WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE
HEFT 15

DHARMOTTARAS PARALOKASIDDHI

NACHWEIS DER WIEDERGEBURT

ZUGLEICH EINE
WIDERLEGUNG MATERIALISTISCHER THESEN ZUR
NATUR DER GEISTIGKEIT

DER TIBETISCHE TEXT
KRITISCH HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

ERNST STEINKELLNER

ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN UNIVERSITÄT WIEN
WIEN 1986

WSTB 15

WIENER STUDIEN
ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST STEINKELLNER

HEFT 15

WIEN 1986

ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN
UNIVERSITÄT WIEN

DHARMOTTARAS PARALOKASIDDHI

NACHWEIS DER WIEDERGEBURT

ZUGLEICH EINE
WIDERLEGUNG MATERIALISTISCHER THESEN ZUR
NATUR DER GEISTIGKEIT

DER TIBETISCHE TEXT
KRITISCH HERAUSGEGEBEN UND ÜBERSETZT

VON

ERNST STEINKELLNER

WIEN 1986

ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN
UNIVERSITÄT WIEN

Manuskript: Monika Pemwieser
Korrektur: Helmut Krasser, Helmut Tauscher

Preis: OS 80,-

zu beziehen von:

Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien
Maria Theresien-Straße 3/4/26
A - 1090 Wien
Austria

Inhalt

Einleitung

1. Einführung 7
2. Zum Text 12
3. Zur Übersetzung 14

Abkürzungen und Literatur 17

Text 23

Übersetzung 35

Inhaltsanalyse 53

Register 55

EINLEITUNG

1. EINFÜHRUNG

Die Paralokasiddhi des Dharmottara (ca.750-810 n.Chr.)[1] trägt in Form einer Widerlegung materialistischer Thesen einen Beweis für die buddhistische Lehre von der über Geburt und Tod hinausreichenden Existenz der Geistigkeit, des Erkennens, vor. Die vorliegende Arbeit hat den Zweck, den Text dieser einzigen erhaltenen selbständigen Abhandlung des Themas aus der Tradition der erkenntnistheoretisch-logischen Schule des Buddhismus[2] in kritischer Bearbeitung vorzulegen und durch eine diese begründende Übersetzung zu erschließen.

Dharmottara verfaßt seinen polemischen Beweistraktat im Kontext der alten Auseinandersetzung mit den Thesen, die aus Kreisen des klassischen indischen Materialismus gegen die buddhistische Lehre vom Bewußtseinsstrom (*cittasantāna*) vorgetragen werden, der sich im Kreislauf der Existenzen von Dasein zu Dasein fortsetzt und so ohne Unterbrechung "andere Welten" (*paraloka*) begründet.

Innerhalb der erkenntnistheoretisch-logischen Schule[3] ist es Dharmakīrti (ca.600-660 n.Chr.), der mit seiner Widerlegung der materialisti-

---

[1] Bei den Datierungsansätzen folge ich hier FRAUWALLNER 1961.

[2] Für einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Themas und der Auseinandersetzung mit den Vertretern des indischen Materialismus vgl. STEINKELLNER 1984: 86ff.; die unter dem Titel *paralokasiddhi* bekannten Texte werden in STEINKELLNER 1986 betrachtet.

[3] Eine Zusammenstellung der einschlägigen Quellen aus dieser Tradition bietet NAMAI 1981.

schen Lehren im zweiten Kapitel (*pramāṇasiddhi*) des Pramāṇavārttika (PV II vv.34-119) den ersten und für die Folgezeit maßgeblichen Beweis vorlegt. Dann folgen, nach unserer Kenntnis der Quellen, bereits die unmittelbaren Vorgänger Dharmottaras mit entsprechenden Arbeiten: Śāntarakṣita (ca.725-788 n.Chr.) mit dem Lokāyataparīkṣā-Kapitel seines Tattvasaṅgraha (TS^2 1856-1963), sein Schüler Kamalaśīla (ca.740-795), der nicht nur dieses Werk kommentiert, sondern auch einen langen selbständigen Exkurs beisteuert (TSP^2 639,25 - 649,17), und Śubhagupta (ca.720-780), der Lehrer Dharmottaras,[4] der ebenfalls eine Paralokasiddhi verfaßt haben dürfte.[5] Prajñākaragupta schließlich, dessen Kommentar zu Dharmakīrtis Darstellung über deren Erklärung hinaus, reichhaltige Diskussionen enthält, ist vermutlich als Zeitgenosse Dharmottāras anzusehen, doch habe ich bisher keinen Anhaltspunkt dafür gefunden, die Beziehung zwischen den beiden genauer bestimmen zu können.

