

Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz
Veröffentlichungen der Indologischen Kommission

Anonymus Casmiriensis

Mokṣopāya

Übersetzung, Teil 3

Das Vierte Buch
Das Buch über das Dasein

Harrassowitz Verlag

Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz
Veröffentlichungen der Indologischen Kommission

Anonymus Casmiriensis

Mokṣopāya

Historisch-kritische Gesamtausgabe
Herausgegeben unter der Leitung von Walter Slaje

Übersetzung
Teil 3

2013

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Der Weg zur Befreiung

Das Vierte Buch
Das Buch über das Dasein

Übersetzung
von Roland Steiner

2013

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.d-nb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2013

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISSN 2192-1717

ISBN 978-3-447-10060-1

e-ISBN PDF 978-3-447-19288-0

Vorwort

Mit diesem Band wird die Erstübersetzung des vierten Buches des *Mokṣopāya* („Weg zur Befreiung“) vorgelegt. Es trägt den Titel *Sthitiprakaraṇa* oder „Buch über das Dasein“ und hat einen Umfang von ungefähr 1869 Strophen¹. Ermöglicht wurde diese Arbeit durch das von der „Deutschen Forschungsgemeinschaft“ langfristig geförderte Forschungsprojekt „Anonymus Casmiriensis (X. Jh.): ‚Weg zur Befreiung‘ (*Mokṣopāya*) in 3000 Versen. Historisch-kritische Gesamtedition“, das unter der Leitung von Walter Slaje an der Universität Halle unter dem Patronat der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur durchgeführt wird. In diesem Projekt sollen sukzessive kritische Texteditionen, philologische Übersetzungen und Stellenkommentare zu den einzelnen Büchern des *Mokṣopāya* erarbeitet und veröffentlicht werden.

Als Textgrundlage für diese Übersetzung dient die von Susanne Krause-Stinner und Peter Stephan im Rahmen der „Historisch-kritischen Gesamtausgabe“ des *Mokṣopāya* besorgte kritische Edition des *Sthitiprakaraṇa*. Die deutsche Wiedergabe ist dabei in erster Linie philologischer Genauigkeit verpflichtet: Nach Möglichkeit soll sie das lexikalische, syntaktische und inhaltliche Verständnis des edierten Sanskrit-Textes präzise widerspiegeln. Sie hat zugleich einen vorläufigen Charakter, weil sich mit der fortlaufenden Arbeit am *Mokṣopāya* unser Verständnis des Textes ständig erweitert und dann teilweise revidiert werden muß. Nach Abschluß der gesamten kritischen Edition, die weitergehende Studien überhaupt erst ermöglichen wird, wird manches zwangsläufig in anderem Licht erscheinen.

Den Ausgangspunkt für diese Übersetzung bildete die gemeinsame Arbeit der *Mokṣopāya*-Forschungsgruppe² an Wortlaut und Interpretation des Sanskrit-Textes. Mein erster und besonderer Dank gilt Prof. Dr. Walter Slaje, der in ungezählten Arbeitssitzungen bei gemeinsamer Lektüre das

¹ Der Text besteht aus 1786 Strophen, zu denen Prosa im Umfang von ungefähr 83 Granthas hinzukommt. – Zu Inhalt und Struktur des *Sthitiprakaraṇa*, das unter den Büchern des *Mokṣopāya* eine gewisse Sonderstellung einnimmt, verweise ich auf die Einleitung zum 3. Band der Textedition von SUSANNE KRAUSE-STINNER und PETER STEPHAN (MU IV: ix–xxxv; mit Inhaltsangabe zu den einzelnen Kapiteln und weiterführender Literatur) sowie auf STEINER 2012. ² An den Arbeiten zum *Sthitiprakaraṇa* waren Dr. Oliver Hahn, Dr. Susanne Krause-Stinner, Dr. Peter Stephan und Dr. Martin Straube beteiligt.

Verständnis des gesamten Textes in seinen Grundzügen und in vielen Einzelheiten entscheidend vorangetrieben und geprägt hat. Außerdem hat er einen ersten Entwurf dieser Übersetzung kritisch durchgesehen und viele Details in unermüdlicher Geduld mit mir diskutiert. Sehr profitiert hat die Übersetzung auch von Dr. Martin Straube, dem ich ebenfalls zahlreiche Hinweise und Verbesserungen verdanke; der von ihm verfaßte „Stellenkommentar“ hat darüber hinaus zu einem vertieften Verständnis nicht weniger Stellen geführt. Des weiteren hat Prof. Dr. Albrecht Wezler eine Vorfassung der Übersetzung einer strengen philologischen und stilistischen Kritik unterzogen, die mir nicht nur zu vielen Einsichten verholfen, sondern auch zur Vermeidung einer Reihe von Fehlern geführt hat. Ebenfalls zu Dank verpflichtet bin ich Dr. Susanne Krause-Stinner und Dr. Peter Stephan, auf deren akribischem Studium der Handschriften diese Übersetzung beruht und die stets bereit waren, möglicherweise fragliche Lesungen der Manuskripte auch zum wiederholten Male zu überprüfen. Schließlich bin ich Prof. Dr. Jürgen Hanneder besonders dankbar dafür, daß er in selbstloser Weise den Satz für den Druck des Bandes erstellt und dabei weitere Hinweise und Korrekturen beigesteuert hat.

Allen hier Genannten gilt mein herzlicher Dank. Dennoch stehengebliebene Fehler liegen in der alleinigen Verantwortung des Übersetzers.

*

Technische Vorbemerkung zur Übersetzung

Wenn nicht anders vermerkt, gibt die Übersetzung grundsätzlich den Wortlaut der kritischen Edition des *Sthitiprakaraṇa* wieder. Strophen, die in der Edition durch Kleindruck gekennzeichnet sind, werden in der Übersetzung ebenfalls in Kleindruck gegeben. Auf diese Weise werden Strophen markiert, die nach unserer Ansicht ursprünglich vermutlich nicht in die Textumgebung gehören, in der sie in den heute verfügbaren Handschriften überliefert sind. Darunter können sich Strophen befinden, die einer älteren Fassung des *Mokṣopāya* in inhaltlicher oder sprachlicher Hinsicht völlig fremd waren, also möglicherweise aus ganz anderen geistigen Milieus stammen, aber auch Strophen, die durchaus zu einem alten *Mokṣopāya*-Bestand

gehören könnten, jedoch im Laufe der Überlieferung an eine falsche Stelle geraten sind. Umgekehrt bedeutet fehlender Kleindruck nicht zwingend, daß die jeweilige Strophe fraglos an ihrem ursprünglichen Platz steht. Im Zweifel wurde auf Kleindruck, der ohnehin nicht mehr als den Status einer Hypothese für sich beansprucht, verzichtet.

