das Bewusstsein nicht mit Begehren. Dadurch sieht er das Ende der Geburten und übersteigt Verstandeslogik und weltliche Maßstäbe. Dies zeigt auch, dass die tieferen Schlussfolgerungen des *MahāNidānasutta*, die das Herabsteigen des Bewusstseins in einem Mutterleib betreffen, bis jetzt noch nicht ausreichend wertgeschätzt wurden.

Anusaya, oder Latenz, ist ein Wort von besonderer Bedeutung. Was für die Wiedergeburt oder *punabbhava* verantwortlich ist, ist das Verlangen, an welchem sich daran angehängt sehr oft das Beiwort *ponobhaviḱā* findet. Die Neigung zum Begehren ist das spezifische Mittel, welches einen dann doch in eine weitere Geburt zur Fortsetzung des Wiedergeburtsschleises (*samsāra*) schickt. Es gibt auch eine Neigung zur Unwissenheit, welche die Grundlage für die Tendenz zum Begehren bildet. Es ist die Neigung, an weltlichen Konzepten festzuhalten, ohne zu durchschauen wofür sie taugen. Jene Neigung ist ein Ergebnis der Unwissenheit beim gewöhnlichen (unbelehrten) Menschen und es ist in sich selbst eine Latenz. Um dies anzuzeigen wird in der Terminologie der Lehrreden oft das Wort *nissaya* benutzt. Daneben wird auch das verwandte Wort *nissita* verwendet. Es meint 'jemanden, der eine Sache in einen Zusammenhang stellt', während *nissaya* 'Verbindung' meint.

As a matter of fact, here it does not have the same sense as the word has in its common usage. It goes deeper, to convey the idea of 'leaning on' something. Leaning on is also a form of association. Worldlings have a tendency to tenaciously grasp the concepts in worldly usage, to cling to them dogmatically and lean on them. They believe that the words they use have a reality of their own, that they are categorically true in their own right. Their attitude towards concepts is tinged by craving, conceit and views.

We come across this word *nissita* in quite a number of important *suttas*. It almost sounds like a topic of meditation. In the *Channovādasutta* of the *Majjhima Nikāya* there is a cryptic passage, which at a glance looks more or less like a riddle:

Nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ natthi. Calite asati passaddhi, passaddhiyā sati nati na hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiyā asati cutūpapāto na hoti, cutūpapāte asati nev'īdha na huraṃ na ubhayamantare. Es' ev' anto dukhassa.^[12]

"To the one attached, there is wavering. To the unattached one, there is no wavering. When there is no wavering, there is calm. When there is calm, there is no inclination. When there is no inclination, there is no coming and going. When there is no coming and going, there is no death and birth. When there is no death and birth, there is neither a 'here' nor a 'there' nor a 'between the two'. This itself is the end of suffering."

It looks as if the ending of suffering is easy enough. On the face

Tatsächlich hat das Wort hier nicht den gleichen Sinn, wie es das Wort in seinem üblichen Gebrauch hat. Es geht tiefer, um die Idee von 'sich an etwas anlehnen' zu transportieren. Sich anzulehnen ist auch eine Form von Verbindung. Weltlinge haben eine Neigung, hartnäckig an den gängigen weltlichen Konzepten festzuhalten, um sich dogmatisch an sie zu hängen und sich auf sie zu stützen. Sie glauben, dass die Wörter, die sie benutzen, eine eigene Realität haben, dass sie kategorisch wahr und an sich richtig sind. Ihre Einstellung Konzepten gegenüber ist gefärbt von Verlangen, Dünkel und Ansichten.

Wir begegnen diesem Wort *nissita* in einer ziemlichen Anzahl wichtiger Lehrtexte. Es klingt fast wie ein Meditationsthema. Im *Channovādasutta* des *Majjhima Nikāya* gibt es eine verschlüsselte Passage, die auf den ersten Blick mehr oder weniger wie ein Rätsel aussieht:

Nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ natthi. Calite asati passaddhi, passaddhiyā sati nati na hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiyā asati cutūpapāto na hoti, cutūpapāte asati nev'īdha na huraṃ na ubhayamantare. Es' ev' anto dukhassa.

"Wer anhängt, der erzittert. Der Losgelöste erzittert nicht. Wenn man nicht erzittert, dann ist Ruhe da. Beruhigt, ist keine Neigung da. Wenn keine Neigung da ist, gibt es kein Kommen und Gehen. Wenn es kein Kommen und Gehen gibt, ist Tod und Geburt nicht da. Wenn Geburt und Tod nicht da sind, gibt es weder ein 'hier' noch ein 'dort' noch ein 'dazwischen'. Dieses ist das Ende des Leidens".

Das sieht so aus, als ob das Ende des Leidens recht einfach zu

of it, the passage seems to convey this much. To the one who leans on something, there is wavering or movement. He is perturbable. Though the first sentence speaks about the one attached, the rest of the passage is about the unattached one. That is to say, the one released. So here we see the distinction between the two. The one attached is movable, whereas the unattached one is not. When there is no wavering or perturbation, there is calm. When there is calm, there is no inclination. The word *nati* usually means 'bending'. So when there is calm, there is no bending or inclination. When there is no bending or inclination, there is no coming and going. When there is no coming and going, there is no passing away or reappearing. When there is neither a passing away nor a reappearing, there is neither a 'here', nor a 'there', nor any position in between. This itself is the end of suffering.

The *sutta* passage, at a glance, appears like a jumble of words. It starts by saying something about the one attached, *nissita*. It is limited to just one sentence: 'To one attached, there is wavering.' But we can infer that, due to his wavering and unsteadiness or restlessness, there is inclination, *nati*. The key word of the passage is *nati*. Because of that inclination or bent, there is a coming and going. Given the twin concept of coming and going, there is the dichotomy between passing away and reappearing, *cuti/uppatti*. When these two are there, the two concepts 'here' and 'there' also come in. And there is a 'between the two' as well. Wherever there are two ends, there is also a middle. So it seems that in this particular context the

machen ist. Von Außen betrachtet scheint dieser Abschnitt genau das ausdrücken zu wollen. Für denjenigen, der sich an etwas anlehnt, für den gibt es Erschütterung oder Bewegung. Er ist verstörbar. Obwohl der erste Satz von demjenigen spricht, der gebunden ist, handelt der Rest des Abschnittes von dem Ungebundenen. Mit anderen Worten von dem Befreiten. Wir sehen hier den Unterschied zwischen den beiden. Der Anhaftende ist bewegbar, wohingegen es der Ungebundene nicht ist. Wenn es keine Bewegung oder keine Erschütterung gibt, herrscht Beruhigung. Wenn Ruhe herrscht, gibt es keine Neigung. Das Wort *nati* meint gewöhnlich 'gebeugt'. Wenn also Ruhe da ist, dann gibt es keine Beugung oder Neigung. Wenn keine Beugung oder Neigung da ist, dann gibt es kein Kommen und Gehen. Wenn es kein Kommen und Gehen gibt, gibt es kein Vergehen und Wiedererscheinen. Wenn es weder Vergehen noch Wiedererscheinen gibt, dann gibt es weder ein 'hier' noch ein 'dort' noch irgendeine Position 'dazwischen'. Dieses ist das Ende des Leidens".

Dieser Textabschnitt, erscheint – bei flüchtigem Blick - wie ein Wirrwarr von Wörtern. Er beginnt damit etwas über denjenigen, der anhaftet (*nissita*) zu sagen. Er beschränkt sich auf diesen einen Satz: 'Wer anhängt, der erzittert.' Aber wir können folgern, dass es aufgrund seines Schwankens, seiner Instabilität oder seiner Ruhelosigkeit auch Neigung (*nati*) geben muss. Das Schlüsselwort dieses Abschnittes ist das Wort *nati*. Aufgrund dieser Neigung oder Beugung, gibt es Kommen und Gehen. Mit dem gegebenen Doppelkonzept von Kommen und Gehen, gibt es auch die Zweiheit von Verschwinden und Wiedererscheinen, *cuti / uppatti*. Wenn diese beiden da sind, kommen auch die beiden Konzepte von 'hier' und 'dort' hinzu. Und dann taucht

word *nati* has a special significance.

The person who is attached is quite unlike the released person. Because he is not released, he always has a forward bent or inclination. In fact, this is the nature of craving. It bends one forward. In some *suttas* dealing with the question of rebirth, such as the *Kutūhalasālāsutta*, craving itself is sometimes called the grasping, *upādāna*.^[13] So it is due to this very inclination or bent that the two concepts of coming and going, come in. Then, in accordance with them, the two concepts of passing away and reappearing, fall into place.

The idea of a journey, when viewed in the context of *saṃsāra*, gives rise to the idea of passing away and reappearing. Going and coming are similar to passing away and reappearing. So then, there is the implication of two places, all this indicates an attachment. There is a certain dichotomy about the terms here and there, and passing away and reappearing. Due to that dichotomous nature of the concepts, which beings tenaciously hold on to, the journeying in *saṃsāra* takes place in accordance with craving. As we have mentioned above, an alternation or transition occurs.

As for the released person, about whom the passage is spe-

auch noch 'das zwischen den beiden' auf. Wo immer es zwei Enden gibt, gibt es auch eine Mitte. So scheint es also, dass dem Wort *nati* in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zufällt.

Eine gebundene Person ist einer befreiten Person sehr unähnlich. Wegen ihres Unbefreitseins hat sie ein Hingebeugtsein oder eine Hinneigung. In der Tat ist dies die Natur des Verlangens. Es beugt einen nach vorne. In einigen Lehrtexten, die sich mit der Frage der Wiedergeburt befassen, wie zum Beispiel dem *Kutūhalasālāsutta*, wird manchmal das Verlangen selbst als Ergreifen (*upādāna*) bezeichnet. So kommen aufgrund der Neigung oder Beugung diese beiden Konzepte von Kommen und Gehen mit hinzu. Dann, in Übereinstimmung mit ihnen, kommen die beiden Konzepte von Verschwinden und Wiedererscheinen mit ins Spiel.

Der Gedanke an eine Reise, wenn man es im Zusammenhang mit *saṃsāra* sieht, lässt die Idee vom Verschwinden und Wiedererscheinen aufkommen. Gehen und Kommen sind gleichermaßen Verschwinden und Wiedererscheinen. So ist darin also die Implikation von zwei Orten, all dies bezeugt eine Bindung. Es gibt eine spezielle Dualität innerhalb der Begriffspaare von 'hier' und 'dort', und von Verschwinden und Wiedererscheinen. Aufgrund dieser zweigeteilten Natur der Konzepte, an welcher die Wesen so hartnäckig festhalten, findet die Reise im *saṃsāra* statt, in Übereinstimmung mit dem Ergreifen. Wie wir es bereits zuvor erwähnten, findet ein Wechsel oder Übergang statt.

Wohingegen für die befreite Person, auf die sich dieser

cially concerned, his mind is free from all those conditions. To the unattached, there is no wavering. Since he has no wavering or unsteadiness, he has no inclination. As he has no inclination, there is no coming and going for him. As there is no coming and going, he has no passing away or reappearing. There being no passing away or reappearing, there is neither a here, nor a there, nor any in between. That itself is the end of suffering.

The *Udāna* version of the above passage has something significant about it. There the entire *sutta* consists of these few sentences. But the introductory part of it says that the Buddha was instructing, inciting and gladdening the monks with a *Dhamma* talk connected with *Nibbāna*: *Tena kho pana samayena Bhagavā bhikkhū nibbānapaṭisaṃyuttāya dhammiyā kathāya sandasseti samādapeti samuttejēti sampahaṃseti.*^[14] This is a pointer to the fact that this sermon is on *Nibbāna*. So the implication is that in *Nibbāna* the *arahant's* mind is free from any attachments.

There is a discourse in the *Nidāna* section of the *Samyutta Nikāya*, which affords us a deeper insight into the meaning of the word *nissaya*. It is the *Kaccāyanagottasutta*, which is also significant for its deeper analysis of right view. This is how the Buddha introduces the sermon: *Dvayanissito khvāyaṃ, Kaccāyana, loko yebhuyyena: atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanīrodhaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke*

Abschnitt im besonderen bezieht, der Geist von all diesen Bedingtheiten frei ist. Für den Nicht-Daran-Hängenden gibt es kein Schwanken. Weil er kein Schwanken oder keine Instabilität hat, hat er keine Neigung. Weil er keine Neigung hat, gibt es für ihn kein Kommen und Gehen. Weil es kein Kommen und Gehen gibt, gibt es kein Verschwinden und Wiedererscheinen für ihn. Dort wo kein Verschwinden und Wiedererscheinen ist, gibt es weder ein `hier' noch ein `dort' noch irgendein dazwischen. Das genau ist das Ende des Leidens.

In der *Udāna* Version der obigen Textpassage findet sich dazu noch etwas Besonderes. Dort besteht das ganze *Sutta* aus diesen wenigen Sätzen. Aber der Einleitungsteil davon berichtet, dass der Buddha die Mönche mit einer Unterweisung belehrte, anregte und erfreute, die in Verbindung mit dem *Nibbāna* stand: *Tena kho pana samayena Bhagavā bhikkhū nibbānapaṭisaṃyuttāya dhammiyā kathāya sandasseti samādapeti samuttejēti sampahaṃseti.* Dies ist ein Hinweis auf die Tatsache, dass dies ein Vortrag über *Nibbāna* ist. Somit ist die Schlussfolgerung, dass der Geist des Heiligen im *Nibbāna* frei von allen Bindungen ist.

Im *Nidāna* Kapitel des *Samyutta Nikāya* gibt es eine Unterweisung, die uns eine tiefere Einsicht in die Bedeutung des Wortes *nissaya* liefert. Es handelt sich um das *Kaccāyanagottasutta*, welches ebenfalls kennzeichnend für eine tiefere Analyse der rechten Anschauung ist. Der Buddha führt folgendermaßen in diesen Vortrag ein: *Dvayanissito khvāyaṃ, Kaccāyana, loko yebhuyyena: atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanīrodhaṃ kho,*

atthitā sā na hoti.^[15]

"This world, *Kaccāyana*, for the most part, bases its views on two things: on existence and non-existence. Now, *Kaccāyana*, to one who with right wisdom sees the arising of the world as it is, the view of non-existence regarding the world does not occur. And to one who with right wisdom sees the cessation of the world as it really is, the view of existence regarding the world does not occur."

The Buddha comes out with this discourse in answer to the following question raised by the *brahmin Kaccāyana*: *Sammā diṭṭhi, sammā diṭṭhīti, bhante, vuccati. Kittāvatā nu kho, bhante, sammā diṭṭhi hoti?* "Lord, 'right view', 'right view', they say. But how far, Lord, is there 'right view'?"

In his answer, the Buddha first points out that the worldlings mostly base themselves on a duality, the two conflicting views of existence and non-existence, or 'is' and 'is not'. They would either hold on to the dogmatic view of eternalism, or would cling to nihilism. Now as to the right view of the noble disciple, it takes into account the process of arising as well as the process of cessation, and thereby avoids both extremes. This is the insight that illuminates the middle path.

Then the Buddha goes on to give a more detailed explanation of right view: *Upayupādānābhinivesavinibandho khvāyaṃ, Kaccāyana, loko yebhuyyena. Tañcāyaṃ upayupādānaṃ cetaso*

Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loka atthitā sā na hoti.

"Diese Welt, *Kaccāyana*, stützt sich größtenteils, auf zwei Dinge: auf Dasein und auf Nicht-Dasein. Nun, *Kaccāyana*, für denjenigen, der mit richtiger Weisheit das Entstehen der Welt der Wirklichkeit gemäß sieht, für den gibt es die Auffassung vom Nicht-Dasein hinsichtlich der Welt nicht. Und derjenige mit richtiger Weisheit, der wirklichkeitsgemäß das Vergehen der Welt beobachtet, für den gibt es nicht die Ansicht vom Dasein in Bezug auf die Welt."

Der Buddha hält diese Rede, um die folgenden Frage des *Brahmanen Kaccāyana* zu beantworten: *Sammā diṭṭhi, sammā diṭṭhīti, bhante, vuccati. Kittāvatā nu kho, bhante, sammā diṭṭhi hoti?* "Herr, 'richtige Ansicht', 'richtige Ansicht', sagt man. Aber inwiefern, Herr, hat man 'richtige Ansicht'?"

In seiner Antwort, macht der Buddha als erstes deutlich, dass die Weltlinge sich meistens auf eine Dualität stützen, den zwei gegensätzlichen Ansichten vom Sein und vom Nicht-Sein, oder 'ist' und 'ist nicht'. Entweder halten sie am dogmatischen Ewigkeitsglauben fest, oder sie hängen am Nihilismus. Nun die richtige Ansicht des edlen Nachfolgers hingegen, berücksichtigt sowohl den Entstehungsprozess wie auch den Vorgang des Vergehens und vermeidet die beiden Extreme. Dies ist die Einsicht, die den mittleren Pfad beleuchtet.

Dann fährt der Buddha mit einer genaueren Erklärung für die richtige Ansicht fort: *Upayupādānābhinivesavinibandho khvāyaṃ, Kaccāyana, loko yebhuyyena. Tañcāyaṃ upayupādānaṃ cetaso*

adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhīṭṭhāti: `attā me'ti. `Dukkham eva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkham nirujjhamānaṃ nirujjhatī'ti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā ñāṇam ev' assa ettha hoti. Ettāvatā kho, Kaccāyana, sammā diṭṭhi hoti.

"The world, *Kaccāyana*, for the most part, is given to approaching, grasping, entering into and getting entangled as regards views. Whoever does not approach, grasp, and take his stand upon that proclivity towards approaching and grasping, that mental standpoint, namely the idea: 'This is my soul', he knows that what arises is just suffering and what ceases is just suffering. Thus, he is not in doubt, is not perplexed, and herein he has the knowledge that is not dependent on another. Thus far, *Kaccāyana*, he has right view."

The passage starts with a string of terms which has a deep philosophical significance. *Upaya* means 'approaching', *upādāna* is 'grasping', *abhinivesa* is 'entering into', and *vinibandha* is the consequent entanglement. The implication is that the worldling is prone to dogmatic involvement in concepts through the stages mentioned above in an ascending order.

The attitude of the noble disciple is then outlined in contrast to the above dogmatic approach, and what follows after it. As for him, he does not approach, grasp, or take up the standpoint of a self. The word *anusaya*, latency or 'lying dormant', is also brought in here to show that even the proclivity towards such a dogmatic involvement with a soul or self, is not there in the

adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhīṭṭhāti: `attā me'ti. `Dukkham eva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkham nirujjhamānaṃ nirujjhatī'ti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā ñāṇam ev' assa ettha hoti. Ettāvatā kho, Kaccāyana, sammā diṭṭhi hoti.

"Die Welt, *Kaccāyana*, erscheint vorrangig durch Annäherung, Ergreifen, Hineingehen und durch die Verwicklung in Ansichten. Wer auch immer aber nicht herantritt, nicht ergreift, bezieht eine Position oberhalb der Neigung von Herantreten und Ergreifen, nimmt nicht den geistigen Standpunkt ein, der da meint: 'Dies ist mein Selbst'. Er weiß ja, dass das was entsteht lediglich Leiden ist und was vergeht lediglich Leiden ist, ein solcher ist nicht in Zweifel, ist nicht verwirrt, und hat damit das klare Wissen, das von allen Meinungen unabhängig macht. Insofern, *Kaccāyana*, hat er richtige Ansicht."

Der Abschnitt startet mit einer Aufreihung von Begriffen, die eine tiefe philosophische Bedeutung haben. *Upaya* meint 'annähern', *upādāna* ist 'ergreifen', *abhinivesa* ist 'hineingehen in', und *vinibandha* ist die konsequente Verwicklung. Die inbegriffene Folgerung ist, dass der Weltling anfällig für starrgläubige Vereinnahmung von Konzepten ist, im Sinne der oben erwähnten Stadien in ansteigender Reihenfolge.

Dann wird die Haltung des edlen Jüngers umrissen, im Gegensatz zu der oben erwähnten dogmatischen Annäherung, und was daraus folgt. Denn für ihn gilt, dass er nicht herantritt, nicht ergreift oder den Standpunkt eines Selbstes vertritt. Das Wort *anusaya*, Latenz oder 'Schlafzustand', wird hier auch eingeführt um zu zeigen, dass sogar die Neigung zu einer

noble disciple. But what, then, is his point of view? What arises and ceases is nothing but suffering. There is no soul or self to lose, it is only a question of arising and ceasing of suffering. This, then, is the right view.

Thereafter the Buddha summarizes the discourse and brings it to a climax with an impressive declaration of his via media, the middle path based on the formula of dependent arising:

‘Sabbam atthī’ti kho, Kaccāyana, ayam eko anto. ‘Sabbam natthī’ti ayam dutiyo anto. Ete te, Kaccāyana, ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato Dhammam deseti:

Avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatana-paccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevaduk-khadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho, saṅkhara-nirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phas-sanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā

dogmatischen Gläubigkeit an ein Selbst oder eine Seele in einem edlen Nachfolger nicht vorhanden ist. Aber was ist dann der Kern dieser Ansicht? Was entsteht und vergeht ist immer nur Leiden. Es gibt keine Seele oder kein Selbst das verloren gehen könnte, es ist alles nur eine Frage des Entstehens und Vergehens von Leiden. Dies also ist die richtige Anschauung.

Danach fasst der Buddha die Unterweisung zusammen und führt sie zu einem Höhepunkt mit einer beeindruckenden Erklärung seines goldenen Mittelweges, dem mittleren Pfad, der sich auf die Gesetzmäßigkeit der Bedingten Entstehung gründet:

‘Sabbam atthī’ti kho, Kaccāyana, ayam eko anto. ‘Sabbam natthī’ti ayam dutiyo anto. Ete te, Kaccāyana, ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato Dhammam deseti:

Avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatana-paccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevaduk-khadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho, saṅkhara-nirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phas-sanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarā-

jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.

"'Everything exists', *Kaccāyana*, is one extreme. 'Nothing exists' is the other extreme. Not approaching either of those extremes, *Kaccāyana*, the *Tathāgata* teaches the *Dhamma* by the middle way:

From ignorance as condition, preparations come to be; from preparations as condition, consciousness comes to be; from consciousness as condition, name-and-form comes to be; from name-and-form as condition, the six sense-bases come to be; from the six sense-bases as condition, contact comes to be; from contact as condition, feeling comes to be; from feeling as condition, craving comes to be; from craving as condition, grasping comes to be; from grasping as condition, becoming comes to be; from becoming as condition, birth comes to be; and from birth as condition, decay-and-death, sorrow, lamentation, pain, grief and despair come to be. Such is the arising of this entire mass of suffering.