Die Geschichte der Argumentation des Lokāyata, der systematischen Tradition des Materialismus, gegen die Begriffe von einer Seele, einem Bewußtseinsstrom und einem über das gegenwärtige Leben hinausreichenden Dasein ist bisher nicht geschrieben.[6] Aber auch die Entwicklung der eigenen Lehre von der Natur der Geistigkeit durch die Lokāyata-Denker ist somit noch nicht dargestellt worden. M. NAMAI hat eine Zusammenstellung der einschlägigen Materialien veröffentlicht,[7] aus denen deutlich hervorgeht, daß hier mit verschiedenen Entwicklungsstufen gerechnet werden muß.

---

[4] Vgl. FRAUWALLNER 1957: 101f. und 1961: 147.

[5] Vgl. STEINKELLNER 1986: 178ff.

[6] Zu den wesentlichen Grundsätzen vgl. FRAUWALLNER 1956: 302ff.

[7] NAMAI 1976: 52-57, 62-69 und 69-73.

Professor FRAUWALLNER hat im Zusammenhang mit der Abfassung des zweiten Bandes seiner Geschichte der indischen Philosophie, der 1956 veröffentlicht wurde, an einer leider nicht abgeschlossenen Darstellung des Lokāyata-Systems und seiner geschichtlichen Entwicklung gearbeitet, Berichte und Fragmente gesammelt, die überlieferten Lehren systematisch geordnet und einen zusammenfassenden Überblick verfaßt.[8] Dabei ist es für unseren Zusammenhang wichtig, daß FRAUWALLNER in diesen Materialien erstmals eine Entwicklung in der Lehre des Lokāyata-Systems von der Natur des Erkennens festgestellt hat.

In seinem wissenschaftlichen Nachlaß, der am Institut für Tibetologie und Buddhismuskunde der Universität Wien aufbewahrt wird, findet sich ein auf den von FRAUWALLNER gesammelten Berichten und Fragmenten beruhender systematischer Überblick über die Lehren der Lokāyata-Tradition [D/IV/1-14]. Im Abschnitt "Prinzipienlehre und Weltbild" [D/IV/4-14] unterscheidet FRAUWALLNER im wesentlichen zwei Entwicklungsstufen, eine "ältere Lehre" [D/IV/4-12] und eine "jüngere Lehre" [D/IV/13-14]. Dabei kann er vor allem für die "spätere Seelenlehre" der Cārvākas nicht nur die Ausbildung einer eigenen Auffassung von der Natur der Geistigkeit feststellen, die sich aus der Polemik entwickelt hat und die von der der älteren Lehrschicht klar unterschieden ist, sondern auch eine Spur für die Weiterentwicklung auch dieser späteren Lehre finden.

Ich zitiere im folgenden die für unseren Zusammenhang bedeutsamen Angaben FRAUWALLNERs. Wesentliches Charakteristikum der "jüngeren Lehre" ist nach FRAUWALLNER die Aufstellung weiterer, von den vier Elementen

---

[8] Als Grundlage der geplanten Publikation waren die Edition und Interpretation der Fragmente und Referate gedacht. Dieser wesentliche Teil der Arbeit liegt jedoch nur in wenigen ausgearbeiteten Stücken vor, sodaß eine Veröffentlichung des Materials in der vorliegenden Form nicht sinnvoll erscheint.

verschiedener Prinzipien, z.B. des Äthers oder des Nichtseins. Zur Seelenlehre sagt er:

" 2. Die Entwicklung der Seelenlehre führte dazu (vgl. § 20), die Geistigkeit als eigene Wesenheit anzusetzen; was mindestens Udbhaṭaḥ auch auf *sukham*, *duḥkham*, *icchā*, *dveṣaḥ*, *prayatnaḥ* und *saṃskāraḥ* ausdehnte: SVR 1087, 1-4; SVR 1075,20f." und: " § 20. Spätere Seelenlehre: Von jüngeren Vertretern der Schule (*suśikṣitāḥ*) wurde eine vergängliche Seele angenommen, die so lange besteht wie der Körper: NM II 39,15-24 (-41,7); SVR 1078,25-1079,8 (-1080, 11). Der Grund für diese Annahme war die Einheit des Persönlichkeitsbewußtseins, welche sich aus der Verknüpfung der einzelnen Erlebnisse durch die Erinnerung (*anusaṃdhānam*) ergibt: NM II 39,16; SVR 1078,25f.; vgl. 1079,2ff. Man sprach wohl nicht ausdrücklich von einer Seele, sondern von einer mächtigen Entfaltung der Geistigkeit (*mahācidvivartaḥ*, *caitanyamātravivartaḥ*), welche eine eigene Wesenheit darstellt; diese umfaßt alle früheren und späteren seelischen Vorgänge, die wenigstens bei Udbhaṭaḥ ebenfalls als eigene Wesenheiten gedacht sind, und bildet ihren Träger: SVR 1078,25 - 1079,8. Hierauf bezieht sich wohl die Lehre, daß der Körper nur beim ersten Geistigkeitsmoment materielle Ursache (*upādānakāraṇam*), bei den folgenden dagegen bloß mitwirkende Ursache (*sahakārikāraṇam*) ist: TSP[1] 529,20-530,25 = TSP[2] 645,13-646,25 (gegenteilige Anschauung TSP[1] 536,7f. = TSP[2] 653,12f. vorausgesetzt); eine interessante Weiterbildung stellt die Lehre dar, daß die materielle Ursache der Geistigkeit eines Men-

schen die Geistigkeit seiner Eltern ist: NAṬ 8a2f.; vgl. TBV 71,14-16." [9]

In Anschluß an diese Differenzierungen FRAUWALLNERs und unter Berücksichtigung weiterer Materialien und Überlegungen [10] lassen sich nun für die materialistische Lehre von der Natur des Erkennens folgende für Dharmottara vorauszusetzende Entwicklungsstufen unterscheiden:

1. Ältere Lehre (z.B. in den Sūtren des Bṛhaspati, Kambalāśvatara, Purandara): Das Erkennen entsteht aus den vier Elementen (*mahābhūta*).

2. Jüngere Lehre:

   erste Entwicklungsstufe (z.B. bei Udbhaṭa und den suśikṣitāḥ Cārvākāḥ des Jayantabhaṭṭa): Das Erkennen ist eine vom Körper verschiedene Wesenheit (*tattvāntara*), die sich aus dem Körper entfaltet (*vivarta*). Der Körper ist dabei materielle Ursache (*upādāna*) der ersten Phase des Erkennens; danach besteht das Erkennen als Kontinuum auf Grund der jeweils vorhergehenden gleichartigen Phase des Erkennens weiter bis zum Tode, wobei der Körper nur mehr als mitwirkende Ursache (*sahakārin*) fungiert. [11]

   zweite Entwicklungsstufe (z.B. mit der 5.Alternative von TS^2 1892ab zuerst belegt): Das Erkennen ist eine vom Körper verschiedene Wesenheit, entsteht aber auch in der ersten Phase nicht aus dem Körper, sondern aus dem Erkennen eines anderen Kontinuums (*santānāntara*), nämlich dem Erkennen der Eltern oder, vielleicht modifiziert, der Mutter.

---

[9] E. FRAUWALLNER: Wissenschaftlicher Nachlaß, D/IV/13-14. Die Stellenangaben sind redigiert.

[10] Vgl. vor allem die Anmerkungen 4, 6 und 28 zur Übersetzung.

[11] Durch den in PV II 113a-c vorliegenden Einwand ist diese Form der Lehre schon für Dharmakīrti als beka..... vorauszusetzen. Vgl. dazu auch PVBh 103, 11ff.