Edition und Übersetzung werden von einem „Stellenkommentar“ zum *Sthitiprakaraṇa* flankiert, der von Martin Straube verfaßt worden ist und als selbständiger Band im Rahmen der „Historisch-kritischen Gesamtausgabe“ des *Mokṣopāya* erscheinen wird. In diesem „Stellenkommentar“, auf den hier summarisch verwiesen sei, werden Gründe für den Kleindruck von Strophen genannt, überlieferte Textvarianten diskutiert, Fragen der Lexik, Grammatik, Syntax und Realienkunde behandelt, Verweise auf intra- und intertextuelle Parallelen und einschlägige Sekundärliteratur sowie weitergehende Erläuterungen unter Berücksichtigung des Mikro- und Makrokontexts des *Mokṣopāya* gegeben. Die Fußnoten zu dieser Übersetzung beschränken sich deshalb auf Anmerkungen, die dem Leser ein erstes Verständnis des Textes erleichtern sollen oder sich unmittelbar auf die Übersetzung beziehen. Ausführlichere Erläuterungen finden sich dann gegebenenfalls im „Stellenkommentar“, auf den in den Fußnoten in Einzelfällen auch ausdrücklich verwiesen wird.

Verweise auf andere *Mokṣopāya*-Stellen erfolgen in den Fußnoten unter Angabe des Buches (mit römischer Ziffer), des Kapitels und der Strophe: „IV.2.8“ ohne weitere Angabe bedeutet also: *Mokṣopāya*, 4. Buch, 2. Kapitel, 8. Strophe. Verweise auf Strophen innerhalb desselben Kapitels beschränken sich auf die Angabe der Strophenzählung. Die Textgrundlage für den *Mokṣopāya* bilden dabei zum einen die bereits erschienenen kritischen Editionen MU I–II (*Vairāgya-* und *Mumukṣuvyavahāraprakaraṇa*), MU III (*Utpattiprakaraṇa*) und MU IV (*Sthitiprakaraṇa*). Verweise auf das 5. Buch (*Upaśāntiprakaraṇa*) beziehen sich auf die bereits abgeschlossene, von Susanne Krause-Stinner und Peter Stephan besorgte kritische Ausgabe, die als 4. Band der Textedition des *Mokṣopāya* erscheinen wird. Zitate aus dem 6. Buch (*Nirvāṇaparakaraṇa*) beziehen sich entweder auf die Ausgabe MṬ VI oder beruhen auf einem teilweise mit den Handschriften Ś₃ und Ś₅ kollationierten Transkript der Handschrift Ś₁ durch Walter Slaje.

In den Fußnoten zur Übersetzung zitierte Literatur und verwendete Abkürzungen:

- HANNEDER 2006 – HANNEDER, JÜRGEN: *Studies on the Mokṣopāya*. Wiesbaden 2006 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 58).
- HENSGEN 1958 – HENSGEN, HANS: „Die Fauna bei Kālidāsa“. In: *Indo-Iranian Journal* 2 (1958), S. 33–53, 128–148.
- KIRFEL 1920 – KIRFEL, WILLIBALD: *Die Kosmographie der Inder. Nach den Quellen dargestellt*. Bonn und Leipzig 1920.
- LYV – *Laghvuyogavāsiṣṭha*. Edited by Vasudeva Sharma Panasikara. Delhi 1985 [Nachdruck der 2. Auflage Bambaī 1937].
- MANI – MANI, VETTAM: *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Work with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. Delhi 1975. Reprint: Delhi 2006.
- MṬ – *Mokṣopāyaṭīkā* des Bhāskaraṇṭha.
- MṬ I – *Bhāskaraṇṭhas Mokṣopāya-Ṭīkā. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. 1. (Vairāgya-)Prakarāṇa*. Unter Mitarbeit von JUTTA VALENT herausgegeben von WALTER SLAJE. Graz 1996 (Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya. 3).
- MṬ II – *Bhāskaraṇṭhas Mokṣopāya-Ṭīkā. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. 2. Prakaraṇa (Mumukṣuvyavahāra)*. Herausgegeben von Walter Slaje. Graz 1993 (Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya. 1. Arbeiten aus der Abteilung ‚Vergleichende Sprachwissenschaft‘ Graz. 7).
- MṬ III – *Bhāskaraṇṭhas Mokṣopāya-Ṭīkā. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. Die Fragmente des 3. (Utpatti-)Prakarāṇa*. Herausgegeben von Walter Slaje. Graz 1995 (Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya. 2).
- MṬ IV – *Bhāskaraṇṭhas Mokṣopāya-Ṭīkā. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. Die Fragmente des 4. (Sthiti-)Prakarāṇa*. Herausgegeben von Walter Slaje. Aachen 2002 (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien 2. Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya. 2).
- MṬ VI – BRUNO LO TURCO: *Mokṣopāya-Ṭīkā of Bhāskaraṇṭha. The Fragments of the Nirvāṇaprakarāṇa*. Part 1. Critical Edition. Halle an der Saale 2012 (Studia Indologica Universitatis Halensis. 1).

MU – *Mokṣopāya*.

MU I–II – *Mokṣopāya. Das Erste und Zweite Buch. Vairāgyaprakaraṇa. Mumukṣu-
vyavahāraprakaraṇa. Kritische Edition.* Von SUSANNE KRAUSE-STINNER. (An-
onymus Casmiriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Her-
ausgegeben unter der Leitung von WALTER SLAJE. Textedition. Teil 1). [Aka-
demie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der
Indologischen Kommission]. Wiesbaden 2011.

MU III – *Mokṣopāya. Das Dritte Buch. Utpattiprakaraṇa. Kritische Edition.* Von
JÜRGEN HANNEDER, PETER STEPHAN und STANISLAV JAGER. (Anonymus Cas-
miriensis: Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben
unter der Leitung von WALTER SLAJE. Textedition. Teil 2). [Akademie der Wis-
senschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen
Kommission]. Wiesbaden 2011.

MU IV – *Mokṣopāya. Das Vierte Buch. Sthitiprakaraṇa. Kritische Edition.* Von
SUSANNE KRAUSE-STINNER und PETER STEPHAN. (Anonymus Casmiriensis:
Mokṣopāya. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der
Leitung von WALTER SLAJE. Textedition. Teil 3). [Akademie der Wissenschaf-
ten und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommis-
sion]. Wiesbaden 2012.

SLAJE 1994 – SLAJE, WALTER: *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahā-
rāmāyaṇa. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überliefe-
rungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz.*
Wien 1994 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-
Historische Klasse. Sitzungsberichte. 609. Veröffentlichungen der Kommission
für Sprachen und Kulturen Südasiens. 27).

SLAJE 2005 – SLAJE, WALTER: „Locating the Mokṣopāya“. In: JÜRGEN HANNE-
DER (Hrsg.): *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts.* Aachen 2005
(Geisteskultur Indiens. Texte und Studien. 7), S. 21–35.