From the complete fading away and cessation of that very ignorance, there comes to be the cessation of preparations; from the cessation of preparations, there comes to be the cessation of consciousness; from the cessation of consciousness, there comes to be the cessation of name-and-form; from the cessation of name-and-form, there comes to be the cessation of the six sense-bases; from the cessation of the six sense-bases, there comes to be the cessation of contact; from the cessation of contact, there comes to be the cessation of feeling; from the

maṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.

" 'Alles existiert ', *Kaccāyana*, ist ein Extrem. 'Nichts existiert ist das andere Extrem. Weder das eine noch das andere dieser Extreme aufnehmend, *Kaccāyana*, legt der *Tathāgata* die Lehre mit dem mittleren Weg dar.

Von Unwissenheit als Bedingung, kommen die Gestaltungen (Vorbereitungen), von Gestaltungen kommt Bewusstsein, von Bewusstsein als Bedingung kommt Name-und-Form. Von Name-und-Form als Ursache kommen die sechs Sinnesgrundlagen, von den sechs Sinnesgrundlagen als Ursache kommt Kontakt (Berührung), von Kontakt als Ursache kommt Gefühl, von Gefühl als Bedingung kommt Verlangen, von Verlangen als Ursache kommt Ergreifen, von Ergreifen als Ursache kommt Werden, von Werden als Ursache kommt Geburt; und von Geburt als Ursache kommen Verfall und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung. Das ist die ganze Masse des Leidens.

Durch die vollständige Aufhebung dieses Nichtwissens werden die Gestaltungen aufgehoben, durch die Aufhebung der Gestaltungen wird Bewusstsein aufgehoben, durch die Aufhebung des Bewusstseins wird Name-und-Form aufgehoben, durch die Aufhebung von Name-und-Form werden die sechs Sinnesgrundlagen aufgehoben, durch die Aufhebung der sechs Sinnesgrundlagen wird Kontakt (Berührung) aufgehoben, durch die Aufhebung von Kontakt wird Gefühl aufgehoben, durch die Aufhebung von Gefühl wird Verlangen aufgehoben,

cessation of feeling, there comes to be the cessation of craving; from the cessation of craving, there comes to be the cessation of grasping; from the cessation of grasping, there comes to be the cessation of becoming; from the cessation of becoming, there comes to be the cessation of birth; and from the cessation of birth, there comes to be the cessation of decay-and-death, sorrow, lamentation, pain, grief and despair. Such is the cessation of this entire mass of suffering."

It is clear from this declaration that in this context the law of dependent arising itself is called the middle path. Some prefer to call this the Buddha's metaphysical middle path, as it avoids both extremes of `is' and `is not'. The philosophical implications of the above passage lead to the conclusion that the law of dependent arising enshrines a certain pragmatic principle, which dissolves the antinomian conflict in the world.

It is the insight into this principle that basically distinguishes the noble disciple, who sums it up in the two words *samudayo*, arising, and *nirodho*, ceasing. The arising and ceasing of the world is for him a fact of experience, a knowledge. It is in this light that we have to understand the phrase *aparappaccayā ñāṇam ev'assa ettha hoti*, "herein he has a knowledge that is not dependent on another". In other words, he is not believing in it out of faith in someone, but has understood it experientially. The noble disciple sees the arising and the cessation of the world through his own six sense bases.

durch die Aufhebung von Verlangen wird Ergreifen aufgehoben, durch die Aufhebung von Ergreifen wird Werden aufgehoben, durch die Aufhebung von Werden wird Geburt aufgehoben; und durch die Aufhebung von Geburt werden Verfall und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung aufgehoben. Das ist die Aufhebung der gesamten Leidensmasse.

Aus dieser Erklärung wird ersichtlich, dass in diesem Zusammenhang das Gesetz der Bedingten Entstehung selber als mittlerer Pfad bezeichnet wird. Einige ziehen es vor, dies den metaphysischen mittleren Pfad Buddhas zu nennen, weil er die beiden Extreme `sein' und `nicht sein' vermeidet. Die philosophische Implikation der obigen Passage führt zu der Schlussfolgerung, dass das Gesetz der bedingten Entstehung ein besonderes pragmatisches Prinzip verwahrt, welches den widersprüchlichen ^(*1) Konflikt in der Welt löst.

Das Verständnis dieses Prinzips ist es, welches den edlen Jünger grundlegend unterscheidet, er fasst es mit den beiden Worten Entstehung, *samudayo*, und Aufhebung, *nirodho*, zusammen. Das Entstehen und Vergehen der Welt ist für ihn ein Fakt der Erfahrung, ein Wissen. Unter diesem Licht haben wir die Aussage *aparappaccayā ñāṇam ev'assa ettha hoti*, "damit hat er ein von allen Meinungen unabhängiges Wissen" zu verstehen. Mit anderen Worten, er glaubt es nicht wegen des Vertrauens in Jemanden, sondern er hat es aus eigener Erfahrung verstanden. Der edle Jünger sieht das Entstehen und Vergehen der Welt durch seine eigenen sechsfachen Sinnesgrundlagen.

In the *Samyutta Nikāya* there is a verse which presents this idea in a striking manner:

*Chasu loko samuppanno,
chasu kubbatī santhavaṃ,
channam eva upādāya,
chasu loko vihaññati.* ^[16]

"In the six the world arose,
In the six it holds concourse,
On the six themselves depending,
In the six it has its woes."

The verse seems to say that the world has arisen in the six, that it has associations in the six, and that depending on those very six, the world comes to grief. Though the commentators advance an interpretation of this six, it does not seem to get the sanction of the *sutta* as it is. According to them, the first line speaks of the six internal sense bases, such as the eye, ear and nose.^[17] The world is said to arise in these six internal sense bases. The second line is supposed to refer to the six external sense bases. Again the third line is interpreted with reference to the six internal sense bases, and the fourth line is said to refer to the six external sense bases. In other words, the implication is that the world arises in the six internal sense bases and associates with the six external sense bases, and that it holds on to the six internal sense bases and comes to grief in the six external sense bases.

Im *Samyutta Nikāya* gibt es einen Vers, der diese Idee in einer auffallenden Weise darstellt:

*Chasu loko samuppanno,
chasu kubbatī santhavaṃ,
channam eva upādāya,
chasu loko vihaññati.*

"In den sechs entstand die Welt,
In den sechs hält sie zusammen,
Auf die sechs sich verlassend,
hat sie in den sechs ihre Nöte."

Die Strophe scheint zu sagen, dass die Welt in den sechs entstanden ist, dass sie ihre Verknüpfungen mit den sechs hat, und dass es abhängig von diesen sechs in der Welt zu Kummer kommt. Obwohl die Kommentatoren in der Interpretation der sechs Fortschritte machen, scheint es doch nicht so als würden sie das Eigentliche dieses Lehrtextes erfassen. Ihrer Auffassung nach, spricht die erste Zeile von der inneren sechsfachen Sinnesgrundlage, wie dem Auge, Ohr und Nase. Die Welt, heißt es, entsteht in diesen inneren sechs Sinnesgebieten. Von der zweiten Zeile wird angenommen, dass sie sich auf die sechs äußeren Sinnesgrundlagen beziehe. Und weiter wird die dritte Zeile wieder auf die inneren Sinnesgebiete und die vierte Zeile wiederum auf die äußeren sechs Sinnesgebiete bezogen. Mit anderen Worten, die Implikation ist, dass die Welt in den sechs inneren Sinnesgebieten entsteht und sich mit den sechs äußeren Sinnesgebieten verbindet, und dass sie an den sechs inneren Sinnesgebieten festhält und es zu Kummer in den

This interpretation seems to miss the point. Even the grammar does not allow it, for if it is a case of associating `with' the external sense bases, the instrumental case would have been used instead of the locative case, that is, *chahi* instead of *chasu*. On the other hand, the locative *chasu* occurs in all the three lines in question. This makes it implausible that the first two lines are referring to two different groups of sixes. It is more plausible to conclude that the reference is to the six sense bases of contact, *phassāyatana*, which include both the internal and the external. In fact, at least two are necessary for something to be dependently arisen. The world does not arise in the six internal bases in isolation. It is precisely in this fact that the depth of this *Dhamma* is to be seen.

In the *Samudayasutta* of the *Salāyatana* section in the *Samyutta Nikāya* this aspect of dependent arising is clearly brought out:

Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.^[18]

sechs äußeren Sinnesgebieten kommt.

Diese Interpretation scheint den Kernpunkt zu verpassen. Sogar die Grammatik erlaubt es nicht, wenn es ein Fall von sich verbinden `mit' den äußeren sechs Sinnesgebieten wäre, wäre der Instrumental (-Fall) gebraucht worden, anstelle des Lokativ (-Falls), das ist *chahi* anstatt von *chasu*. Auf der anderen Seite, erscheint der Lokativ *chasu* in allen drei Zeilen des zur Debatte stehenden Verses. Dies macht es unwahrscheinlich, dass die ersten beiden Zeilen sich auf andere sechs Sinnesgruppen beziehen. Es ist viel wahrscheinlicher zu schlussfolgern, dass der Bezug zu den sechs Sinnesgebieten des Kontaktes (der Berührung) hergestellt werden muss, *phassāyatana*, welcher beide umfasst, das Innere und das Äußere. Tatsächlich sind schliesslich zwei Teile nötig, um als 'Abhängige Entstehung' betrachtet werden zu können. Die Welt entsteht nicht isoliert in den sechs inneren Gebieten. Genau unter Berücksichtigung dieser Tatsache sollte die Tiefe dieser Lehrrede verstanden werden.

Im *Samudayasutta* des *Salāyatana*- Abschnittes im *Samyutta Nikāya* wird dieser Aspekt der Bedingten Entstehung deutlich herausgebracht:

Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

"Dependent on the eye and forms arises eye consciousness; the coming together of the three is contact; with contact as condition, arises feeling; conditioned by feeling, craving; conditioned by craving, grasping; conditioned by grasping, becoming; conditioned by becoming, birth; and conditioned by birth, decay-and-death, sorrow, lamentation, pain, grief and despair. Thus is the arising of this entire mass of suffering."

Here the *sutta* starts with the arising of contact and branches off towards the standard formula of *paṭicca samuppāda*. Eye consciousness arises dependent on, *paṭicca*, two things, namely eye and forms. And the concurrence of the three is contact. This shows that two are necessary for a thing to be dependently arisen.

So in fairness to the *sutta* version, we have to conclude that the reference in all the four lines is to the bases of contact, comprising both the internal and the external. That is to say, we cannot discriminate between them and assert that the first line refers to one set of six, and the second line refers to another. We are forced to such a conclusion in fairness to the *sutta*.

So from this verse also we can see that according to the usage of the noble ones the world arises in the six sense bases. This fact is quite often expressed by the phrase *ariyassa vinaye loko*, the world in the noble one's discipline.^[19] According to this noble usage, the world is always defined in terms of the six

"Abhängig von Auge und Formen entsteht Sehbewusstsein; das Zusammentreffen der drei ist Kontakt (Berührung); mit Kontakt als Bedingung entsteht Gefühl; durch Gefühl bedingt Verlangen; durch Verlangen bedingt Ergreifen; durch Ergreifen bedingt Werden; durch Werden bedingt Geburt; und durch Geburt als Ursache entstehen Verfall und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung. Das ist die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse.

Hier beginnt die Lehrrede mit dem Entstehen des Kontaktes und verzweigt sich dann zu der Standard Formulierung von der Bedingten Entstehung, *paṭicca samuppāda*. Sehbewusstsein entsteht durch zweierlei Ursachen, *paṭicca*, nämlich Auge und Formen. Und das Zusammenwirken der drei ist Kontakt (Berührung). Dies zeigt, dass zwei Komponenten für eine Sache nötig sind, um bedingt zu entstehen.

Um also dieser Lehrredenversion gerecht zu werden, müssen wir schlussfolgern, dass sich alle vier Zeilen darauf beziehen, dass die Grundlage für Kontakt beides beinhaltet, das Innere und das Äußere. Damit soll ausgedrückt werden, dass wir die beiden nicht unterschiedlich bewerten können und behaupten, dass die erste Zeile auf die eine Gruppe der Sechs verweist, und die zweite Zeile auf eine andere. Wir sind zu dieser Schlussfolgerung gezwungen, um dem Text gerecht zu werden.

So können wir an diesem Vers auch sehen, dass die Welt in den sechs Sinnesgrundlagen erscheint, wie es eben der Gepflogenheit der Edlen entspricht. Diese Tatsache wird recht häufig ausgedrückt in der Aussage *ariyassa vinaye loko*, die Welt in der Disziplin der Edlen. Dieser edlen Gepflogenheit

sense bases, as if the world arises because of these six sense bases. This is a very deep idea. All other teachings in this *Dhamma* will get obscured, if one fails to understand this basic fact, namely how the concept of the world is defined in this mode of noble usage.

This noble usage reveals to us the implications of the expression *udayatthagāminī paññā*, the wisdom that sees the rise and fall. About the noble disciple it is said that he is endowed with the noble penetrative wisdom of seeing the rise and fall, *udayatthagāminiyā paññāya sammanāgato ariyāya nibbhedikāya*.^[20] The implication is that this noble wisdom has a penetrative quality about it. This penetration is through the rigidly grasped almost impenetrable encrustation of the two dogmatic views in the world, existence and non-existence.

Now, how does that penetration come about? As already stated in the above quoted *Kaccāyanasutta*, when one sees the arising aspect of the world, one finds it impossible to hold the view that nothing exists in the world. His mind does not incline towards a dogmatic involvement with that view. Similarly, when he sees the cessation of the world through his own six sense bases, he sees no possibility to go to the other extreme view in the world: 'Everything exists'.

The most basic feature of this principle of dependent arising,

entsprechend, wird die Welt immer mit der Begrifflichkeit der sechs Sinnesgrundlagen definiert, so als ob die Welt eben wegen dieser sechsfachen Sinnesgrundlage erscheint. Dies ist ein sehr tiefer Gedanke. Alle anderen Unterweisungen in dieser Lehre verdunkeln sich, wenn man diese grundlegende Tatsache nicht versteht, nämlich wie das Konzept von Welt in dieser edlen Art des Vorgehens definiert wird.

Diese edle Gepflogenheit enthüllt uns die Implikationen des Ausdrucks *udayatthagāminī paññā*, der Weisheit, die das Entstehen und Vergehen sieht. Über den edlen Jünger wird gesagt, dass er mit der edlen durchdringenden Weisheit ausgestattet ist, die das Entstehen und Vergehen sieht, *udayatthagāminiyā paññāya sammanāgato ariyāya nibbhedikāya*. Die darinliegende Bedeutung ist, dass diese edle Weisheit darüber eine durchdringende Eigenschaft besitzt. Diese Durchdringung geht durch die starr ergriffene, fast uneinnehmbare Verkrustung der beiden dogmatischen Ansichten in der Welt, von deren Existenz bzw. Nichtexistenz.

Nun, wie geschieht jene Durchdringung? Wie bereits in dem oben zitierten *Kaccāyanasutta* gesagt wurde, wenn man den Aspekt der Entstehung der Welt sieht, findet man es unmöglich, die Ansicht aufrecht zu erhalten, dass nichts in der Welt existiert. Sein Geist neigt sich nicht hin zu einer dogmatischen Verwicklung mit jener Ansicht. Ebenso, wenn er die Aufhebung der Welt durch seine eigenen sechs Sinnsgrundlagen sieht, sieht er keine Möglichkeit zu der anderen extremen Ansicht in der Welt zu kommen: 'Alles existiert'.

Das wichtigste und grundlegende Kennzeichen des Prinzips der

with its penetrative quality, is the breaking down of the power of the above concepts. It is the very inability to grasp these views dogmatically that is spoken of as the abandonment of the personality view, *sakkāyadiṭṭhi*. The ordinary worldling is under the impression that things exist in truth and fact, but the noble disciple, because of his insight into the norm of arising and cessation, understands the arising and ceasing nature of concepts and their essencelessness or insubstantiality.

Another aspect of the same thing, in addition to what has already been said about *nissaya*, is the understanding of the relatedness of this to that, *idappaccayatā*, implicit in the law of dependent arising. In fact, we began our discussion by highlighting the significance of the term *idappaccayatā*.^[21] The basic principle involved, is itself often called *paṭicca samuppāda*. "This being, this comes to be, with the arising of this, this arises. This not being, this does not come to be. With the cessation of this, this ceases."

This insight penetrates through those extreme views. It resolves the conflict between them. But how? By removing the very premise on which it rested, and that is that there are two things. Though logicians might come out with the law of identity and the like, according to right view, the very bifurcation itself is the outcome of a wrong view. That is to say, this is only a conjoined pair. In other words, it resolves that conflict by accepting the worldly norm.

Bedingten Entstehung, mit seiner durchdringenden Eigenschaft, ist das Niederreißen der Macht der beiden obigen Konzepte. Es ist exakt die Unfähigkeit, diese Ansichten dogmatisch zu ergreifen, womit gesagt wird, dass es ist das Aufgeben des Persönlichkeitsglaubens, *sakkāyadiṭṭhi* ist. Der gewöhnliche Mensch steht unter dem Eindruck, dass die Dinge wahrhaft und wirklich existieren, aber infolge seiner Einsicht in die Gesetze des Entstehens und Vergehens, versteht der edle Jünger die entstehende und vergehende Natur der Konzepte und ihre Wesenlosigkeit und Gehaltlosigkeit.

Ein anderer Aspekt der gleichen Sache, ergänzend zu dem was bereits über *nissaya* gesagt wurde, ist das Verständnis von der Beziehung (Verwandschaft) von diesem zu jenem, *idappaccayatā*, impliziert in dem Gesetz von der Bedingten Entstehung. Tatsächlich hatten wir unser Gespräch damit begonnen, die Eigenheiten des Begriffes *idappaccayatā* herauszuarbeiten. Das grundlegend eingebundene Prinzip selber, wird häufig Bedingte Entstehung genannt, *paṭicca samuppāda*. `Mit diesem Sein, wird Dieses, mit dem Entstehen von Diesem, kommt Dieses. Mit diesem Nicht-Sein, kommt Dieses nicht. Mit der Auflösung von Diesem, endet Dieses.

Dieses Verständnis durchdringt jene extremen Ansichten. Es löst den Konflikt zwischen ihnen. Aber wie? Indem man genau die Prämisse beseitigt, auf der es beruhte, nämlich dass es sich um zwei Dinge handelt. Obwohl Logiker mit dem Gesetz von Identität und dergleichen herkommen könnten, ist genau die Zweiteilung selbst das Auftreten einer falschen Ansicht. Das heißt, dass dies nur ein Paar im Verbund ist. Mit anderen Worten löst es den Konflikt, indem die weltlichen Gesetze

Now this is a point well worth considering. In the case of the twelve links of the formula of dependent arising, discovered by the Buddha, there is a relatedness of this to that, *idappaccayatā*. As for instance already illustrated above by the two links birth and decay-and-death.^[22] When birth is there, decay-and-death come to be, with the arising of birth, decay-and-death arise (and so on). The fact that this relatedness itself is the eternal law, is clearly revealed by the following statement of the Buddha in the *Nidānasamyutta* of the *Samyutta Nikāya*.

Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā. Ya tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā, ayam vuccati, bhikkhave, paṭicca-samuppādo.^[23]

"From ignorance as condition, preparations come to be. That suchness therein, the invariability, the not-otherwiseness, the relatedness of this to that, this, monks, is called dependent arising."

Here the first two links have been taken up to illustrate the principle governing their direct relation. Now let us examine the meaning of the terms used to express that relation. *Tathā* means 'such' or 'thus', and is suggestive of the term *yathā-bhūtañāṇadassana*, the knowledge and vision of things as they are. The correlatives *yathā* and *tathā* express between them the idea of faithfulness to the nature of the world. So *tathatā* asserts the validity of the law of dependent arising, as a norm in accordance with nature. *Avitathatā*, with its double negative,

akzeptiert werden.

Nun dies ist ein Punkt, der der Betrachtung wert ist. Im Fall der 12 Glieder des Gesetzes der Bedingten Entstehung, das von dem Buddha entdeckt wurde, gibt es dort eine Beziehung von diesem zu jenem, *idappaccayatā*. Wie zum Beispiel bereits dargestellt wurde an Hand der beiden Glieder Geburt und Verfall und Tod. Wenn Geburt da ist, kommt es zu Verfall und Tod, mit dem Entstehen von Geburt, entstehen Verfall und Tod usw. Die Tatsache dieser Beziehung selbst ist ein ewiges Gesetz, es ist klar enthüllt durch die folgende Aussage des Buddha im *Nidānasamyutta* des *Samyutta Nikāya*.

Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā. Ya tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā, ayam vuccati, bhikkhave, paṭicca-samuppādo.

"Durch Unwissenheit als Bedingung, kommt es zu Vorbereitungen (Gestaltungen). Jene Eigenheit darin, die Stabilität, die Nicht-Andersartigkeit, die Bezogenheit von diesem zu jenem, dies, Mönche, wird bedingte Entstehung genannt.

Hier sind die ersten zwei Glieder aufgenommen worden, um das Prinzip der zwischen ihnen herrschenden direkten Verbindung zu veranschaulichen. Lasst uns jetzt die Bedeutung der Begriffe untersuchen, die verwendet werden um diese Beziehung auszudrücken. *Tathā* meint 'solches' oder 'derartig', und steht suggestiv für den Begriff *yathābhūtañāṇadassana*, das Wissen und Klarsehen der Dinge wie sie wirklich sind. Das Korrelat *yathā* und *tathā* drückt zwischen sich die Idee von Zuverlässigkeit hinsichtlich der Art der Welt aus. So drückt

reaffirms that validity to the degree of invariability. *Anaññathatā*, or not-otherwiseness, makes it unchallengeable, as it were. It is a norm beyond contradiction.

When a conjoined pair is accepted as such, there is no conflict between the two. But since this idea can well appear as some sort of a puzzle, we shall try to illustrate it with a simile. Suppose two bulls, a black one and a white one, are bound together at the neck and allowed to graze in the field as a pair. This is sometimes done to prevent them from straying far afield. Now out of the pair, if the white bull pulls towards the stream, while the black one is pulling towards the field, there is a conflict. The conflict is not due to the bondage, at least not necessarily due to the bondage. It is because the two are pulling in two directions. Supposing the two bulls, somehow, accept the fact that they are in bondage and behave amicably. When then the white bull pulls towards the stream, the black one keeps him company with equanimity, though he is not in need of a drink. And when the black bull is grazing, the white bull follows him along with equanimity, though he is not inclined to eat.