Dharmottara beginnt sein Werk, indem er unter Bezug auf einen Vertreter dieser letzten Entwicklungsstufe der "jüngeren Lehre" einen einleitenden Abschnitt mit der gegnerischen Position vorträgt (1,4-18). Die Widerlegung gliedert er in zwei Teile. Zunächst untersucht er die im ersten Abschnitt gar nicht vorgetragene "ältere Lehre" der Lokāyata-Tradition (1,19 - 3,3). Sodann untersucht er die Auffassung der "jüngeren Lehre", und zwar in ihrer ersten Entwicklungsstufe (3,4 - 8,7), und entwickelt in diesem Abschnitt auch seine eigene Beweisführung. Schließlich widerlegt er ganz kurz auch noch die zweite Entwicklungsstufe dieser Lehre (8,8-22).

2. ZUM TEXT

Die Paralokasiddhi wurde nach den Angaben des Tanjur-Kolophons von dem kaśmīrischen Paṇḍit Bhavyarāja und dem tibetischen Lotsāva Pa tshab Ñi ma grags übersetzt. Im Kolophon werden ferner noch der Ort der Arbeit, das Kloster Ratnaraśmi in Anupamamahāpura,[12] d.i. Śrīnagar, und die Zeit genannt, nämlich die Lebenszeit (*sku riṅ*) des Königs von Kaśmīr Śrī Harṣadeva (Hariśadeva im Text). Der in Frage kommende König dürfte Harṣa aus der ersten Lohara-Dynastie sein, der für die Regierungszeit mit 1089-1101 n.Chr. anzusetzen ist.[13] Bhavyarāja, der vor allem mit Blo ldan śes rab (*1059 n.Chr.) gearbeitet hat, wird grob für die zweite Hälfte des 11.Jahrhunderts angenommen,[14] und (s)Pa tshab Ñi ma grags ist

---

[12] Vgl. NAUDOU 1968: 169f.

[13] Nach NAUDOU 1968: 25, 166f., 168 Anm.1.

[14] NAUDOU 1968: 183f.

1055 n. Chr. geboren [15] und hat sich "in seiner Jugend für 23 Jahre" in Kaśmīr aufgehalten. [16] Als Zeit für die Übersetzung der Paralokasiddhi kommen daher die letzten beiden Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts in Betracht.

Sowohl von Bu ston [17] als auch von FRAUWALLNER [18] wird - von letzterem allerdings nur mit Fragezeichen - die im Katalog von lHan dkar unter Nr. 715 genannte Übersetzung einer Paralokasiddhi ('Jig rten pha rol grub pa) als die der Paralokasiddhi des Dharmottara identifiziert. Daß die Annahme einer durch eine solche Nennung im Katalog von lHan dkar schon für den Anfang des 9. Jahrhunderts belegten ersten Übersetzung des Textes ins Tibetische nicht zu halten ist, habe ich anderenorts gezeigt. [19] Bei der im lHan dkar-Katalog genannten Übersetzung dürfte es sich vielmehr um den gleichnamigen Text des Śubhagupta handeln. Außerdem wäre, selbst wenn die Identifizierung Bu stons stimmen sollte, diese "erste Übersetzung" verloren gegangen.

Für die Erstellung der vorliegenden Textausgabe wurden die folgenden vier Ausgaben des Tanjur verwendet:

1. Ausgabe von Derge (D), Exemplar der Universität Tōkyō (Faculty of Letters): Nr. 4251; Źe ff.246b1-249b1.
2. Ausgabe von Cone (C), Microfiche Edition, The Institute for Advanced Studies of World Religions, New York: Vol.111 = Źe ff.240a3-243a4.

---

[15] NAUDOU 1968: 172f.

[16] BA I 341f.

[17] Vgl. Nr. 1042 in NISHIOKA 1980-1983.

[18] FRAUWALLNER 1957: 99f.

[19] STEINKELLNER 1986: 178.

3. Ausgabe von Narthang (N), Exemplar der Staatsbibliothek Berlin: Nr. 3741; Ze ff.266a7-270a4.
4. Ausgabe von Peking (P), ed. D.T. SUZUKI, Tōkyō - Kyōto 1955-1961: Nr. 5749; Ze ff.264a8-267b7.

Bei orthographischen Varianten vom Typus *ltos* : *bltos*, *gcig* : *cig* usw. habe ich die Lesart von Derge gewählt. Nicht in den Apparat aufgenommen sind Varianten vom Typus *med do* : *medo* usw.; bei denen vom Typus *pa* : *ba* habe ich die jeweils "richtige" Form gewählt, aber nicht gegen alle vier Versionen geändert.