ST – *Samsārataraṇi* des Mummaḍideva. Kommentar zum *Laghuyogavāsiṣṭha*
(IV–VI.15). In: LYV.

STEINER 2012 – STEINER, ROLAND: „Chaotische Verhältnisse: Das *Sthitiprakaraṇa*
des *Mokṣopāya*“. In: ROLAND STEINER (Hrsg.): *Highland Philology. Results*
of a Text-Related Kashmir Panel at the 31st DOT, Marburg 2010. Halle an
der Saale 2012 (Studia Indologica Universitatis Halensis. 4), S. 155–169.

Stellenkommentar – *Mokṣopāya. Das Vierte Buch. Sthitiprakaraṇa.* Stellen-
kommentar. Von MARTIN STRAUBE. (Anonymus Casmiriensis: Mokṣopāya.

Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben unter der Leitung von WALTER SLAJE. Stellenkommentar. Teil 3). [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Veröffentlichungen der Indologischen Kommission]. Wiesbaden (noch nicht erschienen).

STRAUBE 2012 – STRAUBE, MARTIN: „Miscellen zum Mokṣopāya“. In: ROLAND STEINER (Hrsg.): *Highland Philology. Results of a Text-Related Kashmir Panel at the 31st DOT, Marburg 2010*. Halle an der Saale 2012 (Studia Indologica Universitatis Halensis. 4), S. 171–186.

VTP – *Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātṭparyāprakāśa* des Ānandabodhendra zum *Yogavāsiṣṭha*. In: YV.

YV – *The Yogavāsiṣṭha of Vālmīki. With the commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātṭparyāprakāśa*. Edited by WĀSUDEV LAXMAṆ ŚĀSTRĪ PAṆŚĪKAR. Third Edition. Revised and re-edited by NĀRĀYAṆ RĀM ĀCHĀRYA. With the co-operation of ŚĀSTRĪMAṆḌAL. Parts I–II. Bombay 1937.



Szene in einer Einsiedelei (Dāśūra oder Vasiṣṭha?)

Aus dem persischen Ğōg Bāšīṣṭha (A.D. 1602). CBL In 05, f. 125a.

© The Trustees of the Chester Beatty Library, Dublin

DER WEG ZUR BEFREIUNG

Das Vierte Buch

Das Buch über das Dasein

Übersetzung

I. KAPITEL

Vasiṣṭha:

1 Vernimm nun dieses unmittelbar auf das „Buch über das Entstehen“ (*utpatti prakaraṇa*) folgende „Buch über das Dasein“ (*sthitiprakaraṇa*), Rāma, das, [wenn es] verstanden worden ist, das Nirvāṇa bewirkt.

2 Das höchste *brahman* [ist] der Same¹ für die Individualeesen (*jīva*), überall [ist es] beständig² wie der [leere] Raum. Deshalb gibt es auch in der im Inneren einer Individualeese [befindlichen] Welt³ in mannigfaltiger Form die Individualeese [als Art].

3 Weil [sie ihrem] Wesen nach kompakt [und] eins mit der Geistmasse (*cidghana*) sind,⁴ sind die [verschiedenen] Arten von Individualeesen (*jīva*) im Inneren von Individualeesen⁵ in der Weise von Bananenblattscheiden vorhanden,⁶ gleich Würmern im Bauch eines Mannes.⁷

4 In der Form, Rāma, wie welches Insekt auch immer im Sommer aus Dreck und Feuchtigkeit entstehen dürfte⁸, wird der [leere] Raum, weil [er] Geist (*cit*) ist, unter den [jeweils entsprechenden] Namen aus sich heraus zu Individualeesen (*jīva*).⁹

¹ Das heißt: die Ursache. ² Oder mit der Variante *sthitam* (statt *sthiram*): „vorhanden“.

³ Also im Traum usw.; MṬ IV ad 19.1: *jīvasya yat udaram madhyapradeśaḥ / tatrasthitam yat jagat svapnādirūpaṃ jagat*. ⁴ Oder: „Weil [sie] wesentlich [nur] eine einzige Masse (*ekaghana*), [nämlich] die Geistmasse (*cidghana*), sind“? Zu weiteren Übersetzungsmöglichkeiten s. den Stellenkommentar. ⁵ MṬ IV ad 19.2: *jīvāntaḥ jīvānām madhye*. Daß ⁶ *antar*, wie gewöhnlich, auch hier „in, innerhalb“ bedeutet, zeigt schon der Vergleich *iva narodare* („wie im Bauch eines Mannes“). ⁶ In deren Innerem wiederum andere Blätter (und kein Stamm) sind. Botanisch handelt es sich beim „Stamm“ einer Banane um einen aus steifen Blattscheiden bestehenden, nahezu hohlen und nicht verholzenden Scheinstamm. ⁷ Die im Bauch eines anderen Lebewesens (= „im Inneren einer Individualeese“) befindlichen „Würmer“ (= „die verschiedenen Arten von Individualeesen“) entstehen und entwickeln sich im Wirt aus dessen Substanz; insofern sind sie mit ihm zugleich identisch und von ihm verschieden. ⁸ S. dazu den Stellenkommentar. ⁹ Der mit verschiedenen Namen bezeichneten, also sprachlich-begrifflich konzeptualisierten Mannigfaltigkeit der Objekte liegt immer nur die eine Wirklichkeit des Geistes zugrunde (vgl. nur V.71.56: *jaḍajāḍadyśor madhye yat tattvaṃ pāramātmikam / tad etad eva nānātvaṃ nānāsaṃjñābhīr āgatam*).

5 Jeweils [entsprechend] so¹, wie sich diese Individualeesen (*jīvaka*) darum bemühen, [ihr] eigenes Wesen mit [Hilfe von] mannigfaltigen Übungsweisen (*upāsana*)² [in Form von geistigen Akten] zu realisieren, entwickeln sie sich unverzüglich.

6 Denn die, [die] den Göttern huldigen, gehen [als Götter] zu den Göttern, [und] die, [die] den Yakṣas huldigen, [als Yakṣas] zu den Yakṣas. Die, [die] dem *brahman* huldigen, gehen [als *brahman*] zum *brahman*. Man soll sich auf das stützen, was nicht nichtig [ist].

7 Denn dieser³ Śukra, der Sohn des Bhṛgu, [wurde], weil das Bewußtsein (*saṃvid*) seiner selbst [noch] makellos [war], durch ein zum ersten Mal gesehenes sichtbares [Objekt]⁴ plötzlich von selbst gefesselt.

8 Ein edles (*abhijāta*) [und noch] nicht [mit Objekten] verunreinigtes,⁵ junges Bewußtsein wird zu [einem Bewußtsein, das] die Form dessen [annimmt], was [es] zuerst vor sich antrifft, [es wird] nie zu einem anderen, [anders geformten Bewußtsein].