Similarly, in this case too, the conflict is resolved by accepting the pair-wise combination as a conjoined pair. That is how the Buddha solved this problem. But still the point of this simile

tathatā die Gültigkeit des Gesetzes der Bedingten Entstehung aus, als eine Norm in Übereinstimmung mit der Natur. *Avitathatā*, mit seiner doppelten Negation, versichert nochmals jene Gültigkeit hinsichtlich des Grades von Unveränderlichkeit. *Anaññathatā*, oder Nicht-Andersheit, macht es dahingehend unangefochten. Es ist eine Norm jenseits von Widersprüchen.

Wenn ein Verbund-Paar als solches akzeptiert wird, ist dort kein Konflikt zwischen den beiden. Aber, da diese Idee gut als eine Art Rätsel erscheinen kann, werden wir versuchen, sie mit einem Gleichnis zu illustrieren. Stellt Euch vor zwei Bullen, ein schwarzer und ein weißer werden am Hals zusammengebunden und es ist ihnen erlaubt auf dem Feld als Paar zu weiden. Dies wird manchmal gemacht, um sie davon abzuhalten, weit weg zu streunen. Nun wegen der Paarverbindung gibt es dort einen Konflikt, wenn der weiße Bulle zum Fluss hin zieht, während der schwarze zum Feld zieht. Der Konflikt ist nicht wegen der Bindung, zumindest nicht notwendigerweise wegen der Bindung. Er ist da, weil die zwei in zwei Richtungen ziehen. Angenommen die beiden Bullen akzeptieren irgendwie die Tatsache, dass sie aneinander gebunden sind und benehmen sich freundschaftlich. Wenn dann der weiße Bulle zum Fluss hin zieht, begleitet ihn der schwarze mit Gleichmut, obwohl er kein Bedürfnis hat zu trinken. Und, wenn der schwarze Bulle weidet, folgt ihm der weiße Bulle mit Gleichmut, obwohl er keine Neigung hat zu essen.

Genauso, auch in diesem Fall, wird der Konflikt gelöst, indem die paarweise Kombination als Verbund-Paar akzeptiert wird. Es ist diese Weise, wie der Buddha dieses Problem löste. Aber

might not be clear enough. So let us come back to the two links, birth and decay-and-death, which we so often dragged in for purposes of clarification. So long as one does not accept the fact that these two links, birth and decay-and-death, are a conjoined pair, one would see between them a conflict. Why? Because one grasps birth as one end, and tries to remove the other end, which one does not like, namely decay-and-death. One is trying to separate birth from decay-and-death. But this happens to be a conjoined pair. "Conditioned by birth, monks, is decay-and-death." This is the word of the Buddha. Birth and decay-and-death are related to each other.

The word *jarā*, or decay, on analysis would make this clear. Usually by *jarā* we mean old age. The word has connotations of senility and decrepitude, but the word implies both growth and decay, as it sets in from the moment of one's birth itself. Only, there is a possible distinction according to the standpoint taken. This question of a standpoint or a point of view is very important at this juncture. This is something one should assimilate with a meditative attention. Let us bring up a simile to make this clear.

Now, for instance, there could be a person who makes his living by selling the leaves of a particular kind of tree. Suppose another man sells the flowers of the same tree, to make his living. And yet another sells the fruits, while a fourth sells the timber. If we line them up and put to them the question, pointing to that tree: 'Is this tree mature enough?', we might sometimes get different answers. Why? Each would voice his own commercial

vielleicht ist der entscheidende Punkt dieses Gleichnisses noch nicht klar genug. Deshalb lasst uns zu den beiden Gliedern, Geburt und Verfall-und-Tod zurückkehren. So lange wie jemand die Tatsache nicht akzeptiert, dass diese beiden Glieder, Geburt und Verfall-und-Tod, ein zusammengehörendes Paar sind, sieht man zwischen ihnen einen Konflikt. Warum? Weil man Geburt als das eine Ende ergreift und versucht das andere Ende zu entfernen, welches man nicht mag, namentlich Verfall-und-Tod. Man versucht Geburt von Verfall-und-Tod zu trennen. Aber dies ist nunmal ein verbundenes Paar. "Bedingt durch Geburt, Mönche, ist Verfall-und-Tod." Dies ist das Wort des Erwachten. Geburt und Verfall-und-Tod sind miteinander verwandt.

Das Wort *jarā*, oder Verfall, würde dies bei der Analyse klar machen. Üblicherweise meint *jarā*, das (Greisen-)Alter. Das Wort leitet sich ab von Senilität und Hinfälligkeit, aber das Wort impliziert sowohl Wachstum als auch Verfall, wie es vom Augenblick der Geburt einsetzt. Allerdings, es gibt dort eine mögliche Unterscheidung, je nach dem eingenommenen Standpunkt. Diese Frage nach einem Standpunkt oder einer Ansicht ist an diesem Punkt sehr wichtig. Dies ist etwas, was man sich mit nachdenklicher Aufmerksamkeit einverleiben sollte. Lasst uns ein Gleichnis bringen, um dies klar zu machen.

Nun, es könnte zum Beispiel eine Person geben, die ihr Auskommen durch das Verkaufen der Blätter von einer besonderen Baumart macht. Nehmen wir an, dass ein anderer Mann für seinen Lebensunterhalt die Blumen des gleichen Baums verkauft. Und noch ein anderer verkauft die Früchte, während ein Vierter das Holz verkauft. Wenn wir sie in einer Reihe aufstellten und sie, zu jenem Baum deutend, fragen

point of view regarding the degree of maturity of the tree. For instance, one who sells flowers would say that the tree is too old, if the flowering stage of the tree is past.

Similarly, the concept of decay or old age can change according to the standpoint taken up. From beginning to end, it is a process of decay. But we create an artificial boundary between youth and old age. This again shows that the two are a pair mutually conjoined. Generally, the worldlings are engaged in an attempt to separate the two in this conjoined pair. Before the Buddha came into the scene, all religious teachers were trying to hold on to birth, while rejecting decay-and-death. But it was a vain struggle. It is like the attempt of the miserly millionaire *Kosiya* to eat rice-cakes alone, to cite another simile.

According to that instructive story, the millionaire *Kosiya*, an extreme miser, once developed a strong desire to eat rice-cakes.^[24] As he did not wish to share them with anyone else, he climbed up to the topmost storey of his mansion with his wife and got her to cook rice-cakes for him. To teach him a lesson, Venerable *Mahā Moggallāna*, who excelled in psychic powers, went through the air and appeared at the window as if he is on his alms round. *Kosiya*, wishing to dismiss this intruder with a tiny rice-cake, asked his wife to put a little bit of cake dough into

würden: 'Ist dieser Baum reif genug?', könnten wir eventuell sehr unterschiedliche Antworten erhalten. Warum? Jeder würde, unter Berücksichtigung des Reifegrades des Baumes, seinen eigenen kommerziellen Standpunkt äußern. Zum Beispiel würde derjenige, der Blumen verkauft sagen, dass der Baum zu alt ist, wenn das Blütenstadium des Baumes vorüber ist.

Ebenso kann sich das Konzept von Verfall oder (Greisen-)Alter entsprechend des eingenommenen Standpunkts ändern. Von Anfang bis Ende ist es ein Prozess des Verfalls. Aber wir schaffen eine künstliche Grenze zwischen Jugend und Greisenalter. Dies zeigt wieder, dass die zwei ein gegenseitig verbundenes Paar sind. Im allgemeinen bemühen sich die Weltlinge darum zu versuchen, die beiden in dieses verbundene Paar aufzuspalten. Bevor der Buddha die Szene betrat, versuchten alle religiösen Lehrer an der Geburt festzuhalten, während sie Verfall-und-Tod ablehnten. Aber es war ein vergebliches Ringen. Es ist wie der Versuch des geizigen Millionärs *Kosiya*, seinen Reiskuchen allein zu essen, um ein anderes Gleichnis zu zitieren.

Nach jener lehrreichen Erzählung entwickelte der Millionär *Kosiya*, ein extremer Geizhals, einmal ein starkes Verlangen, Reiskuchen zu essen. Weil er sie mit niemandem sonst teilen wollte, stieg er mit seiner Ehefrau bis in das oberste Stockwerk seines Herrenhauses und beauftragte sie für ihn Reiskuchen zu kochen. Um ihm eine Lehre zu erteilen, ging der ehrwürdige *Mahā Moggallāna*, der sich durch seine magischen Fähigkeiten auszeichnete, durch die Luft und erschien am Fenster, als ob er auf seinen Almosengang ist. *Kosiya*, der diesen Eindringling mit

the pan. She did so, but it became a big rice-cake through the venerable *thera's* psychic power. Further attempts to make tinier rice-cakes ended up in producing ever bigger and bigger ones. In the end, *Kosiya* thought of dismissing the monk with just one cake, but to his utter dismay, all the cakes got joined to each other to form a string of cakes. The couple then started pulling this string of cakes in either direction with all their might, to separate just one from it. But without success. At last they decided to let go and give up, and offered the entire string of cakes to the venerable *Thera*.

The Buddha's solution to the above problem is a similar let go-ism and giving up. It is a case of giving up all assets, *sabb-ūpadhipaṭinissagga*. You cannot separate these links from one another. Birth and decay-and-death are intertwined. This is a conjoined pair. So the solution here, is to let go. All those problems are due to taking up a standpoint. Therefore the kind of view sanctioned in this case, is one that leads to detachment and dispassion, one that goes against the tendency to grasp and hold on. It is by grasping and holding on that one comes into conflict with *Māra*.

Now going by the story of the millionaire *Kosiya*, one might think that the Buddha was defeated by *Māra*. But the truth of the matter is that it is *Māra* who suffered defeat by this sort of giving

einem kleinen Reiskuchen wegschicken wollte, bat seine Ehefrau darum, ein kleines Stück vom Kuchenteig in die Pfanne zu tun. Sie tat das, aber durch die magische Macht des ehrwürdigen Mönchs, wurde es ein großer Reiskuchen. Weitere Versuche, kleinere Reiskuchen herzustellen, führten dazu, dass sie nur immer größer und größere erzeugte. Am Ende dachte *Kosiya* daran, den Mönch mit nur einem Kuchen loszuwerden, aber zu seinem totalen Entsetzen wurden alle Kuchen miteinander verbunden, um eine aneinanderhängende Kuchenkette zu bilden. Das Ehepaar begann dann, mit all seiner Kraft diese Kuchenkette in jedwede Richtung zu ziehen, um wenigstens einen davon abzutrennen. Aber ohne Erfolg. Zuletzt beschlossen sie loszulassen und gaben auf, und boten dem ehrwürdigen *Thera* die ganze Kuchenschnur an.

Buddhas Lösung des obigen Problems ist ein ebensolches Gehenlassen und Aufgeben. Es ist ein Fall vom Aufgeben aller Daseinsstützen, *sabbūpadhipaṭinissagga*. Man kann diese einzelnen Kettenglieder nicht von einander trennen. Geburt und Verfall-und-Tod sind verflochten. Es ist ein Verbund-Paar. Deshalb ist hier die Lösung loszulassen. Alle Probleme treten deshalb auf, weil ein Standpunkt eingenommen wird. Deshalb ist die Ansicht, die in diesem Fall erlaubt ist, eine die zur Ablösung und Leidenschaftslosigkeit führt, eine die sich gegen die Tendenz des Ergreifen und Festhaltenwollens richtet. Wegen des Ergreifens und Festhaltens kommt man in Konflikt mit dem Tod, *Māra*.

Nun, hinsichtlich der Geschichte des Millionärs *Kosiya* könnte jemand denken, dass der Buddha durch den Tod, *Māra*, besiegt wurde. Aber die Wahrheit der Angelegenheit ist, dass es *Māra*

up. It is a very subtle point. *Māra's* forte lies in seizing and grabbing. He is always out to challenge. Sometimes he takes delight in hiding himself to take one by surprise, to drive terror and cause horripilation. So when *Māra* comes round to grab, if we can find some means of foiling his attempt, or make it impossible for him to grab, then *Māra* will have to accept defeat.

Now let us examine the Buddha's solution to this question. There are in the world various means of preventing others from grabbing something we possess. We can either hide our property in an inaccessible place, or adopt security measures, or else we can come to terms and sign a treaty with the enemy. But all these measures can sometimes fail. However, there is one unfailing method, which in principle is bound to succeed. A method that prevents all possibilities of grabbing. And that is - letting go, giving up. When one lets go, there is nothing to grab. In a tug-of-war, when someone is pulling at one end with all his might, if the other suddenly lets go of its hold, one can well imagine the extent of the former's discomfiture, let alone victory. It was such a discomfiture that fell to *Māra's* lot, when the Buddha applied this extraordinary solution. All this goes to show the importance of such terms as *nissaya* and *idappaccayatā* in understanding this *Dhamma*.

We have already taken up the word *nissaya* for comment. An-

ist, der litt durch diese Art des Aufgebens. Es handelt sich um einen sehr subtilen Punkt. *Māra's* Stärke liegt im Ergreifen und Entreißen. Er ist immer auf eine Herausforderung aus. Manchmal findet er Gefallen daran sich zu verstecken und jemanden zu überraschen, ihn in Furcht zu versetzen und ihm Gänsehaut zu machen. Wenn also *Māra* seine Runde macht um zu ergreifen, wenn wir dann einige Mittel finden seine Absicht zu vereiteln, oder es ihm unmöglich machen zu ergreifen, dann muss *Māra* seine Niederlage akzeptieren.

Lasst uns jetzt untersuchen wie der Buddha diese Frage löst. Es gibt in der Welt verschiedene Mittel, andere davon abzuhalten, etwas zu ergreifen, was uns gehört. Entweder können wir unser Eigentum an einem unerreichbaren Ort verstecken, oder wir können Sicherheitsmaßnahmen anwenden, oder sonst können wir über Absprachen einen Vertrag mit dem Feind unterzeichnen. Aber all diese Maßnahmen können manchmal fehlschlagen. Dennoch gibt es eine unerfehlbare Methode, die prinzipiell daran gebunden ist, erfolgreich zu sein. Eine Methode, die alle Möglichkeiten des Ergreifens verhindert. Und das ist - loszulassen, aufzugeben. Wenn man loslässt, gibt es nichts zu ergreifen. Bei einem Tauziehen, wenn jemand an einem Ende mit all seiner Macht zieht, wenn der andere plötzlich sein Ende loslässt, kann man sich gut das Ausmaß der Niederlage des Ersteren vorstellen, sicher nicht den Sieg. Solch eine Niederlage war das Los *Māras*, als der Buddha diese außergewöhnliche Lösung anwandte. All dieses zeigt die Bedeutung von solchen Begriffen wie *nissaya* und *idappaccayatā* beim Verstehen dieser Lehrinhalte.

Wir haben schon das Wort *nissaya* in unsere Betrachtung

other aspect of its significance is revealed by the *Satipaṭṭhānasutta*. Some parts of this *sutta*, though well known, are wonderfully deep. There is a certain thematic paragraph, which occurs at the end of each subsection in the *Satipaṭṭhānasutta*. For instance, in the section on the contemplation relating to body, *kāyānupasssanā*, we find the following paragraph:

Iti ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati, bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati, ajjhatabhiddhā vā kāye kāyānupassī viharati; samudayadhammānupassī vā kāyasmim viharati, vayadhammānupassī vā kāyasmim viharati, samudayavayadhammānupassī vā kāyasmim viharati; `atthi kāyo'ti vā pan'assa sati paccupaṭṭhitā hoti, yāvadeva ñāṇamattāya paṭissatimattāya; anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati. ^[25]

"In this way he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body externally, or he abides contemplating the body as a body internally and externally. Or else he abides contemplating the arising nature in the body, or he abides contemplating the dissolving nature in the body, or he abides contemplating the arising and dissolving nature in the body. Or else the mindfulness that 'there is a body' is established in him only to the extent necessary for just knowledge and further mindfulness. And he abides independent and does not cling to anything in the world."

aufgenommen. Ein anderer Aspekt seiner Bedeutung wird vom *Satipaṭṭhānasutta* enthüllt. Einige Teile dieses Suttas sind, obwohl wohlbekannt, wunderbar tief. Es gibt einen speziellen thematischen Absatz, der am Ende jeder Unterabteilung im *Satipaṭṭhānasutta* vorkommt. Zum Beispiel finden wir im Abschnitt der Besinnung in Bezug auf den Körper, *kāyānupasssanā*, den folgenden Abschnitt:

Iti ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati, bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati, ajjhatabhiddhā vā kāye kāyānupassī viharati; samudayadhammānupassī vā kāyasmim viharati, vayadhammānupassī vā kāyasmim viharati, samudayavayadhammānupassī vā kāyasmim viharati; `atthi kāyo'ti vā pan'assa sati paccupaṭṭhitā hoti, yāvadeva ñāṇamattāya paṭissatimattāya; anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati.

"Auf diese Weise bleibt er dabei achtsam nach Innen den Körper als Körper zu beobachten, oder er bleibt dabei achtsam nach Außen den Körper als Körper zu beobachten, oder er bleibt dabei sowohl nach Innen wie auch nach Außen den Körper als Körper zu beobachten. Oder er bleibt dabei achtsam den Entstehensvorgang des Körpers zu beobachten oder er bleibt dabei achtsam den Vergehensvorgang des Körpers zu beobachten oder er bleibt dabei achtsam sowohl den Entstehensvorgang wie auch den Vergehensvorgang des Körpers zu beobachten. Oder auch die Achtsamkeit (Einsicht), 'der Körper ist da' ist in ihm gefestigt, nur in dem Maße wie es eben zum Wissen und fortschreitender Einsicht notwendig ist. Und er bleibt unabhängig und hängt sich an gar nichts in der Welt.

A similar paragraph occurs throughout the *sutta* under all the four contemplations, body, feeling, mind and mind objects. As a matter of fact, it is this paragraph that is called *satipaṭṭhāna bhāvanā*, or meditation on the foundation of mindfulness.^[26] The preamble to this paragraph introduces the foundation itself, or the setting up of mindfulness as such. The above paragraph, on the other hand, deals with what pertains to insight. It is the field of insight proper. If we examine this paragraph, here too we will find a set of conjoined or twin terms:

"In this way he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body externally", and then: "he abides contemplating the body both internally and externally." Similarly: "He abides contemplating the arising nature in the body, or he abides contemplating the dissolving nature in the body", and then: "he abides contemplating both the arising and dissolving nature in the body."

"Or else the mindfulness that 'there is a body' is established in him only to the extent necessary for knowledge and remembrance." This means that for the meditator even the idea 'there is a body', that remembrance, is there just for the purpose of further development of knowledge and mindfulness.

"And he abides independent and does not cling to anything in the world." Here too, the word used is *anissita*, independent, or not leaning towards anything. He does not cling to anything in

Ein ähnlicher Absatz durchzieht das Sutta in allen vier Betrachtungen, Körper, Gefühl, Geist und Geistobjekte. Es ist eine Tatsache, dass es eigentlich dieser Absatz ist, der *satipaṭṭhāna bhāvanā*, oder Meditation über die Grundlagen der Achtsamkeit genannt wird. Die Einleitung zu diesem Absatz führt in die Grundlagen selbst ein, oder wie die Achtsamkeit in dieser Art aufgestellt wird. Der obige Abschnitt handelt andererseits von dem, was zu der Einsichtsbetrachtung gehört. Es ist das Feld der richtigen Einsichtsbetrachtung. Wenn wir diesen Abschnitt untersuchen, finden wir auch hier einen Satz von Verbund-oder Zwillingsbegriffen.

"Auf diese Weise ist er beständig in der Beobachtung des Körpers als Körper nach Innen, oder er ist beständig in der Beobachtung des Körpers nach Außen", und weiter: "ist er beständig in der Beobachtung des Körpers sowohl nach Innen wie auch nach Außen." Ebenso: "Er bleibt dabei den Entstehungsvorgang des Körpers zu beobachten, oder er bleibt dabei die Vergehensnatur des Körpers zu beobachten", und dann: "er bleibt dabei achtsam, beide, den Entstehens- und Vergehensvorgang des Körpers zu beobachten."

"Oder die Einsicht: 'ein Körper ist da' ist in ihm befestigt nur in dem Maße wie es eben zum Wissen und fortschreitender Einsicht notwendig ist." Das bedeutet, dass für den Meditierenden sogar die Idee 'der Körper ist da', dieses Eingedenksein nur da ist für den Zweck der Weiterentwicklung des Wissens und der Achtsamkeit.

"Und er bewahrt seine Unabhängigkeit und hängt sich an gar nichts in der Welt." Auch hier, ist das benutzte Wort *anissita*, unabhängig, oder sich nicht zu irgendetwas hinneigend. Er

the world. The word *nissaya* says something more than grasping. It means 'leaning on' or 'associating'.

This particular thematic paragraph in the *Satipaṭṭhānasutta* is of paramount importance for insight meditation. Here, too, there is the mention of internal, *ajjhata*, and external, *bahiddhā*. When one directs one's attention to one's own body and another's body separately, one might sometimes take these two concepts, internal and external, too seriously with a dogmatic attitude. One might think that there is actually something that could be called one's own or another's. But then the mode of attention next mentioned unifies the two, as internal-external, *ajjhatabhiddhā*, and presents them like the conjoined pair of bulls. And what does it signify? These two are not to be viewed as two extremes, they are related to each other.

Now let us go a little deeper into this interrelation. The farthest limit of the internal is the nearest limit of the external. The farthest limit of the external is the nearest limit of the internal. More strictly rendered, *ajjhata* means inward and *bahiddhā* means outward. So here we have the duality of an inside and an outside. One might think that the word *ajjhattika* refers to whatever is organic. Nowadays many people take in artificial parts into their bodies. But once acquired, they too become internal. That is why, in this context *ajjhattika* has a deeper significance than its usual rendering as 'one's own'.

hängt an gar nichts in der Welt. Das Wort *nissaya* besagt etwas mehr, als ergreifen. Es meint 'hinneigend zu' oder 'verbindend'.

Dieser thematische besondere Absatz im *Satipaṭṭhānasutta* ist für die Einsichtsmeditation von überragender Bedeutung. Auch hier ist die Bezugnahme auf Inneres, *ajjhata*, und Äußeres, *bahiddhā*. Wenn man seine Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper richtet und getrennt davon auf den Körper von anderen, könnte man manchmal diese zwei Konzepte, innerlich und äußerlich, mit einer dogmatischen Haltung zu ernst nehmen. Man könnte glauben, dass es tatsächlich etwas gibt, was man als eigenes oder das eines anderen bezeichnen könnte. Aber dann vereinigt der Modus, der als nächstes erwähnten Aufmerksamkeit die beiden, als Innen und Außen, *ajjhatabhiddhā*, und präsentiert sie als das Verbund-Paar von Bullen. Und was lässt das erkennen? Diese zwei sollten nicht als zwei Extreme angesehen werden, sie sind miteinander verwandt.