Emendationen des Textes sind besonders gekennzeichnet durch Ergänzungsklammern <...>, Tilgungsklammern [...] oder durch Unterstreichung des verbesserten Wortes.

3. ZUR ÜBERSETZUNG

Unter dem Titel "Paralokasiddhi" hat G.N.ROERICH bereits in den vierziger Jahren eine englische Übersetzung des Textes nach der Version von Derge vorgelegt.[20] Eine Ausgabe des Textes selbst scheint er nicht geplant zu haben. ROERICHs Übersetzung ist ein wertvoller Anfang in der Erschließung des oft recht schwierigen Textes gewesen. Ihr Wert ist jedoch beeinträchtigt durch das Fehlen einer begründeten Auseinandersetzung mit dem Text, obwohl an verschiedenen Stellen Änderungen offensichtlich durchgeführt wurden, sowie durch Flüchtigkeiten und Mißverständnisse. Gelegentlich ist sie auch, wenigstens für mich, unverständ-

---

[20] *Indian Culture* 15, 1948 - 1949, 213-222 (Nachdruck in: G.N. RERICH, *Izbrannye Trudy*. Moskva 1967, 235-240).

lich. Vor allem aber erlaubt natürlich die heute gegenüber der Zeit von ROERICHs Arbeit wesentlich vermehrte und vertiefte Kenntnis von weiteren Quellen aus dem philosophiegeschichtlichen Kontext auch für diesen Text eine sinngemäßere Interpretation.

Vor kurzem hat schließlich auch NAMAI MAMORU in seinem Überblick Dharmottaras Werk kurz vorgestellt und den Anfang (1, 4-15) ins Japanische übersetzt.[21]

Unter diesen Umständen erschien es mir nicht überflüssig, der kritischen Ausgabe des Textes, die der eigentliche Zweck meiner Arbeit ist, auch eine neue Übersetzung beizugeben, die nicht nur der Begründung der Textausgabe dienen soll, sondern auch, wie ich hoffe, einen Fortschritt in der inhaltlichen Erschließung des Textes bedeutet.

Da es kaum Materialien in Form von Zitaten oder Parallelstellen in der in Sanskrit erhaltenen Literatur der Schule gibt, die die Terminologie des Sanskrit-Originals überliefern würden, sind fast alle zur Erklärung der Übersetzung beigegebenen Sanskrit-Wörter als hypothetisch und als bloße Hinweise auf meine Deutung zu betrachten. Ich habe daher von einer Sternchen-Kennzeichnung dieser Ansätze absehen können. Der Zusatz "o.ä.", d.i. "oder ähnlich", findet sich dort, wo ein tibetisches Wort üblicherweise mehrere Sanskrit-Wörter vertritt, die in Frage kommen könnten. Bei größerer Unsicherheit des Identifizierungsversuches gebe ich ein Fragezeichen.

Der tibetische Text ist mit einer eigenen Seitenzählung in Klammern versehen. Textverweise beziehen sich auf diese Zählung.

---

[21] Vgl. NAMAI 1981: 76f.

Im Sommersemester 1985 habe ich den Text in einem Seminar mit Schülern und Kollegen gelesen. Teilgenommen haben dabei Prof. Kajiyama Yūichi (Universität Kyōto), Prof. Tani Tadashi (Kōchi Technical College), Dr. János Szerb, Felix Haller und Helmut Krasser. Ihnen allen habe ich für wertvolle Fragen, Kritik und Anregungen zu danken. Herrn Kollegen Watanabe Shigeaki (Tōkyō) gilt mein Dank für die Beschaffung der Derge - Ausgabe des Textes. Frau Monika Pemwieser danke ich herzlich für die Gestaltung der Druckvorlage und den Herren Dr. Helmut Tauscher und Helmut Krasser für die Hilfe bei der Korrektur.

* *

*

ABKÜRZUNGEN UND LITERATUR

1. PRIMÄRLITERATUR

ĀP Ālambanaparīkṣā (Dignāga): s. FRAUWALLNER 1930

ĀPV Ālambanaparīkṣāvṛtti (Dignāga): s. ĀP

KṣBhS Kṣaṇabhaṅgasiddhi (Dharmottara): s. FRAUWALLNER 1935

C Ausgabe von Cone

CS Carakasaṃhitā: The Charakasaṃhitā of Agniveśa, revised by Charaka and Dṛidhabala. With the Āyurveda-Dīpikā commentary of Chakrapāṇidatta. Ed. by VAIDYA JĀDAVAJĪ TRIKAMJI. New Delhi 1981.