Rāma:

9 Du sollst, Erhabener, den Unterschied zwischen den [beiden] Zuständen des Wachens und des Traums lehren. Und⁶ in welcher Weise kann das Wachen ein Wachen sein, in welcher Weise kann der Traum kein Wachen sein?

Vasiṣṭha:

10 Das, was mit dauerhaften Erkenntnisinhalten (*pratyaya*) verbunden [ist], wird „Wachen“ genannt. Das, bei dem die Erkenntnis unbeständig sein dürfte, wird als Traum bezeichnet.

11 Wenn das [im] Wachen [Erlebte nicht länger als nur] für einen Augenblick wahrgenommen werden sollte [und] das [im] Traum [Erlebte auch] in

¹ Mit Blick auf die folgenden Strophen und etwa IV.2.8 scheint hier gesagt zu werden, daß man tatsächlich zu dem wird, worum man sich bemüht. ² Zu *upāsana* s. den Stellenkommentar. ³ Rückverweis auf die Bhārgava-Erzählung (III.127–138), s. dazu den Stellenkommentar. ⁴ Nämlich die Nympe (*apsaras*). ⁵ S. dazu den Stellenkommentar. ⁶ Oder: „Du sollst den Unterschied [...] lehren und (*ca*) in welcher Weise das Wachen ein Wachen sein kann [...].“

einer anderen Zeit [als der des Traums fortdauernd] bestehen [sollte], dann würde das Wachen zum Traum, der Traum würde zum Wachen¹.

12 [Es gibt] keinen Unterschied zwischen [diesen beiden] Zuständen des Wachens und des Traums außer der [Eigenschaft], beständig bzw. unbeständig zu sein. [Davon abgesehen, ist] die gesamte² Wahrnehmung in diesen [beiden Zuständen] stets [und] überall gleich.

13 Genau das, was beständig wird, wird „Wachen“ genannt. Die Eigenheit [des] Traum[s besteht hingegen] in dem in [jedem] Augenblick [stattfindenden] Wechsel. Höre nun, wie es sich [damit] verhält!

14 Im Inneren des Körpers gibt es einen Lebensstoff (*jīvadbhātu*). Das, was [den Körper] lebendig macht, [wird] ja (*aṅga*) Energie, Kraft, Lebensstoff usw. genannt.

15 Wenn der Körper mit dem Denken (*manas*), einer Handlung und dem Sprechen beschäftigt ist, dann dürfte sich der vollständig vorhandene (*sampanna*)³ Lebensstoff [im ganzen Körper] verbreiten.

16 [Wenn] sich dieser [Lebensstoff] in den Körpergliedern verbreitet, kommt nämlich aufgrund der Berührung [mit den Körpergliedern] Bewußtsein zum Vorschein. Weil [es] voll ausgeprägt ist, wird dieses [Bewußtsein, dem] der Wahn [von der Existenz] der Welt innerlich anhaftet, zu [etwas, das] Denken (*citta*) heißt.

17 Dieses [Bewußtsein] sieht, [indem es] sich in den [Körper]öffnungen [wie] den Augen usw. verbreitet, in sich selbst eine Form, [die eine] äußere [Gestalt] hat [und] reich an verschiedenartigen Umformungen von [Grund]formen⁴ [ist].

18 Daraufhin wird [diese Form] wegen ihrer Beständigkeit in ganz derselben Weise [vom Bewußtsein]⁵ als „Wachen“ aufgefaßt.⁶ So [ist] der

¹ Zwischen beiden gäbe es dann nämlich keinen Unterschied, da er einzig in der *Fortdauer* des Erlebens, nicht aber in einem unterschiedlichen Realitätsbezug der Erfahrung bestehen soll. ² Oder: „die Wahrnehmung von/bei allem“. ³ Oder: „wirksame“? ⁴ Oder: „Gestalten und Umformungen“. S. den Stellenkommentar. ⁵ S. dazu den Stellenkommentar. Mit der Variante *tayaiṅvātha* (statt *tathaiṅvātha*) könnte man übersetzen: „Daraufhin wird [diese Form] wegen ihrer Beständigkeit von demselben [Bewußtsein] als ‚Wachen‘ aufgefaßt.“

⁶ Analysiert man *tat sthīratvāt*, könnte man übersetzen: „Dies (*tat*) wird nun, da [es] auf genau diese Weise beständig ist, als ‚Wachen‘ aufgefaßt.“

„Vorgang des Wachens“ dargelegt worden. Vernimm [nun] den Vorgang des Tiefschlafs usw.!

19 Wenn aber der Körper weder durch Denken (*manas*) [noch] durch eine Handlung [noch] durch Sprechen in Bewegung gerät, bleibt der Lebensstoff ganz ruhig [und] rein.

20 Von den gleichmäßig [ruhig] gewordenen [Körper]winden wird [der Lebensstoff] im Inneren des Herzens nicht in Bewegung versetzt, wie eine Lampe an einem windlosen Ort, [die] einzig [nicht flackerndes] Licht hervorbringt.

21 Deshalb strömt [der Lebensstoff] nicht in den Körpergliedern, dadurch gerät das Bewußtsein nicht in Bewegung und gelangt weder in die [Körper]öffnungen [wie] die Augen usw., noch gelangt [es] nach außen.

22 Die Individualesee¹ kommt nur im Inneren zum Vorschein, wie ein [Selbst]bewußtsein² von Sesamöl im Sesamkorn, ein Bewußtsein von Kälte im Schnee [und] ein Bewußtsein von Fettigkeit im Butterschmalz.

23 Die Individualesee, [die] beruhigt³ in sich für eine winzige Zeit verweilt, kommt [dann] in den bewußtlosen Zustand⁴ des Tiefschlafs, [in dem] die [Körper]winde [ganz] sanft [sind].

24 [Jemand, der ganz] zur Ruhe gekommen ist, [nachdem er die richtige] Erkenntnis erlangt [hat und indem sein] Denken (*cetas*) still geworden ist, [und der] trotzdem [weiterhin in der Welt] agiert [und in den Zuständen] des Wachens, des Traums und des Tiefschlafs voll erwacht [bleibt, wird als jemand] angesehen, [der] den vierten⁵ [Zustand erreicht] hat.

25 Wenn der Lebensstoff von den [Körper]winden, [die] aufgrund des Tiefschlafs sanft geworden sind, [wieder] in Bewegung gebracht wird, kommt das Bewußtsein (*saṃvid*) als Denken (*citta*) zum Vorschein.

26 [Das Bewußtsein in seiner Form als Denken] sieht nur im eigenen Inneren unverzüglich das im eigenen Inneren befindliche Weltgeflecht mit [seinen] wahnhaften Abläufen Teil für Teil, wie ein großer [bald keimender] Samen [in sich selbst] den Baum [sieht]⁶.

¹ Hier wohl identisch mit „Bewußtsein“ (*saṃvid*). ² Gemeint ist ein sich damit selbst identifizierendes Bewußtsein. ³ Wörtl.: „als Beruhigte“ oder „da [sie] beruhigt ist“.