Lasst uns jetzt ein bisschen tiefer in diese Wechselbeziehung gehen. Die entfernteste Grenze des Innerlichen ist die naheliegendste Grenze des Äußerlichen. Die weiteste Grenze des Äußerlichen ist die naheliegendste Grenze des Innerlichen. Noch strenger herausgearbeitet, meint *ajjhata* nach innen gehend und *bahiddhā* meint nach außen gehend. So haben wir hier die Dualität von einer Innenseite und einer Außenseite. Man könnte glauben, dass das Wort *ajjhattika* sich auf alles bezieht, was organisch ist. Heutzutage haben viele Leute künstliche Teile in ihrem Körper. Aber, sobald sie erworben sind, werden sie auch innerlich. Aus diesem Grund hat *ajjhattika* in diesem Zusammenhang eine tiefere Bedeutung als seine übliche Wiedergabe mit 'eigenes'.

Whatever it may be, the farthest limit of the *ajjhatta* remains the nearest limit of the *bahiddhā*. Whatever portion one demarcates as one's own, just adjoining it and at its very gate is *bahiddhā*. And from the point of view of *bahiddhā*, its farthest limit and at its periphery is *ajjhatta*. This is a conjoined pair. These two are interrelated. So the implication is that these two are not opposed to each other. That is why, by attending to them both together, as *ajjhatabhiddhā*, that dogmatic involvement with a view is abandoned. Here we have an element of reconciliation, which prevents adherence to a view. This is what fosters the attitude of *anissita*, unattached.

So the two, *ajjhatta* and *bahiddhā*, are neighbours. Inside and outside as concepts are neighbours to each other. It is the same as in the case of arising and ceasing, mentioned above. This fact has already been revealed to some extent by the *Kaccāyanagottasutta*.

Now if we go for an illustration, we have the word *udaya* at hand in *samudaya*. Quite often this word is contrasted with *atthagama*, going down, in the expression *udayatthagaminī paññā*, the wisdom that sees the rise and fall. We can regard these two as words borrowed from everyday life. *Udaya* means sunrise, and *atthagama* is sunset. If we take this itself as an illustration, the farthest limit of the forenoon is the nearest limit of the afternoon. The farthest limit of the afternoon is the nearest limit of the forenoon. And here again we see a case of neighbourhood. When one understands the neighbourly nature of the terms

Worum es sich auch immer handeln mag, bleibt die entfernteste Grenze des *ajjhatta* die naheliegendste Grenze des *bahiddhā*. Gleich welchen Teil man abgrenzt als eigen, genau daran angrenzend und an seinem Tor ist *bahiddhā*. Und vom Standpunkt von *bahiddhā*, ist seine entfernteste Grenze und an seiner Peripherie *ajjhatta*. Dies ist ein Verbund-Paar. Diese zwei stehen in gegenseitiger Beziehung. Es ist also impliziert, dass diese zwei nicht in Opposition zu einander stehen. Deshalb wird, wenn beide im Blick sind, *ajjhatabhiddhā*, jene dogmatische Verwicklung, die mit einer Ansicht verbunden ist, aufgegeben. Hier haben wir ein Element der Aussöhnung, die dem Festhalten an einer Ansicht vorbeugt. Dies ist es, was die Haltung von *anissita*, ungebunden, fördert.

So sind also die beiden, *ajjhatta* und *bahiddhā*, Nachbarn. Innen und Außen als Konzepte sind gegenseitige Nachbarn. Es ist das Gleiche wie in dem oben erwähnten Fall von Entstehen und Vergehen. Diese Tatsache wurde schon in gewissen Umfang im *Kaccāyanagottasutta* offengelegt.

Nun, wenn wir ein Beispiel nehmen, haben wir das Wort *udaya* in *samudaya* mitgeliefert. Ziemlich häufig wird dieses Wort *atthagama*, heruntergehen, dem Ausdruck 'die Weisheit die das Entstehen und Vergehen sieht' (*udayatthagaminī paññā*), entgegengesetzt. Wir können dieses beiden Worte als aus dem täglichen Leben ausgeliehen betrachten. *Udaya* meint Sonnenaufgang, und *atthagama* ist Sonnenuntergang. Wenn wir genau dies als Beispiel nehmen, ist die äußerste Grenze des Vormittags die naheliegendste Grenze des Nachmittags. Und wieder sehen wir hier den Fall von Nachbarschaft. Wenn man

udaya and *atthagama*, or *samudaya* and *vaya*, and regards them as interrelated by the principle of *idappaccayatā*, one penetrates them both by that mode of contemplating the rise and fall of the body together, *samudayavayadhammānupassī vā kāyasmim viharati*, and develops a penetrative insight.

What comes next in the *satipaṭṭhāna* passage, is the outcome or net result of that insight. "The mindfulness that 'there is a body' is established in him only to the extent necessary for pure knowledge and further mindfulness", *'atthi kāyo'ti vā pan'assa sati pacupaṭṭhitā hoti, yāvadeva ñāṇamattāya paṭissatimattāya*. At that moment one does not take even the concept of body seriously. Even the mindfulness that 'there is a body' is established in that meditator only for the sake of, *yavadeva*, clarity of knowledge and accomplishment of mindfulness. The last sentence brings out the net result of that way of developing insight: "He abides independent and does not cling to anything in the world."

Not only in the section on the contemplation of the body, but also in the sections on feelings, mind, and mind objects in the *Satipaṭṭhānasutta*, we find this mode of insight development. None of the objects, taken up for the foundation of mindfulness, is to be grasped tenaciously. Only their rise and fall is discerned. So it seems that, what is found in the *Satipaṭṭhānasutta*, is a group of concepts. These concepts serve only as a scaffolding for the systematic development of

die nachbarschaftliche Natur der Begriffe *udaya* und *atthagama*, oder *samudaya* und *vaya*, versteht und sie mittels des Prinzips von *idappaccayatā*, als gegenseitig in Beziehung stehend betrachtet, durchdringt man beide mittels der Art der Kontemplation über die Gemeinsamkeit des Entstehens und Vergehens des Körpers *samudayavayadhammānupassī vā kāyasmim viharati*, und entwickelt eine durchdringende Einsicht.

Was als nächstes in dem *satipaṭṭhāna* Abschnitt kommt, ist das netto Ergebnis von jenem Klarblick. "Die Achtsamkeit, dass 'da ein Körper ist' wird in ihm befestigt nur in dem Maße wie es für das reine Wissen und weitere Achtsamkeit notwendig ist," *'atthi kāyo'ti vā pan'assa sati pacupaṭṭhitā hoti, yāvadeva ñāṇamattāya paṭissatimattāya*. Zu diesem Zeitpunkt nimmt man nicht einmal das Konzept des Körpers ernst. Sogar das Eingedenksein dass 'ein Körper da ist' ist im Meditierenden nur insoweit etabliert, insofern es dem Zweck der Klarheit des Wissens, *yavadeva*, und der Vervollständigung der Achtsamkeit dient. Der letzte Satz macht das Netto Ergebnis jenes Weges der Innenschau (Einsicht) deutlich: "Er bleibt unabhängig und hängt an nichts in der Welt."

Nicht nur im Abschnitt auf die Besinnung auf den Körper, sondern auch in den Abschnitten auf Gefühle, Geist, und Geistesobjekte im *Satipaṭṭhānasutta*, finden wir diesen Modus der Verständnisenwicklung. Keiner der Gegenstände, die für die Befestigung der Achtsamkeit aufgenommen werden, ist dazu da daran festzuhalten. Nur ihr Aufgang und Untergang wird wahrgenommen. So scheint es, dass was im *Satipaṭṭhānasutta* gefunden wird, eine Gruppe von Konzepten

mindfulness and knowledge. The Buddha often compared his *Dhamma* to a raft: *nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya*, "for crossing over and not for holding on to".^[27] Accordingly, what we have here are so many scaffoldings for the up-building of mindfulness and knowledge.

Probably due to the lack of understanding of this deep philosophy enshrined in the *Satipaṭṭhānasutta*, many sects of Buddhism took up these concepts in a spirit of dogmatic adherence. That dogmatic attitude of clinging on is like the attempt to cling on to the scaffoldings and to live on in them. So with reference to the *Satipaṭṭhānasutta* also, we can understand the importance of the term *nissaya*.

ist. Diese Konzepte dienen nur als ein Material-Gerüst für die systematische Entwicklung von Achtsamkeit und Wissen. Der Buddha hat seine Lehre oft mit einem Floß verglichen: *nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya*, "dafür geeignet hinüberzugelangen und nicht dafür, um daran festzuhalten. Dementsprechend ist das was wir hier haben viel Gerüstmaterial für das Errichten von Achtsamkeit und Wissensklarheit.

Wahrscheinlich wegen des Mangels an Verständnis dieser tiefen Philosophie, die im *Satipaṭṭhānasutta* verwahrt ist, befassten sich viele buddhistische Sekten mit diesen Konzepten in einem Sinn dogmatischen Festhaltens. Jene dogmatische Haltung, daran zu hängen, ist wie der Versuch, sich an die Gerüste zu klammern und in ihnen weiterzuleben. So können wir auch mit Bezugnahme auf das *Satipaṭṭhānasutta* die Bedeutung des Begriffs *nissaya* verstehen.

[1] M I 436, *MahāMālunkyasutta*

[2] D II 93, *MahāParinibbānasutta*

[3] Sn 740, *Dvayatānupassanāsutta*

[4] S IV 208, *Sallattenasutta*

[5] M I 256, *Mahātaṇhāsariḥayasutta*

[6] D II 33, S II 7, S II 105

[7] Dh 338, *Taṇhāvagga*

[8] A I 223, *Paṭhamabhavasutta*

[9] S I 134, *Selāsutta*

[10] E.g. at *Sv-pt I 513*

- M 64 Der Sohn der Malunkya II

- D 16 Zur Erlösung

- Sn 3,12 Die Betrachtung der Zweiheit (s.a. Vortrag 2, Fußnote 22)

- S 36, 6 Durch einen Pfeil

- M 38 Versiegung des Durstes II

- (See sermon 3)

- A III, 77 Wiedergeburt I

- S 5, 9 Selā

[11] Sn 209,	<i>Munisutta</i>	- Sn 1,12	Der Muni
[12] M III 266,	<i>Channovādasutta</i>	- M 144	Channos Unterweisung
[13] S IV 400,	<i>Kuthūhalasālāsutta: 'taṇhupādāna'</i>		
[14] Ud 81,	<i>Catutthanibbānapañisaṃyuttasutta</i>		
[15] S II 17,	<i>Kaccāyanagottasutta</i>	- S 12,15	Der Spross aus dem Hause Kaccāyana
[16] S I 41,	<i>Lokasutta</i>		
[17] Spk I 96			
[18] S IV 86,	<i>Dukkhasutta</i>		
[19] S IV 95,	<i>Lokakāmaguṇasutta</i>		
[20] E.g. at D III 237,	<i>Sangītisutta</i>		
[21] M I, 140,	<i>Alagaddūpamasutta</i>	- M 22	Das Gleichnis von der Schlange (see sermon 1)
[22] - D II 57,	<i>MahāNidānasutta</i>	- D 15	Die große Lehrdarlegung von den Ursachen (see sermon 3)
[23] S II 26,	<i>Paccayasutta</i>		
[24] Dhp-a I 367			
[25] M I 56,	<i>Satipaṭṭhānasutta</i>	- M 10	Die Pfeiler der Achtsamkeit (siehe zweiter Vortrag)
[26] S V 183,	<i>Vibhaṅgasutta</i>		
[27] M I 134,	<i>Alagaddūpamasutta</i>	- M 22	Das Gleichnis von der Schlange

Ergänzende Anmerkungen der Übersetzerin:

(*1) In der Logik ist eine Antinomie ein Widerspruch zwischen zwei als gültig betrachteten Sätzen. Bei der Antinomie erscheinen beide Thesen als gleichermaßen richtig und werden absurd, wenn man die jeweils andere betrachtet. Folglich ist eine Antinomie nur dadurch lösbar, dass man eine der Voraussetzungen oder die Schlussregeln aus einem anderen Blickwinkel heraus betrachtet und für unannehmbar hält.

Nibbāna Sermon 5

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santam, etaṃ paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam.* ^[1]

"This is peaceful, this is excellent, namely the stilling of all preparations, the relinquishment of all assets, the destruction of craving, detachment, cessation, extinction".

With the permission of the Most Venerable Great Preceptor and the assembly of the venerable meditative monks.

Towards the end of our last sermon, we discussed, to some extent, a special mode of attention, regarding the four objects of contemplation in the *Satipaṭṭhānasutta* - body, feelings, mind, and mind-objects.^[2] That discussion might have revealed a certain middle path indicated by the Buddha.

We drew attention to a thematic paragraph, occurring throughout the *Satipaṭṭhānasutta*, which outlines a method of using objects and concepts for *satipaṭṭhāna* meditation without dogmatic involvement. This leads the meditator to a particular

Die Nibbāna Reden des Ehr. Nāṇananda Bhikkhu

[Übersetzung: S. Poppenberg]

5. Nibbāna Vortrag

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santam, etaṃ paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho
sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam.*

"Dies ist friedlich, dies ist erhaben, nämlich das Zur-Ruhe-Kommen aller Gestaltungen (Vorbereitungen), die Aufgabe aller Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entreizung, die Loslösung, das Verlöschen."

Mit der Erlaubnis des höchstehrwürdigen Abtes und der Versammlung der ehrwürdigen meditativen Mönche.

Gegen Ende unseres letzten Vortrages besprachen wir recht umfangreich, eine besondere Art der Aufmerksamkeit, die vier Objekte der Achtsamkeit betreffend, welche im *Satipaṭṭhānasutta* genannt werden - Körper, Gefühle, Geist, und Geistobjekte. Jener Diskurs konnte vielleicht jenen speziellen mittleren Weg enthüllen, den der Buddha aufgezeigt hat.

Wir lenkten die Aufmerksamkeit auf einen thematischen Abschnitt, der das *Satipaṭṭhānasutta* durchzieht, und der eine Methode des Umgangs mit Objekten und Konzepten bei der Achtsamkeitsmeditation zeigt, ohne dabei einer starren Vor-

kind of attitude, summed up by the concluding phrase: "He abides independent and does not cling to anything in the world", *anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati.* ^[3]

By way of clarification, we brought in the simile of a scaffolding for a building, that here the concepts only serve as a scaffolding for building up mindfulness and knowledge.^[4] Talking about the scaffolding, we are reminded of two different attitudes, namely, the attitude of leaning on to and dwelling in the scaffolding itself, and the enlightened attitude of merely utilizing it for the purpose of erecting a building.

For further explanation of this technique, we may take up the two terms *parāmasana* and *sammasana*. It might be better to distinguish the meanings of these two terms also with the help of a simile. As for a simile, let us take up the razor, which is such a useful requisite in our meditative life. There is a certain special way in sharpening a razor. With the idea of sharpening the razor, if one grabs it tightly and rubs it on the sharpening stone, it will only become blunt. *Parāmasana*, grasping, grabbing, is something like that.

What then is the alternative? A more refined and softer approach is required as meant by the term *sammasana*. There is a proper mode of doing it. One has to hold the razor in a relaxed way, as if one is going to throw it away. One holds it lightly, ready to let go of it at any time. But, of course, with mindfulness. The wrist, also, is not rigid, but relaxed. Hand is

gehensweise zu verfallen. Dies führt den Meditierenden zu einer besonderen Haltung, die in der Abschlusssatzung zusammengefasst wird: "Er bleibt unabhängig und hängt an nichts in der Welt", *anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati.*

Im Zuge der Klärung, nahmen wir das Gleichnis von einem Gerüst für ein Gebäude hinzu, um zu zeigen, dass hier die Konzeptionen lediglich als Gerüst für den Aufbau der Achtsamkeit und des Wissens dienen. Über das Gerüst sprechend, werden wir an zwei verschiedene Haltungen erinnert, nämlich die Haltung sich daran anzulehnen und auf dem Gerüst zu verweilen, und die erhellende Haltung es lediglich zum Zweck der Errichtung eines Gebäudes zu benutzen.

Zur weiteren Erklärung dieses Verfahrens sollten wir uns mit den beiden Begriffen *parāmasana* und *sammasana* befassen. Es könnte besser sein, die Bedeutungen dieser zwei Begriffe auch mit Hilfe eines Gleichnisses zu unterscheiden. Lasst uns als Gleichnis ein Rasiermesser nehmen, das solch ein nützliches Requisite in unserem meditativen Leben ist. Es gibt einen bestimmten speziellen Weg ein Rasiermesser zu schärfen. Wenn jemand, in der Absicht es zu schärfen das Rasiermesser fest packt und es auf dem Schleifstein reibt, wird es lediglich stumpf werden. *Parāmasana*, schnappen, ergreifen ist etwas in dieser Art.

Was ist dann die Alternative? Eine verfeinerte und weichere Herangehensweise ist notwendig, wie es der Begriff *sammasana* meint. Es gibt eine richtige Art des Umgangs. Man muss das Rasiermesser in einer entspannten Weise halten, als ob man es wegwerfen wollte. Man hält es leicht, jederzeit bereit es loszulassen. Aber, natürlich mit Achtsamkeit. Auch das Handgelenk

supple at the joints and easy to swing. Then with that readiness, one sharpens the razor, sliding it smoothly on the stone. First: up, up, up, then: down, down, down, and then: up down, up down, up down. The third combined movement ensures that those parts of the blade still untouched by the stone will also get duly sharpened.

It is in the same manner that the razor of insight wisdom has to be whetted on the sharpening stone of the *Satipaṭṭhānasutta*. Inward, inward, inward - outward, outward, outward - inward outward, inward outward. Or else: arising, arising, arising - ceasing, ceasing, ceasing - arising ceasing, arising ceasing.

This is an illustration for the method of reflection, or *sammasana*, introduced by the Buddha in the *Satipaṭṭhānasutta*. Words and concepts have to be made use of, for attaining *Nibbāna*. But here the aim is only the up-building of mindfulness and knowledge. Once their purpose is served, they can be dismantled without being a bother to the mind. This is the significance of the concluding phrase "He abides independent and does not cling to anything in the world".^[5]

There is another *sutta* in which the Buddha has touched upon this same point in particular. It is the *Samudayasutta* in the *Satipaṭṭhānasamyutta* of the *Samyutta Nikāya*.^[6] In that *sutta*, the Buddha has proclaimed the arising and the going down of the four foundations of mindfulness. He begins by saying: "Monks, I shall teach you the arising and the going down of the four foundations of mindfulness". *Catunnaṃ, bhikkhave,*

ist nicht steif, sondern entspannt. Die Hand ist geschmeidig an den Gelenken und leicht zu schwingen. Mit jener Gegenwärtigkeit dann, schärft man das Rasiermesser, indem man es ausgewogen auf dem Stein hin und her gleiten lässt. Zuerst: hinauf, hinauf, hinauf, dann: runter, runter, runter. Die dritte vereinigte Bewegung stellt sicher, dass jene Teile der Klinge, die noch unberührt vom Stein sind ebenfalls ordnungsgemäß geschärft werden.

Es geschieht in der gleichen Weise wie das Rasiermesser des Einsichtswissens auf dem Schleifstein des *Satipaṭṭhānasutta* gewetzt werden muss. Innen, innen, innen - außen, außen, außen - innen-außen, innen-außen. Oder auch: entstehend, entstehend, entstehend - vergehend, vergehend, vergehend - entstehend-vergehend, entstehend-vergehend.

Dies ist ein Beispiel für die Methode der Spiegelung, oder *sammasana*, das der Buddha im *Satipaṭṭhānasutta* einführte. Von Wörtern und Konzepten muss zur Erlangung des *Nibbāna* Gebrauch gemacht werden. Aber hier ist das Ziel lediglich die Errichtung der Achtsamkeit und der Wissensklarheit. Sobald ihr Zweck erfüllt ist, können sie zerlegt werden, ohne eine Störung des Geistes zu sein. Dies ist die Bedeutung der Abschlusssage "Er verweilt unabhängig und hängt an nichts in der Welt".

Es gibt ein anderes *sutta* in dem der Buddha diesen gleichen Punkt im besonderen berührt. Es ist das *Samudayasutta* im *Satipaṭṭhānasamyutta* des *Samyutta Nikāya*. In jenem *sutta*, hat der Buddha das Entstehen und das Vergehen der vier Grundlagen der Achtsamkeit verkündet. Er beginnt mit der Äußerung: "Mönche, ich werde Euch das Entstehen und das Vergehen der vier Grundlagen der Achtsamkeit lehren".

satipaṭṭhānānaṃ samudayañca atthagamañca desessāmi.

He goes on to say: "What, monks, is the arising of the body? With the arising of nutriment is the arising of the body and with the cessation of the nutriment is the going down of the body." *Ko ca, bhikkhave, kāyassa samudayo? Āhārasamudayā kāyassa samudayo, āhāranirodhā kāyassa atthagamo.*

Similarly: "With the arising of contact is the arising of feeling, and with the cessation of contact is the going down of feeling". *Phassasamudayā vedanānaṃ samudayo, phassanirodhā vedanānaṃ atthagamo.*

And then: "With the arising of name-and-form is the arising of the mind, and with the cessation of name-and-form is the going down of the mind". *Nāmarūpasamudayā cittassa samudayo, nāmarūpanirodhā cittassa atthagamo.*

And lastly: "With the arising of attention is the arising of mind-objects, and with the ceasing of attention is the going down of mind-objects". *Manasikārasamudayā dhammānaṃ samudayo, manasikāranirodhā dhammānaṃ atthagamo.*

This, too, is an important discourse, well worth remembering, because here the Buddha is dealing with the arising and cessation, or arising and going down, of the four objects used for establishing mindfulness.

Catunnaṃ, bhikkhave, satipaṭṭhānānaṃ samudayañca atthagamañca desessāmi.

Er fährt fort zu sagen: "Was, Mönche, ist das Entstehen des Körpers? Mit dem Entstehen von Nahrung entsteht der Körper und mit der Beendigung der Nahrung endet der Körper." *Ko ca, bhikkhave, kāyassa samudayo? Āhārasamudayā kāyassa samudayo, āhāranirodhā kāyassa atthagamo.*

Ebenso: "Mit dem Entstehen des Kontakts, entsteht Gefühl, und mit dem Vergehen des Kontaktes, vergeht das Gefühl." *Phassasamudayā vedanānaṃ samudayo, phassanirodhā vedanānaṃ atthagamo.*

Und weiter: "Mit dem Entstehen von Name-und-Form entsteht Geistiges (Herzgestaltung) und mit dem Vergehen von Name-und-Form vergeht Geistiges (Herzgestaltung)." *Nāmarūpasamudayā cittassa samudayo, nāmarūpanirodhā cittassa atthagamo.*

Und schließlich: "Mit dem Entstehen der Aufmerksamkeit entstehen die Geistobjekte und mit dem Vergehen der Aufmerksamkeit vergehen die Geistobjekte." *Manasikārasamudayā dhammānaṃ samudayo, manasikāranirodhā dhammānaṃ atthagamo.*

Dies ist auch insofern ein wichtiger Diskurs, der es wert ist in guter Erinnerung behalten zu werden, weil der Buddha hier den Beginn und die Beendigung oder das Entstehen und Vergehen der vier Objekte, die zur Etablierung der Achtsamkeit gebraucht werden, behandelt.