Jātakamālā: *The Jātaka-Mala. Stories of Buddha's Former Incarnations Otherwise Entitled Bodhisattva-Avadāna-Mālā by Ārya-Çūra*. Ed. by HENDRIK KERN. Cambridge, Massachusetts 1943.

TUS *Tattvopaplavasiṃha of Jayarāśi Bhaṭṭa*. Ed. by S. SANGHAVI and R.C. Parikh. Baroda 1940.

TBV Tattvabodhavidhāyinī: *Ācārya-śrī-Siddhasena-Divākarapraṇītaṃ Saṃmatitarkaprakaraṇam . . . Śrīmad - Abhayadevasūrinirmitayā Tattvabodhavidhāyinyā vyākhyayā vibhūṣitam*. Ed. S. SAṄGHAVĪ and B. DOŚĪ. 5 Bde, Ahmedabad 1924-1931.

TS[2] Tattvasaṅgraha: *Ācārya-śrī-Śāntarakṣita-viracitaḥ Tattvasaṅgrahaḥ śrī-Kamalaśīla-kṛta-Pañjikopetaḥ*. Ed. DVĀRIKĀDĀSA ŚĀSTRĪ. 2 Bde, Vārāṇasī 1968.

TSP[1] Tattvasaṅgrahapañjikā: Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Ed. E. KRISHNAMACHARYA. 2 Bde, Baroda 1926.

TSP^2 Tattvasaṅgrahapañjikā: s. TS^2

D Ausgabe von Derge.

DhPr Dharmottarapradīpa: *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa. Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu.* Dec. and ed. D. MALVANIA. Patna 1955.

N Ausgabe von Narthang.

NAṬ Nandyadhyayanaṭīkā (Malayagiri): *Śrīman-Malayagiri-ācārya-praṇīta - vṛtti - yutaṃ . . . Devavācaka-kṣamāśramaṇa-nirmitaṃ śrīman-Nandīsūtram.* Ed. VEṆĪCAṂDA SŪRACAṂDA. Bombay 1924.

NB Nyāyabindu (Dharmakīrti): s. DhPr.

NM Nyāyamañjarī: *The Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa.* Ed. S.N. Śukla. Benares City 1936.

P Ausgabe von Peking.

PV Pramāṇavārttika (Dharmakīrti): *Pramāṇavarttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan).* Ed. YŪSHO MIYASAKA. *Acta Indologica 2,* 1971-72, 1-206.

PVin IIa Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti): s. STEINKELLNER 1979.

PVBh *Pramāṇavārtikabhāshyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta. Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārtikam.* Ed. R. SĀṄKṚTYĀYANA. Patna 1953.

BA *The Blue Annals*: s. ROERICH 1949.

VśV Viṃśatikā - Vṛtti (Vasubandhu): *Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Viṁśatikā (La Vingtaine) acc. d'une explication en prose et Triṁśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati.* Ed. SYLVAIN LÉVI. Paris 1925.

Siddhi *Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan-tsang.* Traduite et annotée par LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN. Paris 1928-29.

SVR Syādvādaratnākara: *Śrīmad-Vādidevasūri-viracitaḥ Pramāṇanayatattvālokālaṅkāraḥ tadvyākhyā ca Syādvādaratnākaraḥ*. Ed. L. MOTĪLĀL. 5 Bde, Poona 1926-1930.

HB *Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teil I: Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text*. Ed. E.STEINKELLNER. Wien 1967.

HB II s. STEINKELLNER 1967

2. SEKUNDÄRLITERATUR

FRAUWALLNER 1930 E.FRAUWALLNER, Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen. *WZKM* 37, 174-194.

FRAUWALLNER 1935 E.FRAUWALLNER, Dharmottaras Kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ. Text und Übersetzung. *WZKM* 42, 217-258.

FRAUWALLNER 1956 ERICH FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*. II.Band. Salzburg.

FRAUWALLNER 1957 ERICH FRAUWALLNER, Zu den buddhistischen Texten in der Zeit Khri-Sron-Lde-Btsan's. *WZKS* 1, 95-103.