⁴ In einen Zustand ohne jegliche Denkaktivität. ⁵ Der „vierte Zustand“ bezeichnet den „Zustand einer Erlösung im Leben“ (vgl. z. B. MṬ III ad 1.33: *turyaṃ jīvanmuktagocarā turyāvasthā*). ⁶ Oder: „ein Samen den ausladenden Baum“; s. dazu den Stellenkommentar.

27 Wenn der Lebensstoff von den [Körper]winden [nur] ein wenig in Bewegung versetzt wird, wird er kräftig fortgetragen, als ob [er] im Himmel [sei, und] sieht in sich selbst [sein] Gehen im Luftraum.

28 Wenn der [Lebensstoff] vom [Körper]wasser¹ überschwemmt wird, erfährt er nur innerlich den Wahn von Wasser usw. wie eine Blüte den eigenen Duft.

29 Wenn [der Lebensstoff] von Galle usw. beherrscht wird, erfährt er nur innerlich den gesamten Wahn von Feuer, Wärme usw., als ob [Feuer oder Wärme] in intensiver Weise äußerlich [vorhanden wären].

30 Wenn [der Lebensstoff] voller Blut [ist], sieht [er] äußerlich rote Orte und Zeiten, weil [er] wesentlich Erfahrung ist, und genau dort versinkt [er].

31 [Der] dösende, von den [Körper]winden in Bewegung versetzte [Lebensstoff] sieht innerlich die [latente] Prägung (*vāsanā*), bei der [er] verweilt, mit den [Körper]öffnungen wie den Augen usw., als ob [er die Prägung] außen [sähe].

32 Wenn der [Lebensstoff, der] nicht in die Öffnungen der Sinneskräfte eingedrungen [und] nicht in Bewegung geraten [ist], nur im Inneren mithilfe des Bewußtseins rasch Erfahrungen macht, wird das „Traum“ genannt.

33 Wenn [der Lebensstoff, der] in die Öffnungen der Sinneskräfte eingedrungen [und] durch das Bewußtsein von Äußerem in Bewegung geraten [ist, etwas] erblickt, nennen das die Verständigsten „Wachen“.

34 [Da du] solches erkannt hast [und daher] einen entfalteten großen Verstand (*mati*) besitzt, sollst du ein [erwartungs- und sorgenvolles] Interesse (*āsthā*) an der Realität (*satyatā*), das (*yā*) die Mängel Tod, Raub [und] Daseinskreislauf hervorbringt, in gar keiner Weise jetzt in [deinem] Inneren in Bezug auf die nichtseiende Welt hervorbringen.

¹ S. dazu den Stellenkommentar.

2. KAPITEL

Vasiṣṭha:

1 Ich habe dich das alles [nur] gelehrt, um die Natur des Denkens (*manas*) zu bestimmen¹, Rāghava, nicht [aber] aus irgendeinem anderen Grund.

2 Ein Denken (*cetas*), [das] feste Entschlossenheit besitzt, wird zu dem, was [es sich] auf vielfache Weise vergegenwärtigt, wie ein Eisenklumpen durch den unmittelbaren Kontakt mit Feuer zu Feuer² [wird].

3 Die Ansichten vom Werden, Vergehen, Annehmen und Aufgeben³, [die] vom Denken (*citta*) konzipiert werden, [sind] weder real (*satya*) noch unreal (*asatya*) [und haben ihre] Ursache in der Unstetigkeit des Denkens (*manas*).

4 Das Denken (*manas*) dürfte nämlich Wirkursache als Tatsubjekt⁴ sowie [inhärierende als auch nicht inhärierende] Ursache (*kāraṇa*) des Daseins der Welt sein; aufgrund der Tatsache, daß [es selbst] die Formenvielfalt ist, breitet das unreine Denken (*manas*) die [Welt] aus.

5 Denn der Mensch (*puruṣa*) [ist] Denken (*manas*), Rāma; [man] soll das [Denken] auf den heilvollen Weg zwingen. Sämtliche [heilvollen] Ergebnisse (*bhūti*) [sind] in der Welt nämlich ausschließlich durch Beherrschung des [Denkens] zu erzielen.

6 Wie [hätte], wenn der Körper [nur] Körper wäre, der überaus kluge Śukra⁵ eine vielfache Teilung erfahren [können, aus der] viele Körper hervorgegangen [sind]?

7 Deshalb [ist] der Mensch nämlich Denken (*citta*), denn der Körper [ist] ausschließlich Denken (*citta*). Und das, woraus es besteht, erlangt [das Denken] zweifellos.

8 Richte [deine] Aufmerksamkeit inständig auf das, was nicht nichtig [ist], keine Anstrengung [bereitet], ohne Bedingungen [und] ohne Wahn [ist], und du wirst dazu werden.

¹ Wörtl.: „in bezug auf die Bestimmung der Natur des Denkens“. ² Vgl. IV.29,58. ³ S. den Stellenkommentar zu IV.18.18. ⁴ S. dazu den Stellenkommentar. ⁵ Rückverweis auf die Bhārgava-Erzählung (III.127–138), s. dazu den Stellenkommentar zu IV.1.7.

9 Der Körper eilt zum Zustand des Denkens (*manas*) hin, das Denken tritt jedoch nicht den Wandel des Körpers an. Deshalb soll dein Denken hierbei zum Realen (*satya*) hinein, Lieber, [und] anderes, Irreales (*asatya*), fahren lassen.

3. KAPITEL

Rāma:

1 Erhabener, Kenner aller Normen (*dharmā*)¹, in [meinem] Herzen regt sich dieser große Zweifel wie eine wogende Welle im Ozean:

2–3 (2) Was ist das für ein verunreinigtes² Bewußtsein namens „Denken“? Von wo ist es in das von Raum, Zeit usw. nicht Begrenzte geraten, das ausgedehnt, ewig [und] makellos ist

(3) [und] außer dem (*yasmāt*) doch nichts anderes existiert, noch [je] existiert hat [oder] existieren wird? Woher, wie [und] warum [kann es] dafür (*tasya*) den Makel [eines denkobjektbefleckten Bewußtseins] geben?³

Vasiṣṭha:

4 Wohl hast du gesprochen, Rāma, dein Denken (*mati*), [das] der Befreiung teilhaftig [ist], zeigt sich (*jāta*) [als etwas, dessen] ausströmender Saft das Absolute [ist], wie eine Blütenrispe aus [Indras] Nandana[garten, aus der der köstlichste Nektar fließt].⁴