As we know, the concept of nutriment in this *Dhamma* is much broader than the worldly concept of food. It does not imply merely the ordinary food, for which the term used is *kabalīṅkārahāra*, or material food. Taken in a deeper sense, it includes the other three kinds of nutriment as well, namely *phassa*, or contact, *manosañcetanā*, or volition, and *viññāṇa*, or consciousness. These four together account for the concept of body as such. Therefore, due to these four there comes to be a body, and with their cessation the body ends. So also in the case of feeling. We all know that the arising of feeling is due to contact.

The reference to name-and-form in this context might not be clear enough at once, due to various definitions of name-and-form, or *nāma-rūpa*. Here, the reason for the arising of the mind is said to be name-and-form. Mind is said to arise because of name-and-form, and it is supposed to go down with the cessation of name-and-form.

The fact that the mind-objects arise due to attention is noteworthy. All the mind-objects mentioned in the fourth section of contemplation arise when there is attention. And they go down when attention is not there. In other words, attending makes objects out of them. This way, we are reminded that, apart from making use of these words and concepts for the purpose of attaining *Nibbāna*, there is nothing worth holding on to or clinging to dogmatically. So if a meditator works with this aim in mind, he will be assured of a state of mind that is independent and clinging-free, *anissita*, *anupādāna*.

Wie wir wissen, ist das Konzept der Nahrung in dieser Lehre sehr viel umfangreicher, als das weltliche Konzept von Nahrung. Es bezieht nicht bloß die gewöhnliche Nahrung ein, für welche der Begriff *kabalīṅkārahāra*, oder stoffliches Essen benutzt wird. In einem tieferen Sinn genommen, schließt es die drei anderen Arten von Nahrung auch mit ein, nämlich *phassa*, oder Berührung, *manosañcetanā*, oder Wille, und *viññāṇa*, oder Bewusstsein. Diese vier zusammen genommen ergeben als solches das Konzept von Körper. Deswegen gibt es aufgrund dieser vier einen Körper und mit ihrem Stillstand endet der Körper. Ebenso im Fall von Gefühl. Wir alle wissen, dass das Gefühl durch Kontakt (Berührung) entsteht.

Der Hinweis auf Name-und-Form in diesem Zusammenhang mag vielleicht nicht auf Anhieb klar genug sein, aufgrund verschiedener Definitionen von Name-und-Form, oder *nāma-rūpa*. Hier wird gesagt, dass der Grund für das Entstehen des Geistes Name-und-Form ist. Geist (Herz), wird gesagt, entsteht wegen Name-und-Form, und es wird angenommen, dass er vergeht wenn Name-und-Form zum Stillstand kommt.

Die Tatsache, dass die Geistesobjekte aufgrund von Aufmerksamkeit entstehen, ist beachtenswert. Alle in dem vierten Abschnitt der Besinnung erwähnten Geistesgegenstände entstehen, wenn es Aufmerksamkeit gibt. Und sie vergehen, wenn Aufmerksamkeit nicht dort ist. Mit anderen Worten, ihre Beachtung macht daraus erst Objekte. Auf diese Weise werden wir daran erinnert, dass die Nutzung dieser Worte und Konzepte für den Zweck taugt *Nibbāna* zu erlangen, aber darüber hinaus gibt es nichts, das Wert wäre, daran dogmatisch festzuhalten oder daran zu hängen. Das heißt, wenn ein Meditierender mit

One marvellous quality of the Buddha's teaching emerges from this discussion. A mind-object is something that the mind hangs on to as the connotations of the word *ārammaṇa* (cp. *ālambhana*) suggest. But because of the mode of insight wisdom outlined here, because of the middle path approach, even the tendency to 'hang-on' is finally done away with and the object is penetrated through. Despite the above connotations of 'hanging on' (*ārammaṇa*), the object is transcended. Transcendence in its highest sense is not a case of surpassing, as is ordinarily understood. Instead of leaving behind, it penetrates through. Here then, we have a transcendence that is in itself a penetration.

So the terms *anissita* and *anupādāna* seem to have a significance of their own. More of it comes to light in quite a number of other *suttas*. Particularly in the *Dvayatānupassanāsutta* of the *Sutta Nipāta* we come across the following two verses, which throw more light on these two terms:

*Anissito na calati,
nissito ca upādiyam,
itthabhāvaññathābhāvaṃ,
saṃsāraṃ nātivattati.*

*Etam ādīnavaṃ ñatvā,
nissayesu mahabbhayaṃ,*

dieser Zielsetzung arbeitet, wird ihm eine Geisteshaltung versichert, die unabhängig und hanglos ist *anissita*, *anupādāna*.

Eine wunderbare Qualität der Unterweisungen Buddhas entsteht aus dieser Darlegung. Ein Geistesgegenstand ist etwas, an dem der Geist hängt, wie es die Nebenbedeutung des Wortes *ārammaṇa* (cp. *ālambhana*) nahelegt. Aber wegen der Art und Weise des hier umrissenen Einsichts-Wissens, wegen der Annäherung auf dem mittleren Pfad, wird sogar die Neigung 'anzuhängen' schließlich beseitigt und das Objekt durchdrungen. Trotz der obigen Bezugnahme auf die Nebenbedeutung von nicht 'loslassen', (*ārammaṇa*), wird über den Gegenstand hinausgegangen. Erhabenheit in seinem höchsten Sinn ist kein Fall von Übersteigen, wie es normalerweise verstanden wird. Anstelle von 'hinter sich lassen', dringt er hindurch. Hier haben wir dann eine Transzendenz, die in sich selbst eine Durchdringung ist.

So scheinen die Begriffe *anissita* und *anupādāna* eine eigene Bedeutung zu haben. Mehr davon wird in einer ziemlichen Anzahl anderer Lehrtexte beleuchtet. Speziell im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta*, begegnen uns die folgenden beiden Verse, die mehr Licht auf diese beiden Begriffe werfen:

*Anissito na calati,
nissito ca upādiyam,
itthabhāvaññathābhāvaṃ,
saṃsāraṃ nātivattati.*

*Etam ādīnavaṃ ñatvā,
nissayesu mahabbhayaṃ,*

*anissito anupādāno,
sato bhikkhu paribbaje.* ^[7]

"The unattached one wavers not, but the one attached, clinging on, does not get beyond *samsāra*, which is an alternation between a this-ness and an otherwise-ness (*itthabhāvaññathābhāva*). Knowing this peril, the great danger, in attachments or supports (*nissayesu*), let the monk fare along mindfully, resting on nothing, clinging to nothing."

Caught up in the dichotomy of *samsāric* existence, which alternates between this-ness and otherwise-ness, one is unable to transcend it, so long as there is attachment and clinging. *Nissayas* are the supports that encourage clinging in the form of dogmatic adherence to views. Seeing the peril and the danger in them, a mindful monk has no recourse to them. This gives one an idea of the attitude of an *arahant*. His mind is free from enslavement to the conjoined pairs of relative concepts.

This fact is borne out by certain Canonical statements, which at first sight might appear as riddles. The two last sections of the *Sutta Nipāta*, the *Aṭṭhakavagga* and the *Pārāyanavagga* in particular, contain verses which are extremely deep. In the *Aṭṭhakavagga*, one often comes across apparently contradictory pairs of terms, side by side. About the *arahant* it is said that: "he neither grasps nor gives up", *nādeti na nirassati*.^[8] "There is nothing taken up or rejected by him", *attaṃ nirattaṃ na hi tassa atthi*.^[9]

*anissito anupādāno,
sato bhikkhu paribbaje.*

"Der Unabhängige schwankt nicht, doch der Abhängige, der an den Dingen anhaftet, gelangt nicht jenseits des *samsāra*, der ein Wechsel zwischen einer 'Diesheit' und einer 'Andersheit' ist (*itthabhāvaññathābhāva*). Dieses Risiko sehend, die große Gefahr, in den Anbindungen oder Stützen (*nissayesu*), lässt den Mönch weiter aufmerksam gelassen bleiben, sich auf nichts niederlassend, an nichts anhängend."

Ergriffen von der Dichotomie der *samsārischen* Existenz, die zwischen 'Diesheit' und 'Andersheit' wechselt, ist man unfähig, darüber hinauszugehen, so lange wie Zuneigung und Anklammern da ist. *Nissayas* sind die Stützen, die das Hängen in Form von dogmatischem Festhalten an Ansichten fördern. Das Risiko und die Gefahr in ihnen sehend, nimmt ein aufmerksamer Mönch keine Zuflucht zu ihnen. Dies gibt einem eine Vorstellung von der Haltung die einen Heiligen auszeichnet. Sein Geist ist frei von der Versklavung an die Verbund-Paare von verhältnis-(mäßigen)-Konzepten.

Diese Tatsache wird von gewissen Kanonischen Aussagen bestätigt, die im ersten Augenblick als Rätsel erscheinen könnten. Die zwei letzten Abschnitte im *Sutta Nipāta*, dem *Aṭṭhakavagga* und im Besonderen dem *Pārāyanavagga* enthalten Verse, die äußerst tief sind. Im *Aṭṭhakavagga* begegnen einem oft anscheinend unvereinbare Begriffspaare, nebeneinander. Über den Heiligen wird gesagt dass: er weder ergreift noch aufgibt", *nādeti na nirassati*. "Dort ist nichts, Aufgenommenes oder Abgelehntes, von ihm", *attaṃ nirattaṃ na hi tassa atthi*.

By the way, the word *attam* in this context is derived from *ādātta* (*ā* + *dā*), by syncope. It should not be mistaken as a reference to *attā*, or soul. Similarly, *niratta* is from *as*, to throw, *nirasta*, conveying the idea of giving up or putting down.

There is nothing taken up or given up by the *arahant*. Other such references to the *arahant's* attitude are: *Na rāgarāgī na virāgaratto*, "he is neither attached to attachment, nor attached to detachment".^[10] *Na hi so rajjati no virajjati*, "He is neither attached nor detached".^[11]

It is in order to explain why such references are used that we took all this trouble to discuss at length the significance of such terms as *nissaya*.^[12] Probably due to a lack of understanding in this respect, the deeper meanings of such *suttas* have got obscured. Not only that, even textual corruption through distorted variant readings has set in, because they appeared like riddles. However, the deeper sense of these *suttas* sometimes emerges from certain strikingly strange statements like the following found in the *Khajjanīyasutta* of the *Saṃyutta Nikāya*. The reference here is to the *arahant*.

Ayaṃ vuccatī, bhikkhave, bhikkhu neva ācināti na apacināti, apacinitvā ṭhito neva pajahati na upādiyati, pajahitvā ṭhito neva visenetī na ussenetī, visenetvā ṭhito neva vidhūpetī na sandhūpetī.^[13] "Monks, such a monk is called one who neither amasses nor diminishes; already diminished as he is, he neither

Übrigens, leitet sich das Wort *attam* in diesem Zusammenhang von *ādātta* (*ā* + *dā*) durch Synkopierung ab. (*1) Es sollte nicht in Bezug auf *attā*, oder Seele missverstanden werden. Ebenso, ist *niratta* von *as*, werfen, *nirasta*, es transportiert den Gedanken von Aufgeben oder Niederlegung.

Es gibt nichts, Aufgenommenes oder Aufgegebenes durch den Heiligen. Andere solcher Hinweise auf die Haltung des Heiligen sind: *Na rāgarāgī na virāgaratto*, er hängt weder am Festhalten (von etwas), noch an der Loslösung. *Na hi so rajjati no virajjati*, er ist weder angehängt noch abgetrennt".

Um zu erklären warum solche Verweise benutzt werden, machten wir uns all die Mühe so ausführlich die Bedeutung solcher Begriffe wie *nissaya* zu besprechen. Wahrscheinlich wurden - aufgrund eines mangelnden Verständnis in dieser Hinsicht - die tiefer liegenden Bedeutungen solcher Suttas verdunkelt. Nicht nur das, durch verzerre unterschiedliche Lesarten hat sogar ein textlicher Verfall eingesetzt, weil die Textstellen rätselhaft erschienen. Dennoch, tritt der tiefere Sinn dieser Suttas manchmal aus besonders auffallenden, ungewohnten Aussagen hervor, wie im Folgenden, das im *Khajjanīyasutta* des *Saṃyutta Nikāya* gefundenen wird. Der Bezug geht hier zum Heiligen.

Ayaṃ vuccatī, bhikkhave, bhikkhu neva ācināti na apacināti, apacinitvā ṭhito neva pajahati na upādiyati, pajahitvā ṭhito neva visenetī na ussenetī, visenetvā ṭhito neva vidhūpetī na sandhūpetī. "Mönche, ein solcher wird Mönch genannt, der weder ansammelt noch vermindert; bereits gemindert, wie er ist, gibt er

gives up nor grasps; already given up as he is, he neither disbands nor binds together; already disbanded as he is, he neither exorcizes nor proficiates."

Even to one who does not understand the language, the above quotation would sound enigmatic. Even the rendering of the terms used here is not an easy matter, because of the nuances they seem to convey. We could perhaps say that such a monk neither amasses or accumulates, nor diminishes. Since he is already diminished, presumably as regards the five aggregates, he neither abandons nor grasps anew. Since the giving up is complete, he neither binds together or enlists (note the word *senā*, army), nor disbands. Disbanding (if not `disarmament'), being complete, there is neither exorcizing or smoking out, nor proficiating or inviting. The coupling of these terms and their peculiar employment is suggestive of the *arahant's* freedom from the dichotomy.

In the *Brāhmaṇavagga* of the *Dhammapada* too, we come across a similar enigmatic verse:

*Yassa pāraṃ apāraṃ vā,
pārāpāraṃ na vijjati,
vītaddaraṃ viṣaṃyuttaṃ,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.* ^[14]

"For whom there is neither a farther shore,

weder auf noch ergreift er; schon aufgegeben habend, wie er ist, löst er weder auf noch bindet er zusammen; schon losgelöst wie er ist, treibt er weder aus (böse Geister) noch häuft er an (proficiates). (*2)

"Selbst für einen, der die Sprache nicht versteht, würde das obige Zitat rätselhaft klingen. Sogar die Herausarbeitung der hier benutzten Begriffe ist keine leichte Angelegenheit, wegen der Nuancen, die anscheinend übermittelt werden sollen. Wir könnten vielleicht sagen, dass solch ein Mönch weder ansammelt oder anhäuft, noch vermindert. Da er schon vermindert ist, vermutlich hinsichtlich der fünf Zusammenhäufungen (Aggregate), gibt er ebensowenig auf wie er neu ergreift. Da das Aufgeben vollständig ist, bindet er nichts zusammen oder zieht etwas ein bzw. an (nehmen Sie das Wort *senā*, = Armee, zur Kenntnis), noch löst er etwas auf. Sich loslösend (wenn nicht `abrüstend'), ist er vollständig, dort ist kein Heraustreiben (von bösen Geistern) oder Ausräuchern, noch eine Vereinnahmung oder Einladung. Die Kopplung dieser Begriffe und ihre einzigartige Verwendung zeigt die Freiheit des Heiligen von der Dichotomie an.

Auch im *Brāhmaṇavagga* des *Dhammapada*, begegnet uns ein ähnlich rätselhafter Vers:

*Yassa pāraṃ apāraṃ vā,
pārāpāraṃ na vijjati,
vītaddaraṃ viṣaṃyuttaṃ,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*

"Für wen dort kein ein weiteres Ufer ist,

Nor a hither shore, nor both,
Who is undistressed and unfettered,
Him I call a Brahmin."

In this context the word *brāhmaṇa* refers to the *arahant*. Here too, it is said that the *arahant* has neither a farther shore, nor a hither shore, nor both. This might sometimes appear as a problem. Our usual concept of an *arahant* is of one who has crossed over the ocean of *samsāra* and is standing on the other shore. But here is something enigmatic.

We come across a similar *sutta* in the *Sutta Nipāta* also, namely its very first, the *Uragasutta*. The extraordinary feature of this *sutta* is the recurrence of the same refrain throughout its seventeen verses. The refrain is:

*So bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jīṇṇamiva tacamaṃ purāṇaṃ.*^[15]

"That monk forsakes the hither and the tither,
Like a snake its slough that doth wither".

This simile of the slough, or the worn-out skin of the snake, is highly significant. To quote one instance:

*Yo nājjhagamā bhavesu sāraṃ,
vicinaṃ pupphamiva udumbaresu,
so bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jīṇṇamiva tacamaṃ purāṇaṃ.*^[16]

Noch ein diesseitiges Ufer, noch beides,
Wer unbedrängt ist und unbehindert,
Einen solchen nenne ich Brahmane. "

In diesem Zusammenhang, verweist das Wort *brāhmaṇa* auf den Heiligen. Auch hier wird gesagt, dass der Heilige weder ein jenseitiges noch ein diesseitiges Ufer hat, noch beides. Dies könnte manchmal als ein Problem erscheinen. Unsere übliche Vorstellung von einem Heiligen, *arahant*, ist die von jemandem, der den Ozean des *samsāra* gekreuzt hat und auf dem anderen Ufer steht. Aber hier ist etwas Rätselhaftes.

Wir finden auch ein ähnliches *sutta* im *Sutta Nipāta*, nämlich im allerersten, dem *Uragasutta*. Das außergewöhnliche Merkmal dieses *sutta* ist die Wiederkehr des gleichen Refrains durch seine siebzehn Verse. Der Refrain ist:

*So bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jīṇṇamiva tacamaṃ purāṇaṃ.*

"Ein solcher Mönch gibt beide Seiten auf (das hier und das dort),
Wie eine Schlange ihre alte abgenutzte Haut (ablegt)".

Dieses Gleichnis vom Abgesonderten, oder der abgenutzten Haut der Schlange ist sehr bedeutend. Um ein Beispiel zu zitieren:

*Yo nājjhagamā bhavesu sāraṃ,
vicinaṃ pupphamiva udumbaresu,
so bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jīṇṇamiva tacamaṃ purāṇaṃ.*

"That monk who sees no essence in existence,
Like one seeking flowers in *Udumbara* trees,
Will give up the hither as well as the thither,
Like the snake its slough that doth wither".

The *arahant* has abandoned his attachment to existence. As such, he is free from the bondage of those conjoined terms in worldly usage. So the *arahant* looks at the worldly usage in the same way as a snake would turn back and look at the worn-out skin he has sloughed off. Sometimes we see a snake moving about with a remnant of its slough hanging on. We might even think that the snake is carrying its slough around. It is the same in the case of the *arahants*.

Now there is this term *sa-upādisesa Nibbāna dhātu*. Taking the term at its face value, some might think that the clinging is not yet over for the *arahants* - that there is still a little bit left. The *arahant*, though he has attained release and realized *Nibbāna*, so long as he is living in the world, has to relate to the external objects in the world somehow through his five senses, making use of them. Seeing it, some might conclude that it is because of some residual clinging. But we have to understand this in the light of the simile of the worn-out skin. In the case of the *arahant*, too, the sloughed off skin is still hanging on.

As a sidelight we may cite a remark of Venerable *Sāriputta*.

"Ein solcher Mönch, der sieht, dass in der Existenz keine
Essenz ist,
Wie jemand der Blumen in *Udumbara* Bäumen sucht,
Wird das Diesseitige ebenso wie das Jenseitige aufgeben,
So wie die Schlange ihre abgenutzte Haut ablegt".

Der Heilige hat seine Befestigungen an die Existenz aufgegeben, er ist frei von der Sklaverei jener verbundenen Begriffe der weltlichen Gewohnheit. So sieht der Heilige auf die weltliche Gewohnheit in der gleichen Weise, wie eine sich umwendende Schlange, ihre alte abgetragene Haut ansehen würde, die sie abgelegt hat. Manchmal sehen wir eine Schlange wie sie sich mit einem nicht gelösten Überrest von ihrer alten Haut bewegt. Wir könnten sogar glauben, dass die Schlange ihre Absonderungen herumträgt. Es ist das gleiche im Fall der Heiligen.

Nun gibt es dort diesen Begriff *sa-upādisesa Nibbāna dhātu*. Wenn man den Begriff wörtlich nehmen würde, könnten einige denken, dass die Anbindung für die Heiligen noch nicht vorüber ist - dass da immer noch ein bisschen übriggeblieben ist. Der Heilige, obwohl er Befreiung erlangt und *Nibbāna* realisiert hat, muss sich solange er sich in der Welt aufhält, auf die äußerlichen Gegenstände in der Welt irgendwie durch seine fünf Sinne beziehen, indem er Gebrauch von ihnen macht. Dieses betrachtend, könnte man schlussfolgern, dass es wegen eines Überrestes von Anhängen ist. Aber wir müssen dies im Lichte des Gleichnisses von der abgenutzten Haut verstehen. Auch im Fall des Heiligen, hängt noch ein Rest der abgestreiften Haut an ihm.

Als Seitenblick können wir eine Bemerkung des ehrwürdigen

Iminā pūtikāyena aṭṭiyāmi harāyāmi jigucchāmi, ^[17] "I am harassed and repelled by this body, I am ashamed of it". This is because the body is for him something already abandoned. All this goes to show that the *arahant* has an unattached, unclinging attitude.

Linguistic usage, which is a special feature of existence, is enlivened by the cravings, conceits, and views with which it is grasped. Worldlings thrive on it, whereas the *arahants* are free from it. This is the upshot of the above discussion on the terms *anusaya* and *nissaya*. ^[18]

Yet another important term that should receive attention in any discussion on *Nibbāna* is *āsava*. This is because the *arahant* is often called a *khīṇāsava*, one whose *āsavas* are extinct. ^[19] *Āsavakkhayo*, extinction of *āsavas*, is an epithet of *Nibbāna*. ^[20] So the distinct feature of an *arahant* is his extinction of *āsavas*.

Now, what does *āsava* mean? In ordinary life, this word is used to denote fermentation or liquor that has got fermented for a long time. ^[21] If there is even a dreg of ferment in a vessel, it is enough to cause fermentation for any suitable raw material put into it. So also are the *āsavas*. They are like the residual dregs of the ebullient mass of defilements in beings, which have undergone fermentation for a long, long time in *samsāra*.

Sāriputta zitieren: *Iminā pūtikāyena aṭṭiyāmi harāyāmi jigucchāmi*, "Ich werde von diesem Körper bedrängt und abgestoßen, ich bin darüber beschämt". Dieses ist so, weil der Körper für ihn etwas bereits Verlassenes ist. All dies taugt um zu zeigen, dass der Heilige eine ungebundene, nicht anhaftende Haltung hat.

Der Sprachgebrauch, der eine Besonderheit in der Existenz ist, wird belebt durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten, mit denen ergriffen wird. Weltlinge gedeihen dadurch, während die Heiligen frei davon sind. Dies ist das Fazit der obigen Besprechung der Begriffe *anusaya* und *nissaya*.

Dennoch ein anderer wichtiger Begriff, der Aufmerksamkeit in der Diskussion über *Nibbāna* erhalten sollte, ist *āsava*. Dieses weil der Heilige oft als *khīṇāsava* bezeichnet wird, einer, dessen Zuflüsse (Einfließungen, Beeinflussungen), *āsavas*, erloschen sind. *Āsavakkhayo*, das Verlöschen von *āsavas*, ist ein Attribut oder eine Beschreibung von *Nibbāna*. So ist das charakteristische Merkmal eines Heiligen, dass seine Zuflüsse, (*āsavas*) ausgelöscht sind.

Nun, was bedeutet jetzt *āsava*? In normalem Leben wird dieses Wort benutzt, um Gärung anzuzeigen oder Schnaps, der für eine lange Zeit in einen Gärungsprozess versetzt worden ist. Selbst wenn sich so gut wie nichts an Ferment in einem Gefäß befindet, reicht es, um die Gärung für den geeigneten, dort hinzugefügten Rohstoff zu verursachen. So verhält es auch mit den *āsavas*. Sie sind wie die übriggebliebenen Reste der übersprudelnden Fülle der Befleckungen der Wesen, die für eine lange, lange Zeit die Gärung im *samsāra* ertragen haben.

Very often, *āsavas* are said to be of three kinds, as *kāmāsavā*, *bhavāsavā*, and *avijjāsavā*. The term *āsava* in this context is usually rendered as 'influxes'. We may understand them as certain intoxicating influences, which create a world of sense-desires, a stupor that gives a notion of existence and leads to ignorance. These influxes are often said to have the nature of infiltrating into the mind. Sometimes a fourth type of influxes, *ditthāsavā*, is also mentioned. But this can conveniently be subsumed under *avijjāsavā*.

The extinction of influxes becomes a distinctive characteristic of an *arahant*, as it ensures complete freedom. One could be said to have attained complete freedom only if one's mind is free from these influxes. It is because these influxes are capable of creating intoxication again and again.

The immense importance of the extinction of influxes, and how it accounts for the worthiness of an *arahant*, is sometimes clearly brought out. The ultimate aim of the Buddha's teaching is one that in other systems of thought is generally regarded as attainable only after death. The Buddha, on the other hand, showed a way to its realization here and now.

As a matter of fact, even brahmins like *Pokkharasāti* went about saying that it is impossible for a human being to attain something supramundane: *Katham'hi nāma manussabhūto*

Sehr oft sagt man, dass *āsavas* von drei Arten sind, nämlich *kāmāsavā*, *bhavāsavā* und *avijjāsavā*. Der Begriff *āsava* in diesem Zusammenhang wird üblicherweise mit 'Zuflüsse' wiedergegeben. Wir können sie als jene gewissen berausenden Einflüsse verstehen, die eine Welt des Sinnesverlangens schaffen, eine Betäubung, und eine Vorstellung von Existenz geben und zu Unwissenheit führen. Oft sagt man, dass diese Einflüsse die Natur haben, in den Geist einzudringen. Manchmal wird auch eine vierte Art von Ein- bzw. Zuflüssen, *ditthāsavā*, erwähnt. Aber diese kann man füglich unter *avijjāsavā* zusammenfassen.

Das Auslöschen der Zuflüsse wird zu einem charakteristischen Merkmal eines *arahat*, weil damit die vollständige Freiheit sichergestellt ist. Man könnte sagen, dass nur derjenige vollständige Freiheit erlangt hat, dessen Geist frei von diesen Zuflüssen ist. Dieses gilt, weil diese Zuflüsse fähig sind immer und immer wieder neuen Rausch zu erschaffen.

Die riesige Bedeutung des Auslöschens der Zuflüsse, und wie damit dem Wert eines Heiligen, *arahat*, Rechnung getragen wird, ist manchmal deutlich herausgestellt. Das eigentliche Endziel der Unterweisungen Buddhas wird in anderen gedanklichen Systemen als ausschließlich erst nach dem Tode erreichbar betrachtet. Der Buddha zeigte aber andererseits einen Weg zu seiner Verwirklichung hier und jetzt.

Tatsächlich gingen sogar Brahmanen wie *Pokkharasāti* umher, sich dahingehend äußernd, dass es unmöglich für einen Menschen sei, etwas Überweltliches zu erreichen: *Katham'hi*

uttarimanussadhammā alamariyañānadassanavisesaṃ ñassati vā dakkhati vā sacchi vā karissat? ^[22] "How can one as a human being know or see or realize a supramundane state, an extraordinary knowledge and vision befitting the noble ones?" They thought that such a realization is possible only after death. Immortality, in other systems of thought, is always an after death experience.

Now the realization of the extinction of influxes, on the other hand, gives a certain assurance about the future. It is by this extinction of influxes that one wins to the certitude that there is no more birth after this. *Khīṇā jāti*, ^[23] extinct is birth! Certitude about something comes only with realization. In fact, the term *sacchikiriya* implies a seeing with one's own eyes, as the word for eye, *akśi*, is implicit in it.

However, everything cannot be verified by seeing with one's own eyes. The Buddha has pointed out that there are four ways of realization or verification:

Cattāro me, bhikkhave, sacchikaraṇīyā dhammā. Katame cattaro? Atthi, bhikkhave, dhammā kāyena sacchikaraṇīyā; atthi, bhikkhave, dhammā satiyā sacchikaraṇīyā; atthi, bhikkhave, dhammā cakkhunā sacchikaraṇīyā; atthi, bhikkhave, dhammā paññāya sacchikaraṇīyā. ^[24]

"Monks, there are these four realizable things. What four? There are things, monks, that are realizable through the body; there are things, monks, that are realizable through memory;

nāma manussabhūto uttarimanussadhammā alamariyañānadassanavisesaṃ ñassati vā dakkhati vā sacchi vā karissat? "wie kann jemand als Mensch einen überweltlichen Zustand kennen oder sehen oder verwirklichen, ein außergewöhnliches Wissen und eine Einsicht (Schau), die den edlen angemessen ist? " Sie dachten, dass solch eine Verwirklichung nur nach dem Tod möglich ist. Todlosigkeit ist in anderen Gedankensystemen, immer ein Erfahrung nach dem Tod.

Nun gibt aber andererseits die Erkenntnis des Auslöschens von Zuflüssen eine bestimmte Zusicherung über die Zukunft. Eben genau durch die Versiegung der Zuflüsse gewinnt man die Gewissheit darüber, dass es nach dieser hier keine weitere Geburt mehr gibt. *Khīṇā jāti*, erloschen ist die Geburt! Gewissheit über etwas kommt nur mit Verwirklichung. In der Tat impliziert der Begriff *sacchikiriya* ein Sehen mit den eigenen Augen, da das Wort für Auge, *akśi* (*3), darin enthalten ist.

Dennoch, nicht alles kann durch das Sehen mit den eigenen Augen überprüft werden. Der Buddha hat darauf hingedeutet, dass es vier Wege der Verwirklichung oder Gewissheit gibt:

Cattāro me, bhikkhave, sacchikaraṇīyā dhammā. Katame cattaro? Atthi, bhikkhave, dhammā kāyena sacchikaraṇīyā; atthi, bhikkhave, dhammā satiyā sacchikaraṇīyā; atthi, bhikkhave, dhammā cakkhunā sacchikaraṇīyā; atthi, bhikkhave, dhammā paññāya sacchikaraṇīyā.

"Mönche, es gibt diese vier realisierbaren Dinge. Welche vier? Es gibt Dinge, Mönche, die durch den Körper realisierbar sind; es gibt Dinge, Mönche, die durch Gedächtnis realisierbar sind;

there are things, monks, that are realizable through the eye; there are things, monks, that are realizable through wisdom."

By way of explanation, the Buddha says that the things realizable through the body are the eight deliverances, the things realizable through memory are one's former habitations, the things realizable through the eye are the death and rebirth of beings, and what is realizable through wisdom, is the extinction of influxes.

One's former lives cannot be seen with one's own eyes by running into the past. It is possible only by purifying one's memory and directing it backwards. Similarly, the death and rebirth of beings can be seen, as if with one's fleshly eye, by the divine eye, by those who have developed it. So also the fact of extirpating all influxes is to be realized by wisdom, and not by any other means. The fact that the influxes of sensuality, existence, ignorance, and views, will not flow in again, can be verified only by wisdom. That is why special mention is made of *Nibbāna* as something realizable. ^[25]

Because *Nibbāna* is said to be something realizable, some are of the opinion that nothing should be predicated about it. What is the reason for this special emphasis on its realizability? It is to bring into sharp relief the point of divergence, since the Buddha taught a way of realizing here and now something that

es gibt Dinge, Mönche, die durch das Auge realisierbar sind; es gibt Dinge, Mönche, die durch Weisheit realisierbar sind. "

An Hand der Erklärung, sagt der Buddha, dass die Dinge die durch den Körper realisierbar sind, die acht Freiungen sind, die durch das Gedächtnis realisierbaren Dinge sind die Rückerinnerung an die eigenen Lebensweisen in früheren Existenzen, die durch das Auge realisierbaren Dinge sind Tod und Wiedergeburt der (anderen) Wesen, und durch Weisheit ist das Auslöschen der Zuflüsse realisierbar .

Die eigenen früheren Leben können nicht mit eigenen Augen gesehen werden, indem man in die Vergangenheit geht. Es ist nur möglich, indem man sein Erinnerungsvermögen reinigt und es rückwärts richtet. In ähnlicher Weise können der Tod und das Wiedererscheinen der Wesen gesehen werden, so als ob man statt mit dem fleischlichen Auge, mit dem himmlischen Auge sehen würde, von jenen, die es entwickelt haben. So ist auch die Tatsache des Auslöschs aller Zuflüsse durch Weisheit zu verwirklichen, und nicht durch irgend ein anderes Mittel. Die Tatsache, dass die Zuflüsse von Sinnlichkeit, Existenz, Unwissenheit, und Ansichten, nicht wieder hereinströmen werden, kann nur durch Weisheit gesichert werden. Aus diesem Grund wird hervorgehoben erwähnt, dass *Nibbāna* etwas Verwirklichbares ist.

Weil von *Nibbāna* gesagt wird, das es etwas ist, das zu verwirklichen ist, vertreten einige die Meinung, dass nichts darüber ausgesagt werden sollte. Was ist also der Grund für diese besondere Betonung auf seine Realisierbarkeit? Es geschieht zur deutlichen Betonung der Unterscheidung, denn

in other religions was considered impossible.

What was it that they regarded impossible to be realized? The cessation of existence, or *bhavanirodha*. How can one be certain here and now that this existence has ceased? This might sometimes appear as a big puzzle. But all the same, the *arahant* experiences the cessation of existence as a realization. That is why he even gives expression to it as: *Bhavanirodho Nibbānaṃ*, ^[26] "cessation of existence is *Nibbāna*".

It comes about by this extinction of influxes. The very existence of 'existence' is especially due to the flowing in of influxes of existence. What is called 'existence' is not the apparent process of existing visible to others. It is something that pertains to one's own mental continuum.

For instance, when it is said that some person is in the world of sense desires, one might sometimes imagine it as living surrounded by objects of sense pleasure. But that is not always the case. It is the existence in a world of sense desires, built up by sensuous thoughts. It is the same with the realms of form and formless realms. Even those realms can be experienced and attained while living in this world itself.

Similarly, it is possible for one to realize the complete cessation of this existence while living in this very world. It is accomplished by winning to the realization that the influxes of sense

der Buddha lehrte eine Verwirklichung im Hier und Jetzt, etwas das in anderen Religionen für unmöglich gehalten wurde.

Und wovon glaubten sie, dass es unmöglich zu verwirklichen sei? Das Aufhören von Existenz, oder *bhavanirodha*. Wie kann man hier und jetzt gewiss sein, dass diese Existenz aufgehört hat? Dies könnte manchmal wie ein großes Rätsel erscheinen. Aber gleichwohl erlebt der Heilige (*arahant*) das Aufhören von Existenz als eine Verwirklichung. Deshalb verleiht er dem sogar Ausdruck, in Form von: *Bhavanirodho Nibbānaṃ*, "Das Ende von Existenz ist *Nibbāna*".

Es geschieht durch dieses Auslöschen der Zuflüsse. Die Existenz von 'Existenz' ist ja gerade wegen des Fließens der existenzialen Zuflüsse. Was 'Existenz' genannt wird, ist nicht der offensichtliche Prozess der Existenz, der für jedermann sichtbar ist. Es ist etwas, das das **eigene geistige Kontinuum betrifft**.

Wenn man zum Beispiel sagt, dass sich eine Person in der Sinnenwelt befindet, dann stellt man sich vielleicht manchmal ein Umgebensein von den Objekten der Sinnesvergnügungen vor. Aber das ist nicht schlechthin der Fall. Es geht um die Existenz in einer Welt der Sinnesbegehungen, aufgebaut durch sinnliche Gedanken. Das gleiche gilt für die Formbereiche und für die formlosen Welten. Selbst jene Bereiche können erfahren und erreicht werden während des Lebens in dieser Welt.

In ähnlicher Weise ist es möglich, dass man den vollständigen Stillstand dieser Existenz verwirklicht, während man genau in dieser Welt wohnt. Er wird vollbracht indem man realisiert, dass

desires, existence, and ignorance, no longer influence one's mind.

So all this goes to show the high degree of importance attached to the word *āsava*. The *Sammādiṭṭhisutta* of the *Majjhima Nikāya* seems to pose a problem regarding the significance of this term. At one place in the *sutta* it is said that the arising of ignorance is due to the arising of influxes and that the cessation of ignorance is due to the cessation of influxes: *Āsavasamudayā avijjāsamudayo, āsavanirodhā avijjānirodho*.^[27]

If the *sutta* says only this much, it will not be such a problem, because it appears as a puzzle to many nowadays, why ignorance is placed first. Various reasons are adduced and arguments put forward as to why it is stated first out of the twelve factors. The fact that there is still something to precede it could therefore be some consolation.

But then, a little way off, in the selfsame *sutta*, we read: *Avijjāsamudayā āsavasamudayo, avijjānirodhā āsavanirodho*,^[28] "with the arising of ignorance is the arising of influxes, with the cessation of ignorance is the cessation of influxes". Apparently this contradicts the previous statement. The preacher of this discourse, Venerable *Sāriputta*, is not one who contradicts himself. So most probably there is some deep reason behind this.

Another problem crops up, since ignorance is also counted

die Zuflüsse von Sinnsverlangen, Existenz, und Unwissenheit, den eigenen Geist nicht länger beeinflussen.

So geht es bei all diesem darum zu zeigen, welcher Stellenwert dem Wort *āsava* zukommt. Das *Sammādiṭṭhisutta* der *Mittleren Sammlung* scheint ein Problem im Hinblick der Bedeutung dieses Begriffes aufzuwerfen. An einer Stelle im Text wird gesagt, dass das Aufkommen von Unwissenheit aufgrund des Entstehens von Zuflüssen geschieht und, dass die Beendigung von Unwissenheit infolge des Stillstandes von Zuflüssen geschieht: *Āsavasamudayā avijjāsamudayo, āsavanirodhā avijjānirodho*.

Wenn das Sutta nur so viel sagt, kann es sich kaum um solch ein Problem handeln, weshalb es für viele heutzutage wie ein Rätsel erscheint, warum Unwissenheit an erster Stelle genannt wird. Verschiedene Gründe werden angeführt und Argumente vorgebracht, warum sie als erstes von den zwölf Faktoren angegeben wird. Die Tatsache, dass es noch etwas gibt, was davor steht könnte deswegen ein kleiner Trost sein.

Aber dann, ein wenig später lesen wir in demselben Sutta: *Avijjāsamudayā āsavasamudayo, avijjānirodhā āsavanirodho*, "mit dem Entstehen von Unwissenheit entstehen die Zuflüsse, mit dem Vergehen der Unwissenheit vergehen die Zuflüsse". Offensichtlich widerspricht dies der vorangegangenen Aussage. Der Vortragende dieses Suttas, der ehrwürdige *Sāriputta*, ist nicht jemand, der sich selbst widerspricht. Deshalb ist es höchstwahrscheinlich, dass ein tiefer Grund dahinter steckt.

Ein anderes Problem taucht auf, da Unwissenheit auch zu den

among the different kinds of influxes. This makes our puzzle all the more deep. But this state of affairs could best be understood with the help of an illustration. It is in order to explain a certain fascinating behaviour of the mind that even *arahants* of great wisdom had to make seemingly contradictory statements.

We have to draw in at this juncture a very important discourse in the *Samyutta Nikāya*, which is a marvel in itself. It comes in the section on the aggregates, *Khandhasamyutta*, as the second *Gaddulasutta*. Here the Buddha makes the following impressive declaration:

‘Dit̐tham vo, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittaṅ’ti?’ ‘Evaṃ, bhante.’ ‘Tampi kho, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittaṃ citteneva cintitaṃ. Tenapi kho, bhikkhave, caraṇena cittaṅna cittaññeva cittataraṃ. Tasmātiha, bhikkhave, abhikkhaṇaṃ sakaṃ cittaṃ paccavekkhitabbaṃ: Dīgharattam idaṃ cittaṃ saṃkiliṭṭhaṃ rāgena dosena mohenā’ti. Cittasaṃkilesā, bhikkhave, sattā saṃkilissanti, cittavodānā sattā visujjhanti.

Nāhaṃ, bhikkhave, aññaṃ ekanikāyampi samanupassāmi evaṃ cittaṃ, yathayidaṃ, bhikkhave, tiracchānagatā pāṇā. Tepi kho, bhikkhave, tiracchānagatā pāṇā citteneva cintitā. Tehipi kho, bhikkhave, tiracchānagatehi pāṇehi cittaññeva cittataraṃ. Tasmātiha, bhikkhave, bhikkhunā abhikkhaṇaṃ sakaṃ cittaṃ paccavekkhitabbaṃ: Dīgharattam idaṃ cittaṃ saṃkiliṭṭhaṃ rāgena dosena mohenā’ti. Cittasaṃkilesā, bhikkhave, sattā saṃkilissanti, cittavodānā sattā visujjhanti.’ ^[29]

"Monks, have you seen a picture called a movie (*carāṇa*)?' 'Yes, Lord.' 'Monks, even that picture called a movie is some-

unterschiedlichen Arten der Zuflüsse gezählt wird. Dies macht unser Rätsel umso tiefer. Aber diese Sachlage kann am besten mit Hilfe eines Beispiels verstanden werden. Um damit ein bestimmtes bemerkenswertes Verhalten des Geistes zu erklären, mussten sogar Heilige von großer Weisheit sich scheinbar widersprechende Aussagen machen.

Wir müssen an diesem Punkt einen sehr wichtigen Lehrvortrag aus dem *Samyutta Nikāya*, heranziehen, welcher an sich schon rätselhaft ist. Er kommt im Abschnitt der Aggregate im *Khandhasamyutta* vor, als das zweite *Gaddulasutta*. Der Buddha macht hier die folgende beeindruckende Verlautbarung:

‘Dit̐tham vo, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittaṅ’ti?’ ‘Evaṃ, bhante.’ ‘Tampi kho, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittaṃ citteneva cintitaṃ. Tenapi kho, bhikkhave, caraṇena cittaṅna cittaññeva cittataraṃ. Tasmātiha, bhikkhave, abhikkhaṇaṃ sakaṃ cittaṃ paccavekkhitabbaṃ: Dīgharattam idaṃ cittaṃ saṃkiliṭṭhaṃ rāgena dosena mohenā’ti. Cittasaṃkilesā, bhikkhave, sattā saṃkilissanti, cittavodānā sattā visujjhanti.

Nāhaṃ, bhikkhave, aññaṃ ekanikāyampi samanupassāmi evaṃ cittaṃ, yathayidaṃ, bhikkhave, tiracchānagatā pāṇā. Tepi kho, bhikkhave, tiracchānagatā pāṇā citteneva cintitā. Tehipi kho, bhikkhave, tiracchānagatehi pāṇehi cittaññeva cittataraṃ. Tasmātiha, bhikkhave, bhikkhunā abhikkhaṇaṃ sakaṃ cittaṃ paccavekkhitabbaṃ: Dīgharattam idaṃ cittaṃ saṃkiliṭṭhaṃ rāgena dosena mohenā’ti. Cittasaṃkilesā, bhikkhave, sattā saṃkilissanti, cittavodānā sattā visujjhanti.’

"Mönche, habt Ihr ein Bild welches (*carāṇa*) 'Wandlung' oder 'Ablauf' oder genannt wird gesehen? " 'Ja, Herr.' 'Mönche,

thing thought out by the mind. But this mind, monks, is more picturesque than that picture called a movie. Therefore, monks, you should reflect moment to moment on your own mind with the thought: For a long time has this mind been defiled by lust, hate, and delusion. By the defilement of the mind, monks, are beings defiled. By the purification of the mind, are beings purified.

Monks, I do not see any other class of beings as picturesque as beings in the animal realm. But those beings in the animal realm, monks, are also thought out by the mind. And the mind, monks, is far more picturesque than those beings in the animal realm. Therefore, monks, should a monk reflect moment to moment on one's own mind with the thought: For a long time has this mind been defiled by lust, hate, and delusion. By the defilement of the mind, monks, are beings defiled. By the purification of the mind, are beings purified."

Here the Buddha gives two illustrations to show how marvelous this mind is. First he asks the monks whether they have seen a picture called *carāṇa*. Though the word may be rendered by movie, it is not a motion picture of the sort we have today. According to the commentary, it is some kind of variegated painting done on a mobile canvas-chamber, illustrative of the results of good and evil karma.^[30] Whatever it may be, it seems to have been something marvellous. But far more marvellous, according to the Buddha, is this mind. The

sogar jenes 'Wandlung' genannte Bild ist etwas, vom Geist ausgedachtes. Aber dieser Geist, Mönche, ist malerischer, als jenes Bild das "Wandlung" genannt wird. Deswegen, Mönche, solltet Ihr von Augenblick zu Augenblick auf Euren eigenen Geist (Herz) achten mit dem Gedanken: "Für eine lange Zeit wurde dieser Geist (Herz) von Gier, Hass, und Verblendung befleckt. Wegen der Befleckungen des Geistes, Mönche, werden die Wesen beschmutzt. Durch die Läuterung des Geistes, werden die Wesen gereinigt."