¹ Stehende Wendung als Anrede für Vasiṣṭha; s. dazu den Stellenkommentar. ² S. dazu den Stellenkommentar zu IV.1.8. ³ Alternativübersetzung: „3.2 Welches verunreinigte Bewußtsein, das den Namen „Denken“ (*manas*) [trägt, ist] hier von woher in [diese] von Raum, Zeit usw. nicht begrenzte, [also grenzenlos] ausgedehnte [und] ewige, fehlerlose [Wirklichkeit] gekommen?“ ³ 3.3 Woher, wie [und] warum [kann] etwas (*tasya*, sc. das *brahman*), außer dem (*yasmāt*) doch nichts anderes existiert noch [je] existiert hat [oder] existieren wird, was für einen Makel haben?“ *So im Prinzip auch HANNEDER (2006: 29). Faßt man hingegen die erste Zeile als eine absolute Lokativ-Konstruktion auf, müßte man etwa folgendermaßen übersetzen: „Wenn [diese] von Raum, Zeit usw. nicht begrenzte, [also grenzenlos] ausgedehnte [und] ewige [Wirklichkeit] fehlerlos [ist] – von wo [ist dann] welches verunreinigte Bewußtsein (*saṃvid*) hier namens ‚Denken‘ (*manas*) gekommen?“ Mir erscheint die Konstruktion „*upasthitā* + Lokativ“ zwangloser als ein *locativus absolutus*, bei dem das logische Subjekt („Wirklichkeit“ o.ä.) ergänzt werden muß. ⁴ Das Bahuvrīhi-Kompositum *uttamaniṣṣyandā* als Śleṣa verstanden und entsprechend zweimal übersetzt: Auf *matih* bezogen „[aus dem] das Absolute fließt“, „[dessen] Saft (Bestes, Feinstes) das Absolute [ist]“; auf *mañjarī* bezogen „[deren] ausströmender Saft (Nektar) köstlichst [ist]“. Falls *mokṣabhāginī* ebenfalls doppeldeutig zu verstehen ist, könnte es auf *mañjarī* bezogen vielleicht „herabgefallen“, „[vom Zweig] gelöst, abgebrochen“ oder „ausgestreut“ („des Herabfallens/Sichablösens/Ausstreuens teilhaftig“) bedeuten. Oder könnte *bhāgin* „die knotige Stengelverdickung“ bezeichnen, „an/über der das Abbrechen erfolgt“?

5 Dieses dein Denken (*mati*), [das] ganz mit dem Inhalt der von Anfang bis Ende [reichenden gedanklichen] Reflexion beschäftigt [ist], wird die höchste¹ Stätte erreichen, die von [Göttern wie] Śaṅkara (Śiva) usw. erreicht worden [ist].

6 [Es ist] aber jetzt für dich [noch] nicht die [rechte] Zeit für diese deine Frage, Rāma; [erst] dann, wenn der endgültige philosophische Standpunkt (*siddhānta*) gelehrt wird,² wird diese Frage beantwortet (*ucyate*)³.

7 Wenn die Zeit für [die Darlegung des] endgültigen philosophischen Standpunkt[s gekommen ist], sollst du mich über diesen Zustand [noch einmal] befragen. Dadurch wird dir der endgültige philosophische Standpunkt [so deutlich] werden wie eine Āmalaka[frucht] in der Hand⁴.

8 Wenn die Zeit für die [Darlegung des] endgültigen philosophischen Standpunkt[s gekommen ist], erglänzt diese Beantwortung (*ukti*)⁵ der Frage für dich⁶, denn nur in der Regenzeit [ist] der Schrei des Pfau angemessen, die Stimme der Gans [ist es nur] im Herbst.

9 Das natürliche Blau am Himmel erstrahlt [im Herbst] am Ende der Regenzeit, [ist] aber aus der breiten (*atanu*) [und] mächtigen Wolkendecke in der Regenzeit hervorgegangen.

10 Diese zum Gegenstand gemachte, höchste (*uttama*) [feste] Überzeugung (*nirṇaya*) des Denkens (*manas*) [ist nun thematisch] in Angriff genommen [worden]; vernimm den [Grund], weswegen die Lebewesen geboren werden, Pflichttreuer!

11 So, [wie bisher beschrieben, hat] diese Natur (*prakṛti*) selbst die Beschaffenheit, Denkaktivität des Denkens (*manas*) [zu sein]. Ausnahmslos alle Befreiungssucher [sind davon fest] überzeugt, daß [einzig diese Denkaktivität] Tätigkeit (*karman*) [ist],⁷ Rāma.

12 Höre, wie diese [Denkaktivität]⁸ infolge unterschiedlicher Definitionen eloquenter [Menschen, die in Übereinstimmung] mit den mannig-

¹ Wörtl.: „die Stätte oben“; vgl. MṬ IV ad 21.5: *proccaiḥ padam mokṣākhyam śreṣṭham sthānam*. ² S. dazu den Stellenkommentar zu IV.3.1–9. ³ S. dazu den Stellenkommentar.

⁴ S. dazu den Stellenkommentar zu IV.30.2. ⁵ S. dazu den Stellenkommentar zu IV.3.6.

⁶ Oder: „diese Beantwortung deiner Frage“. ⁷ So jedenfalls nach MṬ IV ad 21.11: *manomananam eva karmeti*. Oder: „so (*iti*) [wie in der ersten Strophenhälfte wird] die Tätigkeit (*karman*) von ausnahmslos allen Befreiungssuchern für gewiß gehalten, Rāma“. ⁸ Oder, nach Bhāskaraṇṭha, die Tätigkeit (*karman*) in Form der Denkaktivität: *tat manomananarūpaṃ karma* (MṬ IV ad 21.12).

20 [Je nachdem], was für eine Prägung (*bhāva*) das Denken (*manas*) infolge beharrlicher [wiederholter] Einübung [als Form] annimmt, [entsteht] in [entsprechender] Weise dessen Tätigkeit genannte Bewegung [und] bildet in [entsprechender] Weise [das Denken] Verzweigungen [in Form von Vorstellungen] aus.

21 Und so bringt [das Denken] eifrig eine Tat, [die] zum Ergebnis dieser [Tat] führt, zustande. Und genau dieses [Denken] wird dann, [nachdem] der Geschmack erfahren wurde, unverzüglich gebunden.

22 [Das Denken] hält die Prägung (*bhāva*), die [es] jeweils [als Form] annimmt, für wirklich. Es entsteht ihm die Gewißheit, daß dieses [jeweils für wirklich Gehaltene], nichts anderes aber, das Heil ist.

23 Denn die Denkindividuen (*manas*), [deren] Prägungen (*bhāva*) verfestigt [sind], streben stets nach den [vier Lebens]zielen Recht (*dharma*), materieller Wohlstand (*artha*), [erfüllte] Geschlechtsliebe (*kāma*) und Befreiung (*mokṣa*), [und] zwar nur gemäß [ihrer] eigenen [inneren] Wahrnehmung (*pratipatti*).