Ihr Mönche, ich sehe keine andere Klasse von Wesen, die so malerisch ist wie die Wesen im Tierreich. Aber jene Wesen im Tierreich, Ihr Mönche, auch die sind vom Geist (Herzen) ausgedacht. Und der Geist, Mönche, ist weit malerischer als jene Wesen im Tierreich. Deswegen, Ihr Mönche, sollte ein Mönch von Augenblick zu Augenblick auf seinen eigenen Geist achten mit dem Gedanken: "Für eine lange Zeit wurde dieser Geist von Gier, Hass, und Verblendung befleckt. Wegen der Befleckungen des Geistes, Mönche, werden die Wesen beschmutzt. Durch die Läuterung des Geistes, werden die Wesen gereinigt."

Der Buddha gibt hier zwei Beispiele um zu zeigen, wie erstaunlich dieser Geist ist. Zuerst fragt er die Mönche, ob sie ein Bild, das 'Wandel' oder 'Ablauf' (*carāṇa*) genannt wird, gesehen haben. Obwohl das Wort mit 'Film' wiedergegeben werden könnte, ist es kein Film von der Sorte, wie wir sie heute kennen. Dem Kommentar entsprechend, ist es ein sich irgendwie veränderndes Bild, das auf die stoffbespannten Wände eines beweglichen Kastens gemalt ist; es zeigt sehr anschaulich die Ergebnisse von gutem und schlechtem Karma.

reason given is that even such a picture is something thought out by the mind.

Then, by way of an advice to the monks, says the Buddha: 'Therefore, monks, you should reflect on your mind moment to moment with the thought: For a long time this mind has been defiled by lust, hate, and delusion.' The moral drawn is that beings are defiled by the defilement of their minds and that they are purified by the purification of their minds. This is the illustration by the simile of the picture.

And then the Buddha goes on to make another significant declaration: 'Monks, I do not see any other class of beings as picturesque as beings in the animal realm.' But since those beings also are thought out by the mind, he declares that the mind is far more picturesque than them. Based on this conclusion, he repeats the same advice as before.

At first sight the *sutta*, when it refers to a picture, seems to be speaking about the man who drew it. But there is something deeper than that. When the Buddha says that the picture called *carana* is also something thought out by the mind, he is not simply stating the fact that the artist drew it after thinking it out with his mind. The reference is rather to the mind of the one who sees it. He, who sees it, regards it as something marvellous. He creates a picture out of it. He imagines something picturesque in it.

Aber was, nach dem Buddha, bei weitem erstaunlicher ist, ist der Geist. Die dafür angegebene Begründung lautet, dass sogar solch ein Bild etwas durch den Geist hervorgebrachtes ist.

Weitergehend, mit einem Rat an die Mönche, sagt der Buddha dann: 'Deswegen, Mönche, solltet Ihr Euren Geist von Augenblick zu Augenblick überwachen mit dem Gedanken: "Für eine lange Zeit wurde dieser Geist von Gier, Hass, und Verblendung besudelt." Die Moral, die daraus gezogen werden sollte ist, dass die Wesen durch die Befleckungen ihres Geistes beschmutzt werden und, dass sie gereinigt werden durch die Läuterung ihres Geistes. Dies ist das Beispiel vom Gleichnis des Bildes.

Und dann fährt der Buddha fort mit einem anderen bemerkenswerten Ausspruch: 'Mönche, ich sehe keine andere Klasse von Wesen, die so malerisch ist wie die Wesen im Tierreich.' Aber weil auch jene Wesen vom Geist ausgedacht sind, erklärt er, dass der Geist bei weitem malerischer ist als das Tierreich. Auf diese Quintessenz aufbauend, wiederholt er den gleichen Rat wie zuvor.

Auf den ersten Blick scheint das Sutta, wenn es sich auf das Bild bezieht, von dem Mann zu sprechen, der es gemalt hat. Aber es liegt etwas Tieferes darin als das. Wenn der Buddha sagt, dass dieses Bild, das *carana* genannt wird, auch etwas ist, das vom Geist hervorgebracht wird, bestätigt er nicht nur die Tatsache, dass es sich der Künstler mit seinem Geist ausgedacht hat. Der Bezug geht eher zu dem Geist dessen, der es sieht. Derjenige, der es betrachtet, sieht es als etwas Wunderbares. Er macht selber ein Bild daraus. Er legt etwas

In fact, the allusion is not to the artist's mind, but to the spectator's mind. It is on account of the three defilements lust, hate, and delusion, nurtured in his mind for a long time, that he is able to appreciate and enjoy that picture. Such is the nature of those influxes.

That is why the Buddha declared that this mind is far more picturesque than the picture in question. So if one turns back to look at one's own mind, in accordance with the Buddha's advice, it will be a wonderful experience, like watching a movie. Why? Because reflection reveals the most marvellous sight in the world.

But usually one does not like to reflect, because one has to turn back to do so. One is generally inclined to look at the thing in front. However, the Buddha advises us to turn back and look at one's own mind every moment. Why? Because the mind is more marvellous than that picture called *carana*, or movie.

It is the same declaration that he makes with reference to the beings in the animal realm. When one comes to think about it, there is even less room for doubt here, than in the case of the picture. First of all, the Buddha declares that there is no class of beings more picturesque than those in the animal realm. But he follows it up with the statement that even those beings are

Malerisches hinein.

In der Tat, zielt die Anspielung nicht auf den Geist des Künstlers sondern auf den des Zuschauers. Indem die drei Befleckungen, Gier, Hass und Verblendung, hinzugezogen werden, die seinen Geist seit langer Zeit ernähren, wodurch er das Bild wertschätzt und genießt. Das ist die Natur solcher Zu- oder Einflüsse.

Das ist der Grund warum der Buddha erklärt hat, dass der Geist bei weitem malerischer ist als das zur Diskussion stehende Bild. Wenn man sich also umdreht, um in den eigenen Geist zu schauen, dem Ratschlag des Erwachten entsprechend, wird das ein wunderbares Erlebnis sein, so als würde man einen Film sehen. Warum? Weil Reflektion die wunderbarste Sicht in der Welt enthüllt.

Aber normaler Weise mag man es nicht zu reflektieren, weil man sich umdrehen muss, um das zu tun. Man ist im allgemeinen geneigt lieber auf die vor einem liegende Dinge zu sehen. Dennoch, der Erhabene rät uns, uns umzuwenden und jeden Augenblick den eigenen Geist zu beobachten. Warum? Weil der Geist viel herrlicher ist, als das Bild das *carana* oder Film genannt wird.

Es ist die gleiche Erklärung, die er im Hinblick auf die Wesen im Tierreich macht. Wenn jemand bereit ist darüber nachzudenken, lässt das sogar weniger Raum für Zweifel zu, als im Falle des Bildes. Zuallererst erklärt der Buddha, dass es keine andere Klasse von Wesen gibt, die malerischer als das Tierreich ist. Aber er fährt fort mit der Behauptung, dass selbst diese Wesen

thought out by the mind, to draw the conclusion that as such the mind is more picturesque than those beings of the animal realm.

Let us try to sort out the point of this declaration. Generally, we may agree that beings in the animal realm are the most picturesque. We sometimes say that the butterfly is beautiful. But we might hesitate to call a blue fly beautiful. The tiger is fierce, but the cat is not. Here one's personal attitude accounts much for the concepts of beauty, ugliness, fierceness, and innocence of animals. It is because of the defiling influence of influxes, such as ignorance, that the world around us appears so picturesque.

Based on this particular *sutta*, with its reference to the *carāṇa* picture as a prototype, we may take a peep at the modern day's movie film, by way of an analogy. It might facilitate the understanding of the teachings on *paṭicca samuppāda* and *Nibbāna* in a way that is closer to our everyday life. The principles governing the film and the drama are part and parcel of the life outside cinema and the theatre. But since it is generally difficult to grasp them in the context of the life outside, we shall now try to elucidate them with reference to the cinema and the theatre.

Usually a film or a drama is shown at night. The reason for it is the presence of darkness. This darkness helps to bring out the darkness of ignorance that dwells in the minds of beings. So

vom Geist hervorgebracht sind, um die Schlussfolgerung zu ziehen, dass der Geist als solches malerischer ist als jene Wesen des Tierreichs.

Lasst uns jetzt versuchen den Kern dieser Erklärung herauszuarbeiten. Generell können wir wohl zustimmen, dass das Tierreich äußerst malerisch ist. Manchmal sagen wir, dass der Schmetterling schön ist. Aber wir zögern vielleicht eine blaue Fliege schön zu nennen. Der Tiger ist wild, aber die Katze ist es nicht. Hier richten sich die Konzeptionen von Schönheit, Hässlichkeit, Gefährlichkeit und Harmlosigkeit von Tieren stark nach persönlichen Einstellungen. Wegen der verunreinigenden Beeinflussung der Eindrücke (Zuflüsse), solchen wie der Unwissenheit, erscheint uns die Welt um uns herum so malerisch.

Gegründet auf die spezielle Sutte, mit ihrem Bezug auf das *carāṇa* Bild als Prototyp, können wir als Analogie, einen Blick auf die heutzutage modernen Kinofilme werfen. Es erleichtert möglicherweise das Verständnis der Belehrung über die Bedingte Entstehung (*paṭicca samuppāda*) und *Nibbāna* in einer Weise, die unserem alltäglichen Leben näher steht. Die bestimmenden Prinzipien, die den Film und das Schauspiel ausmachen, sind ein untrennbarer Bestandteil des Lebens außerhalb des Kinos und des Theaters. Aber weil es generell schwierig ist, sie im Zusammenhang mit dem Leben draußen zu begreifen, werden wir nun versuchen sie an Hand des Kinos und des Theaters zu erläutern.

Üblicherweise wird ein Film oder ein Schauspiel nachts gezeigt. Der Grund dafür ist die Anwesenheit von Dunkelheit. Diese Dunkelheit hilft, die Dunkelheit der Ignoranz bzw. Unwissenheit

the film as well as the drama is presented to the public within a framework of darkness. If a film is shown at day time, as a matinee show, it necessitates closed windows and dark curtains. In this way, films and dramas are shown within a curtained enclosure.

There is another strange thing about these films and dramas. One goes to the cinema or the theatre saying: "I am going to see a film show, I am going to see a drama". And one returns saying: "I have seen a film show, I have seen a drama". But while the film show or the drama is going on, one forgets that one is seeing a show or a drama.

Such a strange spell of delusion takes over. This is due to the intoxicating influence of influxes. If one wishes to enjoy a film show or a drama, one should be prepared to get intoxicated by it. Otherwise it will cease to be a film show or a drama for him.

What do the film producers and dramatists do? They prepare the background for eliciting the influxes of ignorance, latent in the minds of the audience. That is why such shows and performances are held at night, or else dark curtains are employed. They have an intricate job to do. Within the framework of darkness, they have to create a delusion in the minds of their audience, so as to enact some story in a realistic manner.

hervorzubringen, die im Geist der Wesen wohnt. So wird der Öffentlichkeit der Film oder das Schauspiel innerhalb des Rahmens von Dunkelheit vorgestellt. Wenn ein Film zur Tageszeit gespielt wird, als eine Matinee-vorführung, erfordert es geschlossene Fenster und dunkle Vorhänge. Auf diese Weise werden Filme und Schauspiele innerhalb einer Umschließung von Vorhängen gezeigt.

Es gibt eine andere seltsame Sache über diese Filme und Schauspiele. Jemand geht zum Kino oder ins Theater und sagt: "Ich werde mir einen Film ansehen, ich werde ein Schauspiel sehen". Und jemand kommt zurück und sagt: "Ich habe einen Film gesehen, ich habe ein Schauspiel gesehen". Aber während des Ablaufs des Films oder des Schauspiels, vergisst man, dass man eine Vorstellung oder ein Schauspiel sieht.

Solch ein seltsamer Bann der Illusion hat die Sache übernommen. Dies geschieht aufgrund des berausenden Einflusses von Eindrücken. Wenn man einen Film oder ein Schauspiel genießen will, sollte man vorbereitet sein, dass man davon berauscht werden wird. Andernfalls wird es aufhören, eine Filmschau oder ein Schauspiel für den Zuschauer zu sein.

Was tun die Filmproduzenten und Dramatiker? Sie schaffen den Hintergrund, um die Beeinflussungen der Unwissenheit ans Tageslicht zu befördern, die bereits latent in den Köpfen (im Geist) des Publikums vorhanden sind. Aus diesem Grund werden solche Shows und Aufführungen nachts abgehalten, oder andernfalls werden dunkle Vorhänge eingesetzt. Sie haben eine komplizierte Aufgabe zu erledigen. Im Rahmen der Dunkelheit müssen sie eine Illusion in den Geistern ihres

To be successful, a film or a drama has to be given a touch of realism. Though fictitious, it should be apparently real for the audience. There is an element of deception involved, a hood-wink. For this touch of realism, quite a lot of make-up on the part of actors and actresses is necessary. As a matter of fact, in the ancient Indian society, one of the primary senses of the word *sañkhāra* was the make-up done by actors and actresses.

Now in the present context, *sañkhāra* can include not only this make-up in personal appearance, but also the acting itself, the delineation of character, stage-craft etc.. In this way, the film producers and dramatists create a suitable environment, making use of the darkness and the make-up contrivances. These are the *sañkhāras*, or the 'preparations'.

However, to be more precise, it is the audience that make preparations, in the last analysis. Here too, as before, we are compelled to make a statement that might appear strange: So far not a single cinema has held a film show and not a single theatre has staged a drama.

And yet, those who had gone to the cinema and the theatre had seen film shows and dramas. Now, how can that be? Usu-

Publikums schaffen, um die Erzählungen in einer realistischen Weise ablaufen zu lassen.

Um erfolgreich zu sein, muss einem Film oder einem Schauspiel eine Spur von Realismus gegeben werden. Obwohl fiktiv, sollte es für das Publikum wirklich erscheinen. Darin steckt ein Element von Betrug, ein 'Hereingelegt werden'. Für diesen Anschein von Realität ist wirklich viel Make-up seitens der Darsteller und Darstellerinnen notwendig. Eigentlich war in der alten indischen Gesellschaft einer der ersten Bedeutungsinhalte des Wortes *sañkhāra* das angelegte Make-up von Darstellern und Darstellerinnen.

Jetzt, in dem gegenwärtigen Zusammenhang, kann *sañkhāra* nicht nur dieses Make-up der persönlichen Erscheinung umfassen, sondern auch die Schauspielkunst selbst, die Darstellung von Charakter, Inszenierungshandwerk etc. Auf diesem Weg schaffen die Filmproduzenten und Dramatiker eine geeignete Umgebung, die Möglichkeiten von Dunkelheit und Make-up ausnutzend. Dies sind die *sañkhāras*, oder die 'Gestaltungen' (Vorbereitungen).

Um allerdings genauer zu sein, ist es das Publikum, das in letzter Konsequenz die Gestaltungen macht. Auch hier, wie vorher, sind wir gezwungen eine Aussage zu machen, die seltsam erscheinen mag: Bisher hat nicht ein einziges Kino eine Filmschau abgehalten und nicht ein einziges Theater hat ein Schauspiel inszeniert.

Und dennoch, diejenigen, die ins Kino und ins Theater gegangen waren, haben Filme und Schauspiele gesehen. Nun,

ally, we think that it is the film producer who produced the film and that it is the dramatist who made the drama.

But if we are to understand the deeper implications of what the Buddha declared, with reference to the picture *carana*, a film show or drama is produced, in the last analysis, by the spectator himself. When he goes to the cinema and the theatre, he takes with him the spices needed to concoct a film or a drama, and that is: the influxes, or *āsavas*. Whatever technical defects and shortcomings there are in them, he makes good with his influxes.

As we know, in a drama there is a certain interval between two scenes. But the average audience is able to appreciate even such a drama, because they are influenced by the influxes of sense desire, existence, and ignorance.

With the progress in science and technology, scenes are made to fall on the screen with extreme rapidity. All the same, the element of delusion is still there. The purpose is to create the necessary environment for arousing delusion in the minds of the audience. Whatever preparations others may make, if the audience does not respond with their own preparations along the same lines, the drama will not be a success. But in general, the worldlings have a tendency to prepare and concoct, so they would make up for any short comings in the film or the drama with their own preparations and enjoy them.

wie kann das sein? Normalerweise glauben wir, dass es der Filmproduzent ist, der den Film produzierte, und dass es der Dramatiker ist, der das Drama machte.

Aber wenn wir die tieferen Hinweise verstehen wollen, die der Buddha in Bezug auf das im Zusammenhang mit dem *carana* genannten Bild darlegte, wird eine Filmschau oder ein Schauspiel in der letzter Konsequenz vom Zuschauer selbst erzeugt. Wenn er ins Kino und ins Theater geht, nimmt er die Gewürze mit sich, die nötig sind, um einen Film oder ein Schauspiel zusammenzubrauen, und das sind: die Einflüsse, oder *āsavas*. Was auch immer an technischen Mängeln und Mankos in ihnen enthalten sein mag, er macht es mit seinen Einflüssen wett.

Wie wir wissen, gibt es in einem Schauspiel eine bestimmte Pause zwischen zwei Szenen. Aber das durchschnittliche Publikum kann sogar solch ein Schauspiel schätzen, weil es von den Zuflüssen von Sinnsverlangen, Existenz, und Ignoranz bzw. Unwissenheit beeinflusst wird.

Mit dem Fortschritt in Wissenschaft und Technologie wurde erreicht, dass die Szenen in extremer Schnelligkeit auf die Leinwand fallen. Aber gleichwohl ist der Baustein der Illusionierung immer noch da. Die Absicht ist es, die notwendige Umgebung zu schaffen, damit im Geist der Zuschauer die Illusion aufsteigen kann. Ganz gleich welche Vorbereitungen, andere vielleicht machen, wenn das Publikum nicht mit seinen eigenen Vorbereitungen auf der gleichen Linie antwortet, wird das Stück keinen Erfolg haben. Aber im allgemeinen haben die Weltlinge eine Tendenz, derart vorzubereiten und zusammen-

Now, for instance, let us think of an occasion when a film show is going on within the framework of darkness. In the case of a matinee show, doors and windows will have to be closed. Supposing the doors are suddenly flung open, while a vivid technicolour scene is flashing on the screen, what happens then? The spectators will find themselves suddenly thrown out of the cinema world they had created for themselves. Why? Because the scene in technicolour has now lost its colour. It has faded away. The result is dejection, disenchantment. The film show loses its significance.

That film show owed its existence to the dark framework of ignorance and the force of preparations. But now that the framework has broken down, such a vast change has come over, resulting in a disenchantment. Now the word *rāga* has a nuance suggestive of colour, so *virāga*, dispassion, can also literally mean a fading away or a decolouration. Here we have a possible instance of *nibbidā virāga*, disenchantment, dispassion, at least in a limited sense.

A door suddenly flung open can push aside the delusion, at least temporarily. Let us consider the implications of this little event. The film show, in this case, ceases to be a film show because of a flash of light coming from outside. Now, what would have happened if this flash of light had come from within - from within one's mind? Then also something similar would have happened. If the light of wisdom dawns on one's mind while

zubrauen, dass sie sich mit jeglichen Vorkommnissen im Film oder Schauspiel arrangieren würden und sie genießen würden.

Lasst uns jetzt zum Beispiel an eine Begebenheit denken, wenn ein Film im Rahmen der Dunkelheit abläuft. Im Fall einer Matineeschau müssen Türen und Fenster geschlossen bleiben. Angenommen die Türen fliegen plötzlich auf, während eine kräftige Technicolor-Farbszene über den Schirm flimmert, was geschieht dann? Die Zuschauer werden sich plötzlich aus der Kinowelt geworfen sehen, die sie für sich geschaffen hatten. Warum? Weil die Technicolor-Szene jetzt ihre Farbe verloren hat. Sie ist verblasst. Das Ergebnis ist Niedergeschlagenheit, Desillusionierung. Die Filmschau verliert ihre Bedeutung.

Jene Filmschau verdankte ihre Existenz dem dunklen Rahmen der Ignoranz und der Kraft der Vorbereitungen (Vorbildungen). Aber jetzt wo der Rahmen zusammengebrochen ist, hat solch eine immense Veränderung stattgefunden, die in einer Desillusionierung endet. Nun, das Wort *rāga* hat eine Nuance, die Farbe andeutet, so kann *virāga*, Reizlosigkeit, wörtlich auch ein Verblassen oder Entfärbung bedeuten. Hier haben wir einen möglichen Fall von *nibbidā virāga*, Desillusionierung, Entreizung, zumindest in einem beschränkten Sinn.

Eine plötzlich aufliegende Tür kann die Illusion zumindest zeitweilig beiseite stoßen. Lasst uns jetzt die Untertöne dieses kleinen Ereignisses erwägen. Die Filmschau hört in diesem Fall auf eine Filmschau zu sein, wegen des hereinfliegenden Lichtstrahls von Außen. Nun, was wäre geschehen wenn dieser Lichteinfall von Innen gekommen wäre - innerhalb jemandens Geistes? Dann wäre auch etwas Ähnliches geschehen. Wenn

watching a film show or a drama, one would even wonder whether it is actually a film or a drama, while others are enjoying it.

Speaking about the film show, we mentioned above that the spectator has entered into a world of his own creation. If we are to analyse this situation according to the law of dependent origination, we may add that in fact he has a consciousness and a name-and-form in line with the events of the story, based on the preparations in the midst of the darkness of ignorance. With all his experiences in seeing the film show, he is building up his five aggregates.

Therefore, when the light of wisdom comes and dispels the darkness of ignorance, a similar event can occur. One will come out of that plane of existence. One will step out of the world of sense desires, at least temporarily.

Now, with regard to the *arahants*, too, the same trend of events holds good. When their ignorance ceases, leaving no residue, *avijjāya tveva asesavirāganirodhā*, exhausting the influxes as well, preparations also cease. Why? Because the preparations owe their existence to ignorance. They have the ability to prepare so long as there is ignorance. *Saṅkhāra* generally means preparations. It is the make-up and the make-believe which accounted for the delusion. The darkness of ignorance provided the setting for it. If somehow or other, the

das Licht der Weisheit in jemandens Geist aufgeht, während er sich einen Film oder ein Schauspiel ansieht, würde man sich sogar fragen, ob es eigentlich ein Film oder ein Schauspiel ist, während die anderen ihn/ es genießen.