24 Die Denkindividuen (*manas*) der Kāpilas¹ aber [haben] die Ansichten [ihrer] Lehrwerke konzipiert, [nachdem sie] sich die eigene [innere] Wahrnehmung (*pratipatti*) ausreichend angeeignet [und sich darüber] Gewißheit verschafft [haben].

25 [Da ihr] Denken (*cetas*) die Prägung erfahren [hat] (*bhāvita*), daß die Befreiung auf andere Weise jedoch nicht zu erlangen sei, verharren [sie] in den Irrtümern der eigenen Beschränkung, [indem sie ihre] eigene Sichtweise enthüllen.

26–27 (26) [Nachdem] sich die Lehrer des Vedānta durch die aufgekommene (*rūḍha*)² Erkenntnis, daß diese [Welt] das *brahman* [sei], über die mit *śama* und *dama*³ versehene Methode Gewißheit verschafft [und diese gedanklich] konzipiert [haben],

(27) verharren [sie, da ihr] Denken (*cetas*) die Prägung erfahren [hat] (*bhāvita*), daß die Befreiung auf andere Weise jedoch nicht zu erlangen

¹ D. h. der Anhänger der Sāṅkhya-Lehre. ² *rūḍha* i. S. v. „gewachsen, [von alleine] erwachsen, sich eingestellt habend, [von selbst] eingetreten“ verstanden. Die ebenfalls mögliche Bedeutung „herkömmlich/weithin bekannt, geläufig“ scheint weniger gut zum Prozeß des Entstehens philosophischer Denkgebäude zu passen. SLAJE (1994: 289) übersetzt: „durch eine Erkenntnis mit konventioneller Bedeutung“. ³ Vgl. SLAJE 1994: 289, Fn. 340.

sei, in den Irrtümern der eigenen Beschränkung, [indem sie ihre] eigene Sichtweise enthüllen.

28 Die [buddhistischen] Vijñānavādins enthüllen infolge [ihrer] Erkenntnis, [die] die Form [ihres] zutage tretenden eigenen Irrtums [hat, ihre] eigene Sichtweise [und verharren] in [ihren] ganz eigenen Beschränkungsirrtümern.

29 Und andere wie die Ārhatas (Jainas) usw. [haben] aufgrund [ihres] selbst erstrebten Wunsches mannigfache Sichtweisen [ihrer] Lehrwerke mit mannigfachen Verfahren (*samācāra*) konzipiert.

30 Denn die Verfahrensweisen (*rīti*) [sind] verschiedenartig infolge der [jeweils] eigenen, derart ausgebildeten (*itiprauḍha*) Gewißheiten, [die] wie Blasenströme aufgekommen [sind, die] ohne Anlaß in ruhigem Wasser aufgestiegen [sind].

31 Und der eine Herkunftsort (*ākara*) ausnahmslos aller dieser Verfahrensweisen [ist] nämlich das Denken (*manas*), Langarmiger, wie der Ozean [der Herkunftsort] der Edelsteine [ist].

32 Nimba[baum] und Zuckerrohr [sind] nicht bitter bzw. süß, Mond und Feuer [sind nicht] kühl bzw. heiß. Das, was in einer bestimmten Weise vom Denken (*manas*) [wiederholt] eingeübt wurde, [wird] genauso erfahren.

33 [Man] soll sich aber in der Tat um das bemühen, was die natürliche Glückseligkeit [ist]. Das Denken (*manas*) [ist] dahin zu bringen, [daß es] aus ihr gebildet wird. Dadurch wird jene [Glückseligkeit] erlangt.

34 Ein [von seinen Prägungen] unabhängiger¹ [Mann, der sein] Denken (*manas*) als nichtiges, im Tumult (*ḍimba*)² des Daseinskreislaufs befindliches Wahrnehmungsobjekt ganz aufgibt, wird von daraus entstandenen [Affekten wie] Freude und Leid nicht umhergezogen.

35 Vergegenwärtige [dir] nicht ein Wahrnehmungsobjekt, [das] kein Reinigungsmittel [ist, dessen] Form nicht wirklich [ist, das] verblendend [ist], Furcht erregt, bloßer Schein [ist], Ausdehnung³ besitzt [und] eine Fessel [ist], Tadelloser!

¹ Zu *avaśaḥ* und der hier vorausgesetzten grammatischen Konstruktion der Strophe s. den Stellenkommentar. ² Zu *ḍimba* s. den Stellenkommentar. ³ Vgl. MṬ IV ad 3.35: *ābhogi vistārayuktam*.

36 Denn dieses [Wahrnehmungsobjekt¹ ist] diese Trugerscheinung (*māyā*) hier, [ist] dieses Fehlwissen hier, [ist] diese furchtbringende Vergegenwärtigung (*bhāvanā*) hier. Den Zustand des Bewußtseins, aus diesem [Wahrnehmungsobjekt] zu bestehen, kennen die Kundigen als „Tätigkeit“.

37 Begreife, [daß] die einzig auf das Wahrnehmungsobjekt ausgerichtete Aufmerksamkeit des Wahrnehmungssubjekts irreführendes Denken (*manas*) [ist], das falsch [ist] und nur der Täuschung dient wie das Aufbringen von Kalk auf den Boden!

38 Dieser Rauschtrank des Daseinskreislaufs, der erfahren wird als dieses Dasein des eigenen Wesens, ganz in den Wahrnehmungsobjekten aufzugehen (*dr̥ṣyatanmayatā*)², wird von den Klugen als Fehlwissen (*avidyā*) bezeichnet.

39 Leute, [die] von diesem [Fehlwissen] heimgesucht werden, erkennen das Heil nicht, wie [jemand] mit durch grauen Star erblindeten Augen das leuchtende Licht der Sonne [nicht erkennt].

40 Und dieses [Fehlwissen] entsteht aufgrund einer Vorstellung (*sāṅkalpa*) von selbst wie ein Baum am Himmel; [es] verschwindet ganz von selbst allein dadurch, [daß man] keine Vorstellungen [erzeugt].

41–45 (41) [Nachdem] die Vergegenwärtigung [des Fehlwissens] allein dadurch, [daß] keine Vorstellungen [erzeugt werden], vernichtet [worden ist], Kluger, [nachdem] vermittelt aus eigener Klarheit [entstandener], intensiver³ Reflexion

(42) sich der Zustand verfestigt [hat], keinem einzigen Gegenstand [mehr] verhaftet (*asaṃsaṅga*) zu sein, [und nachdem] die auf das Reale (*satya*) [bezogene] Ansicht klar [geworden und] das Irreale (*satya*)⁴ vernichtet [worden ist],

(43) gelangt [man wieder] zu [seinem] Wesenskern, [der] als vorstellungsfreier Geist (*cit*) wesentlich rein [ist], für den [es] weder Unwirkliches noch Wirkliches noch Freude noch auch den Zustand, Leid zu empfinden, [gibt];

¹ Zu dieser Ergänzung s. den Stellenkommentar. ² Zu diesem Bedeutungsansatz s. den Stellenkommentar. ³ Vgl. MṬ IV ad 3.41–43: *vilāsinā vistārayuktena*. ⁴ Nämlich die Wahrnehmungsobjekte; vgl. MṬ IV ad 21.41–43: *asatye asatyabhūte dr̥ṣye*.

(44) [einem Wesenskern], in dessen Innerem allein der Zustand der Ausschließlichkeit [des Geistes] (*kevalībhāva*)¹ erfahren wird ohne schädliche Vergegenwärtigung [und ohne] auf dem Denken (*citta*) und den Sinneskräften² [beruhende] Sichtweisen;

(45) der sogar von [latenten] Prägungen, [die] aus nichts anderem als einem selbst entstanden [sind], befreit [ist] wie der Himmel von endlosen Wolkenreihen.

46 Denn genauso, wie das Vorhandensein einer Schlange [gedanklich konzeptualisiert wird], wenn verkannt wird, [daß es sich um] ein Seil handelt, wird das Gebundensein [an die Prägungen und die Wahrnehmungsobjekte]³ vom tatsächlich gar nicht gebundenen [eigenen] Wesenskern, [der nichts als leerer] Geist-Raum (*cidākāśa*) [ist, gedanklich] konzeptualisiert.

47 Dieselbe Sache, jeweils von einer verschiedenen Gegenkonzeptualisierung konzipiert, nimmt die [entsprechende] Verschiedenheit an wie der Raum [die Verschiedenheit] von Tag und Nacht.

48 Eine solche [Sache], die nicht nichtig [ist], keine Anstrengung [bereitet], ohne Bedingungen [und] ohne Wahn [ist], wird mit der dieser [Sache] jeweils entsprechenden Konzeptualisierung nur zum Vergnügen [gedanklich] konzipiert.

49 So, wie die Furcht [davor], daß in einer ganz leeren Kornkammer ein Löwe sei,⁴ [grundlos ist, ist auch] die Furcht [davor], daß man in einem ganz leeren Körper gefesselt sei, [grundlos].

50 So, wie [man] keinen Löwen findet, wenn [man] in eine leere Kornkammer geschaut hat, findet [man auch] niemanden, [der], schaut [man ihn] an, den Fesseln des Daseinskreislaufs unterworfen [wäre].

51 Dieser Wahn, dies [sei] die Welt und dies [sei] ich, [ist so] entstanden, wie für Knaben in der dunklen Tageshälfte ein gespenstischer Schatten [auftaucht].

52 Infolge der Konzeptualisierungen einer [geistigen] Person werden heilvolles und unheilvolles Werden und Vergehen in einem Augenblick unwirklich [und dann] auch jeweils wieder wirklich.

¹ Zu diesem Begriff s. den Stellenkommentar. ² Oder: „auf den Erkenntniskräften (*cittendriya = buddhīndriya*)? [beruhende] Sichtweisen“? ³ Vgl. z. B. II.2.5cd: *padārthavāsanādārḍhyam bandha ity abhidhīyate*; IV.39.19a: *bandho hi vāsanābandhabh*.

⁴ Zu diesem Bild s. den Stellenkommentar.

53 Die Mutter selbst, von der Prägung (*bhāva*)¹ [in der Form] „Ehefrau“ erfaßt, tut das, [was sie] als Ehefrau zu tun [hat, indem sie ihren Ehemann] umarmt² [und ihm] die Wonne des Liebesgenusses schenkt.

54 Die Geliebte selbst, von der Prägung (*bhāva*) [in der Form] „Mutter“ erfaßt, bringt die Vergegenwärtigung des Liebesrauschs schon ganz und gar in Vergessenheit, [indem sie ihren Geliebten] nicht umarmt.

55 Und [nachdem] der Kenner [der Wirklichkeit] die Menge an Gegenständen, [die] das der [jeweiligen] Prägung (*bhāva*) gemäße Ergebnis bewirkt, betrachtet hat, hebt [er] hier [in der Welt] unter [diesen] Gegenständen keine einzelne Form hervor.

56 Das, was sich das Denken (*cetas*) mittels einer verfestigten Vergegenwärtigung in einer bestimmten Weise hinreichend vergegenwärtigt, wird [es] als Ergebnis dieser [Vergegenwärtigung] in einer dementsprechenden Form in der entsprechenden Zeit³ erfahren.

57 Weder existiert das, was nicht wirklich [ist], noch existiert das, was nicht unwahr [ist]; das, wovon jemand in einer bestimmten Weise überzeugt [ist], wird von ihm in der [entsprechenden] Weise wahrgenommen.

58 Das Denken (*manas*), das sich einen Elefanten, [der nichts als leerer] Raum [ist], vergegenwärtigt [hat], folgt, indem [es] zu einem Elefanten, [der nichts als leerer] Raum [ist, geworden] ist, einer im [leeren] Raum befindlichen Waldelefantenkuh, [die nichts als leerer] Raum [ist].⁴

¹ Skt. *bhāva* in den Strophen 53–55 als Synonym für *vāsanā* verstanden, was durch den engeren Kontext nahegelegt wird. Zu *bhāvagr̥hīta* s. den Stellenkommentar. ² Wörtl. „am Hals hängt“; s. dazu den Stellenkommentar. ³ Vgl. MṬ IV ad 2 I. 56: *tāvatkālam tasmin samaye*. ⁴ In der obigen Übersetzung wurde das Verhältnis des Kompositumsgliedes *ākāśa*^o bzw. *vyoma*^o zu seinem jeweiligen Hinterglied im Sinne eines Rūpaka-Karmadhāraya aufgefaßt. Vgl. III. 3. 11: *vyomatanuḥ* („[dessen] Leib leerer Raum [ist]“); IV. 13. 41: *vyomavapuṣas* (MṬ IV ad 3 I. 41: *atyantaśuddhatvād vyomasvarūpasya*). Abweichende Interpretationen sind denkbar, z. B. als Upamita-samāsa: „Raum wie ein Elefant“, „Raum als Elefant“; oder als Saptamī-Tatpuruṣa: „Elefant im Raum“. – Der „Wald am Himmel“ (vgl. *vyomakānana* III. 11. 2 bzw. *vana* III. 11. 3–4) ist sonst ein Bild für etwas, das es nicht gibt (wie z. B. auch *vandhyāputra* „Sohn einer Unfruchtbaren“, ebenfalls III. 11. 3–4). Das Kompositum *vyomakānanamātāṅgīm* könnte für sich betrachtet also „eine Elefantenkuh in einem Wald am Himmel“ bedeuten, was aber schwerlich mit dem dann überflüssigen Attribut *vyomasthān* zu vereinbaren wäre. Deshalb ist anzunehmen, daß hier von einer *kānanamātāṅgi*, also von einer wilden Elefantenkuh (vgl. *vanagaja* usw.), die Rede ist.