Über die Filmschau sprechend, haben wir zuvor erwähnt, dass der Zuschauer eine Welt seiner eigenen Schöpfung betreten hat. Wenn wir diese Situation entsprechend dem Gesetz der abhängigen Entstehung analysieren wollen, können wir hinzufügen, dass er in der Tat sowohl Bewusstsein als auch Name-und-Form auf einer Linie mit den Ereignissen der Erzählung hat, basierend auf den Vorbereitungen (Vorbildungen) inmitten der Dunkelheit der Unwissenheit. Mit all seinen Erfahrungen beim Sehen der Filmschau, baut er seine fünf Anhaftungsgruppen auf.

Deshalb, wenn das Licht der Weisheit aufkommt und die Dunkelheit der Unwissenheit vertreibt, kann ein ähnliches Ereignis vorkommen. Man wird aus jener Ebene der Existenz herauskommen. Man wird aus der Welt des Sinnenverlangens herausschreiten, zumindest zeitweilig.

Nun, in Bezug auf die Heiligen, ist auch hier der gleiche Verlauf der Ereignisse gültig. Wenn ihre Unwissenheit ohne Überreste endet, *avijjāya tveva asesavirāganirodhā*, und ebenso erschöpfend die Einflüsse beendet sind, hören die Gestaltungen auch auf. Warum? Weil die Gestaltungen (Vorbereitungen infolge der Unwissenheit existieren. Sie haben die Fähigkeit vorzubereiten, so lange wie es Unwissenheit gibt. *Saṅkhāra* bedeutet im allgemeinen Gestaltungen. Es ist das Make-up und das Glauben-machen, die für die Illusion herhalten. Die Dunkelheit

light of wisdom enters the scene, those preparations, *saṅkhāra*, became no-preparations, *visaṅkhāra*, and the prepared, *saṅkhata*, becomes a non-prepared, *asaṅkhata*.

So what was true with regard to the film show, is also true, in a deeper sense, with regard to the events leading up to the attainment of *arahant*-hood. With the dawn of that light of wisdom, the preparations, or *saṅkhāra*, lose their significance and become *visaṅkhāra*.

Though for the world outside they appear as preparations, for the *arahant* they are not preparations, because they do not prepare a *bhava*, or existence, for him. They are made ineffective. Similarly, the prepared or the made-up, when it is understood as something prepared or made-up, becomes an un-prepared or an un-made. There is a subtle principle of un-doing involved in this.

Sometimes, this might be regarded as a modernistic interpretation. But there is Canonical evidence in support of such an interpretation. For instance, in the *Dvayatānupassanāsutta* of the *Sutta Nipāta*, we come across the following verse:

*Nivutānaṃ tamo hoti,
andhakāro apassataṃ,
satañca vivaṭaṃ hoti,*

der Unwissenheit stellt den Schauplatz dafür zur Verfügung. Wenn auf die eine oder andere Weise das Licht der Weisheit irgendwie in die Szene hineinkommt, werden jene Vorbereitungen, *saṅkhāra*, zu Nicht-Vorbereitungen, *visaṅkhāra*, und das Gestaltete, *saṅkhata*, wird ein Nicht-Gestaltetes, *asaṅkhata*.

So zeigt sich, dass das, was hinsichtlich des Filmes zutreffend war, auch in einem tieferen Sinn wahr ist, hinsichtlich der zur Erlangung der Heiligkeit führenden Ereignisse. Mit dem Aufkommen jenes Lichtes der Weisheit, verlieren die Vorbereitungen, oder *saṅkhāra* ihre Bedeutung und werden zu *visaṅkhāra*, Nicht-Vorbereitungen.

Obwohl sie für die Welt da Draußen als Gestaltungen erscheinen, sind sie für den Heiligen keine Gestaltungen, weil sie ein kein Werden *bhava*, oder Existenz, für ihn vorbereiten. Sie wurden unwirksam gemacht. In gleicher Weise wird das Vorbereitete oder das Zu-Machende, wenn es als etwas Vorbereitetes oder Zu-Machendes verstanden wird, ein Un-Vorbereitetes oder ein Un-Gemachtes. Dort ist ein feines Prinzip von Nicht-Handeln inbegriffen.

Manchmal könnte dies wie eine modernistische Interpretation betrachtet werden. Aber es gibt einen Kanonischen Beweis als Stütze für solch eine Interpretation. Zum Beispiel begegnet uns im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* der folgende Vers:

*Nivutānaṃ tamo hoti,
andhakāro apassataṃ,
satañca vivaṭaṃ hoti,*

*āloko passatāmiva,
santike na vijānanti,
magā dhammassa akovidā.* ^[31]

"Murk it is to those enveloped,
As darkness unto the undiscerning,
But to the good wide ope' it is,
As light is unto those discerning,
So near, and yet they know not,
Fools, unskilled in the Norm."

It is all murky to those enveloped by the hindrance of ignorance, like the darkness for those who are unable to see. But for the noble ones, it is visible like an open space, even as the light to those with vision. Though it is near at hand, fools, inexpert in the *Dhamma*, do not understand. This same impression of the Buddha comes up again in the following verse in the *Udāna*:

*Mohasambandhano loko,
bhabbarūpo va dissati,
upadhibandhano bālo,
tamasā parivārito,
sassatoriva khāyati,
passato n'atthi kiñcanaṃ.* ^[32]

"The world, enfeathered to delusion,
Feigns a promising mien,
The fool, to his assets bound,
Sees only darkness around,

*āloko passatāmiva,
santike na vijānanti,
magā dhammassa akovidā.*

"Wie Finsternis ist's denen, deren Blick verschleiert,
Und Dunkelheit für solche, die nicht sehen.
Den Guten aber ist es offenbar,
gleichwie den Sehenden das Licht.
Obgleich so nahe, bleibt es fern den Toren,
Den Unerfahrenen in der Lehre bleibt es unverständlich!"
(Übersetzung: Ehrw. Nyanaponika)

Es ist alles finster für diejenigen, die von dem Hindernis der Unwissenheit eingehüllt sind, wie die Dunkelheit für diejenigen, die unfähig sind zu sehen. Aber für die Edlen, ist es sichtbar wie ein offener Raum, gleich dem Licht für solche mit Erkenntnisvermögen (Einsicht / Schau). Obwohl es naheliegt, können es Narren, ungeübt in der Lehre, nicht verstehen. Diese gleiche Aussage des Buddha kommt auch im folgenden Vers im *Udāna* vor.

*Mohasambandhano loko,
bhabbarūpo va dissati,
upadhibandhano bālo,
tamasā parivārito,
sassatoriva khāyati,
passato n'atthi kiñcanaṃ."*

„In Blendungsbanden ist die Welt,
sieht nur so aus, als hab' sie Macht.
Wer in des Angenomm'nen Bann
als Tor, von Finsternis umhüllt,

It looks as though it would last,
But to him who sees there is naught."

The world appears as real to one who is fettered to delusion. He imagines it to be reliable. And so the fool, relying on his assets, is encompassed by the darkness. To him the world appears as eternal. But the one who has the right vision, knows that in reality there is nothing.

All this goes to show that the life outside is not much different from what goes on within the four walls of the cinema and the theatre. Just as, in the latter case, an enjoyable story is created out of a multitude of scenes, relayed at varying degrees of rapidity, backed by the delusive make-up of actors and actresses, so that one may lose oneself in a world of fantasy, even so, according to the point of view of *Dhamma*, the lifestyle outside is something made up and concocted.

However, the darkness within is much thicker than the darkness outside. The darkness outside may be dispelled even by a door flung open, as we saw above. But not so easily the darkness within. That is why, in the psalms of the *Theras* and *Therīs*, it is said that they split or burst asunder the mass of delusion, *tamokkhandham padāliya, tamokkhandham padālayim*.^[33] The pitchy black darkness of ignorance in the world is one that is thick enough to be split up and burst asunder. So it seems, the darkness within is almost tangibly thick.

der kommt sich gleichsam ewig vor. —
Für Kenner gibt's kein 'Etwas' mehr.“
(Übersetzung: Dr. F. Schäfer)

Die Welt erscheint demjenigen als wirklich, der von Illusion gefesselt ist. Er stellt sie sich als zuverlässig vor. Und so wird der Narr, der sich auf seine Besitztümer verlässt, von der Dunkelheit umfasst. Ihm erscheint die Welt als ewig. Aber derjenige, der das richtige Erkenntnisvermögen besitzt, weiß, dass es in Wirklichkeit nichts gibt.

Bei all diesem geht es darum aufzuzeigen, dass sich das Leben da draußen nicht viel unterscheidet von dem innerhalb der vier Wände des Kinos und des Theaters. Ganz so, wie im letzteren Fall, aus einer Menge von Szenen eine unterhaltsame Geschichte kreiert wird, übermittelt in variierenden Geschwindigkeitsgraden, unterstützt vom irreführendem Make-up der Darsteller und Darstellerinnen, so dass man sich in einer Welt der Fantasie verlieren kann, ganz ebenso ist aus der Sicht der Lehre der Lebensstil da draußen etwas Fabriziertes (Geschminktes) und Zusammengebräutes.

Allerdings, die Dunkelheit innerhalb ist viel dicker als die Dunkelheit außerhalb. Die Dunkelheit außerhalb kann verjagt werden, sogar von einer aufgeworfenen Tür, wie wir oben sahen. Aber nicht so leicht die Dunkelheit innerhalb. Aus diesem Grund wird in den Versen der Mönche (*Theras*) und Nonnen (*Therīs*) gesagt, dass sie die Masse der Illusion spalteten oder entzwei brachen, *tamokkhandham padāliya, tamokkhandham padālayim*. Die pechschwarze Dunkelheit der Unwissenheit in der Welt ist etwas, das dick genug ist, um

But the first incision on this thick curtain of darkness is made by the path knowledge of the Stream-winner.

As a side-light, we may cite an episode from the lives of the Venerables *Sāriputta* and *Mahā Moggalāna*, the two chief disciples of the Buddha. Formerly, as brahmin youths, they were known as *Upatissa* and *Kolita*. These two young men once went to see a hill-top festival, called *giraggasamajja*.^[34] Since by then, their discerning wisdom was already matured, they suddenly developed a dejection about the entertainment going on. The hill-top festival, as it were, lost its festivity for them. They understood the vanity of it and could no longer enjoy it as before.

They may have already had a distant glimpse of the similarity between the two levels of experience, mentioned above. But they on their own could not get at the principles underlying the delusion involved.

Much later, as a wandering ascetic, when *Upatissa* met the Venerable *Assaji Thera* on his alms-round, he begged the latter to preach the *Dhamma* to him. Venerable *Assaji* said: "I know only a little". *Upatissa* also assured him: "I need only a little". Venerable *Assaji* preached 'a little' and *Upatissa*, too, heard 'a little', but since there was much in it, the latter attained the Fruit of Stream-winning even on hearing the first two lines of the fol-

aufgespalten und zum Auseinander-Platzen gebracht zu werden. So scheint es, dass die Dunkelheit innerhalb fast greifbar dick ist. Aber der erste Einschnitt in diesen dicken Vorhang der Dunkelheit wird vom Wegwissen des Strom-Gewinners gemacht.

Als Seitenblick können wir eine Episode aus den Leben des Ehrwürdigen *Sāriputta* und *Mahā Moggalāna* heranziehen, den beiden Haupt-Jüngern des Buddha. Früher, in ihrer Jugend als Brahmanen waren sie als *Upatissa* und *Kolita* bekannt. Diese zwei jungen Männer gingen einmal auf ein Bergfest, *giraggasamajja* genannt. Da bis dahin ihre Weisheit der Erkenntnis schon gereift war, entwickelten sie plötzlich eine Niedergeschlagenheit über das laufende Unterhaltungsangebot. Das Bergfest verlor, so wie es war, seine Festlichkeit für sie. Sie verstanden seine Nichtigkeit und konnten es nicht mehr so wie zuvor genießen.

Wahrscheinlich hatten sie schon eine entfernte Ahnung von der Ähnlichkeit zwischen den beiden oben erwähnten Erfahrungsebenen aber sie waren aus sich selbst heraus nicht in der Lage, die zugrundeliegenden Prinzipien der Verblendung (Illusion) zu erfassen.

Viel später, als *Upatissa* auf seinem Almosengang einen Wanderasketen, den Ehrwürdigen *Assaji Thera* traf, bat er letzteren ihm die Lehre vorzutragen. Der ehrwürdige *Assaji* sagte: "Ich weiß nur ein bisschen". *Upatissa* versicherte ihm: "Ich benötige nur ein wenig". Der ehrwürdige *Assaji* trug 'ein bisschen' vor und *Upatissa* hörte, auch 'ein bisschen', aber da darin sehr viel Tiefe lag, erlangte letzterer die Frucht des

Following verse:

*Ye dhammā hetuppabhavā,
tesam hetuṃ Tathāgato āha,
tesañca yo nirodho,
evaṃ vādi mahāsamaṇo.* ^[35]

"Of things that proceed from a cause,
Their cause the *Tathāgata* has told,
And also their cessation,
Thus teaches the great ascetic."

The verse gives in a nutshell the law of dependent arising. From it, *Upatissa* got the clue to his riddle of life.

Some interpret the word *hetu*, cause, in this verse, as *avijjā*, or ignorance, the first link. But that is not the case. It refers to the basic principle known as *idappaccayatā*, the relatedness of this to that.^[36] *Hetuppabhavā dhammā* is a reference to things dependently arisen. In point of fact, it is said about a Stream-winner that he has seen well the cause as well as the things arisen from a cause: *Hetu ca sudiṭṭho, hetusamuppanā ca dhammā.*^[37] That means that he has seen the law of dependent arising as also the dependently arisen phenomena.

We have already discussed the significance of these two terms.^[38] What is called *paṭicca samuppāda* is the basic

Stromgewinns bloß mit dem Hören der ersten zwei Zeilen des folgenden Verses:

*Ye dhammā hetuppabhavā,
tesam hetuṃ Tathāgato āha,
tesañca yo nirodho,
evaṃ vādi mahāsamaṇo.*

"Von Dingen, die sich durch Ursachen bedingt fortsetzen,
Ihre Ursache, hat der *Tathāgata* genannt,
und auch ihre Beendigung,
Solches lehrt der bedeutende Asket."

Der Vers gibt kurz gesagt das Gesetz der Bedingten Entstehung wieder. Durch ihn erlangte *Upatissa* den Schlüssel zu seinem Rätsel des Lebens.

Einige interpretieren das Wort *hetu*, Ursache, in diesem Vers, als *avijjā*, oder Unwissenheit, das erste Glied. Aber das ist nicht der Fall. Es bezieht sich auf das Grundprinzip, bekannt als *idappaccayatā*, die Bezogenheit von Diesem zu Jenem. *Hetuppabhavā dhammā* ist ein Bezug zu den bedingt entstandenen Dingen. In Wirklichkeit wird über einen Strom-Eingetretenen gesagt, dass er die Ursache gut gesehen hat und ebenso wie die Dinge durch eine Ursache bedingt entstanden sind: *Hetu ca sudiṭṭho, hetusamuppanā ca dhammā.* Das bedeutet, dass er das Gesetz der bedingten Entstehung gesehen hat, wie auch die abhängig entstandenen Phänomene.

Wir haben schon die Bedeutung von diesen zwei Begriffen besprochen. Was *paṭicca samuppāda* genannt wird, ist das

principle itself. It is said that the wandering ascetic *Upatissa* was able to arouse the path of Stream-winning on hearing just the first two lines,^[39] and these state the basic principle as such.

The word *tesaṃ*, plural, clearly implies that the reference is to all the twelve factors, inclusive of ignorance. The cessation, also, is of those twelve, as for instance it is said in the *Udāna*: *Khayaṃ paccayānaṃ avedi*,^[40] "understood the cessation of conditions", since all the twelve are conditions.

To sum up: Whatever phenomena that arise from a cause, their cause is *idappaccayatā*, or the law of relatedness of this to that.

This being, this exists,
With the arising of this, this arises.
This not being, this does not exist,
With the cessation of this, this ceases.

And then the cessation of things arisen from a cause is ultimately *Nibbāna* itself. That is the implication of the oft recurrent phrase *avijjāya tveva asesavirāganirodhā*,^[41] "with the complete fading away and cessation of that very ignorance".

So then, from this discussion it should be clear that our illustration with the help of the simile of the cinema and the theatre is of much relevance to an understanding of the law of depend-

grundsätzliche Prinzip selbst. Es wird gesagt, dass der Wanderasket *Upatissa* den Pfad des Stromeintritts nur durch das Hören dieser beiden ersten Zeilen gewonnen hat und diese drücken das grundlegende Prinzip als solches aus.

Das Wort *tesaṃ*, Plural, impliziert deutlich, dass der Bezug zu allen zwölf Faktoren, inklusive Nichtwissen, gilt. Das Aufhören, betrifft auch jene zwölf, wie es zum Beispiel im *Udāna* gesagt wird: *Khayaṃ paccayānaṃ avedi*, "das Aufhören von Bedingungen verstanden habend", denn alle zwölf sind Bedingungen.

Um es zusammenzufassen: Welche Phänomene es auch immer sind, die durch eine Ursache entstehen, ihre Ursache ist *idappaccayatā*, oder das Gesetz der Bezogenheit von diesem auf jenes.

Dieses seiend, existiert dieses,
durch das Erscheinen von diesem, entsteht dieses.
Ist dieses nicht, existiert dieses nicht,
Mit der Beendigung von diesem, hört dieses auf.

Und dann ist das Aufhören von Dingen, die durch Ursachen entstanden sind letztlich *Nibbāna* selbst. Das ist die Schlussfolgerung der oft wiederkehrenden Aussage *avijjāya tveva asesavirāganirodhā*, "mit dem vollständigen Verschwinden und dem Aufhören jener starken Unwissenheit".

Somit sollte durch dieses Gespräch klar geworden sein, dass unser Beispiel mit der Hilfe des Gleichnisses vom Kino und dem Theater von großer Bedeutung für das Verständnis des

ent arising. With this much, we shall wind up today.

Gesetzes von der Bedingten Entstehung ist. Mit diesem wichtigem Gehalt, wollen wir für heute auseinandergelien.

- | | | | | |
|------|---|------------------------------|------------------------|---|
| [1] | M I 436, | <i>MahāMālunkyasutta</i> | - M 64 | Die längere Lehrrede an den Sohn der Mālunkya |
| [2] | D II 93, | <i>MahāParinibbānasutta</i> | - D 16 | Zur Erlöschung (see sermon 4) |
| [3] | M I 56, | <i>Satipaṭṭhānasutta</i> | - M 10 | Die Pfeiler der Achtsamkeit |
| [4] | S IV 208, | <i>Sallattenasutta</i> | - S 36, 6 | Durch einen Pfeil (see sermon 4) |
| [5] | M I 56, | <i>Satipaṭṭhānasutta</i> | - M 10 | Die Pfeiler der Achtsamkeit |
| [6] | S V 184, | <i>Samudayasutta</i> | - S 47, 42 | Entstehen |
| [7] | Sn 752-753, | <i>Dvayatānupassanāsutta</i> | - Sn III, 12 / 752-753 | Betrachtung der Zweiheit |
| [8] | Sn 954, | <i>Attadaṇḍasutta</i> | | |
| [9] | Sn 787, | <i>Duṭṭhaṭṭhakasutta</i> | | |
| [10] | Sn 795, | <i>Suddhaṭṭhakasutta</i> | | |
| [11] | Sn 813, | <i>Jarāsutta</i> | | |
| [12] | M III 266, | <i>Channovādasutta</i> | - M 144 | Channos Unterweisung (see sermon 4) |
| [13] | S III 90, | <i>Khajjanīyasutta</i> | - S 22, 79 | Sich Verzehren |
| [14] | Dhp 385, | <i>Brāhmaṇavagga</i> | | |
| [15] | Sn 1-17, | <i>Uragasutta</i> | - Sn 1-17 | 1. Buch der Schlange |
| [16] | Sn 5, | <i>Uragasutta</i> | - Sn 5 | 1. Buch der Schlange |
| [17] | A IV 377, | <i>Sīhanādasutta</i> | - A IX, 11 | Sāriputtas Löwenruf |
| [18] | S IV 86, | <i>Dukkhasutta</i> | | (see sermon 4) |
| [19] | E.g. at D III 83, | <i>Aggaññasutta</i> | | |
| [20] | E.g. at Dhp 253, | <i>Malavagga</i> | | |
| [21] | E.g. the <i>pupphāsava</i> , <i>phalāsava</i> , <i>madhvāsava</i> , <i>guḷāsava</i> at Sv III 944 | | | |
| [22] | M II 200, | <i>Subhasutta</i> | - M 99 | Subho |
| [23] | E.g. at D I 84, | <i>Sāmaññaphalasutta</i> | | |
| [24] | A II 182, | <i>Sacchikaraṇīyasutta</i> | - A IV, 189 | Zu verwirklichende Dinge |
| [25] | A I 159, | <i>Nibbutasutta</i> | | |

[26]	A V 9,	<i>Sāriputtasutta</i>	- A X, 7	Losgelöste Sammlung II
[27]	M I 54,	<i>Sammādiṭṭhisutta</i>	- M 9	Rechte Anschauung
[28]	M I 55,	<i>Sammādiṭṭhisutta</i>	- M 9	Rechte Anschauung
[29]	S III 151,	<i>Gaddulasutta</i>	- S 22, 99	Der Lederriemen I
[30]	Spk II 327			
[31]	Sn 763,	<i>Dvayatānupassanāsutta</i>	- Sn III, 12 Vers 763	Betrachtung der Zweiheit
[32]	Ud 79,	<i>Udenasutta</i>	- Udana VII,	Udeno
[33]	<i>Th 627, Sunīto Thero; Thī 3, Puṇṇā Therī; Thī 28, Cittā Therī; Thī 44, Uttamā Therī; Thī 120, Tiṃsamattā Therī; Thī 173-174, Vijayā Therī; Thī 180, Uttarā Therī</i>			
[34]	Dhp-a I 88			
[35]	Vin I 40			
[36]	<i>Idappaccayatā</i> is discussed in detail above			(see sermon 2)
[37]	A III 440,	<i>CatutthaAbhabbaṭṭhānasutta</i>	- A VI, 95	Sechs Unmöglichkeiten IV
[38]	(see sermon 2)			
[39]	Sp-ṭ III 226 (Burmese ed.)			
[40]	Ud 2,	<i>DutiyaBodhisutta</i>	- Udana 1, 2	Unter dem Bodhibaum 2
[41]	M I 263,	<i>MahāTanhāsankhayasutta</i>	- M 38	Versiegung der Sucht II

Ergänzungen der Übersetzerin:

- (*1) [Eine Synkope (v. griech.: syn zusammen; koptein schlagen) bezeichnet in der Sprachwissenschaft den Ausfall eines unbetonten Vokals zwischen zwei Konsonanten im Wortinnern.]
- (*2) [proficiates = nicht in den Wörterbüchern]
- (*3) [in Pāli = akkhi]