FRAUWALLNER 1961 ERICH FRAUWALLNER, Landmarks in the History of Indian Logic. *WZKS* 5, 125-148.

NAMAI 1976 NAMAI MAMORU, Kōki Bukkyōto ni yoru Bārhaspatya hihan (I) - Bārhaspatya shisō no gaikan [Kritik der Bārhaspatya nach den späteren Buddhisten I: Überblick über das Denken der Bārhaspatya]. *Indological Review* 2, 33-74.

NAMAI 1981 NAMAI MAMORU, Kōki Bukkyōto ni yoru Bārhaspatya hihan (II) - rinne no ronshō o megutte (1) [Kritik der Bārhaspatya nach den späteren Buddhisten II: Über den Beweis der Seelenwanderung 1]. *Indological*

Review 3, 59-78.

NAUDOU 1968 JEAN NAUDOU, *Les Bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age*. Paris.

NISHIOKA 1980-1983 NISHIOKA SOSHŪ, "Buton Bukkyō-shi" mokuroku-bu sakuin [Index des Katalog-Abschnittes von Bu stons "Geschichte des Buddhismus"]. I (1980), II (1981), III (1983). *Tōkyō-Daigaku-Bungakubu Bunka-kōryū Kenkyū-shisetsu Kenkyū-Kiyō* 4,61-92; 5, 43-94; 6, 47-201.

ROERICH 1948-1949 G.N.ROERICH, Paralokasiddhi. *Indian Culture* 15, 213-222 [Nachdruck: *Izbrannye Trudy*. Moskva 1967, 235-240].

ROERICH 1949 GEORGE N. ROERICH, *The Blue Annals*. 2 Bde, Calcutta.

SCHMITHAUSEN 1967 LAMBERT SCHMITHAUSEN, Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā. *WZKS* 11, 109-136.

STEINKELLNER 1967 ERNST STEINKELLNER, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teil II: Übersetzung und Anmerkungen*. Wien.

STEINKELLNER 1979 ERNST STEINKELLNER, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil II: Übersetzung und Anmerkungen*. Wien.

STEINKELLNER 1984 ERNST STEINKELLNER, Anmerkungen zu einer buddhistischen Texttradition: Paralokasiddhi. *Anzeiger d. phil.-hist. Klasse d. ÖAdW*, 121.Jg., 79-94.

STEINKELLNER 1986 ERNST STEINKELLNER, Paralokasiddhi-texts. *Festschrift für Prof. Kumoi Shōzen*, Kyōto (in Druck).

TEXT

rgya gar skad du | pā ra lo ka si ddhi | N 266a7 P 264a8
bod skad du | 'jig rten pha rol grub pa | D 246b1 C 240a3

'jam dpal [N]gźon nur gyur pa la [P]phyag 'tshal lo || N 266b P 264b

kha cig ni skye ba'i sṅa rol 'chi ba'i 'og rol tu rnam par
śes pa rgyun rnam par ma chad pa'i mtshan ñid can 'jig rten pha
rol tu smra'o ||

des ni yaṅ dag par smras pa ma yin te | 'di ltar tha mi dad
par ma [2]dmigs pa'i raṅ bźin ma yin pa lus kyi 'byuṅ ba chen po 2
dag las tha dad par gyur pa'i rnam par śes pa ni cuṅ zad kyaṅ
mṅon sum ma yin no || thog ma daṅ tha ma dmigs bźin pa'i lus de
dag las bsam pa tha mi dad [3]pa yin na yaṅ rnam par ma chad 3
pa'am | mtha' myoṅ ba med pa'i rgyun gnas par ji ltar 'gyur |
tha dad pa yin na yaṅ rnam par śes pa ni daṅ po 'byuṅ ba chen
po bźi las skye ba thob nas phyis rnam śes sṅa ma'i bdag ñid
kyi [4]rgyud dus cuṅ zad cig rjes su 'jug par 'gyur ro || 4

yaṅ na thams cad kyi tshe rnam par śes pa skye ba'i sgo
rnam par rig pa yin du chug pa de lta na yaṅ ma'i blo las bu'i
śes pa rab tu skye ba'i phyir 'jig rten pha rol ma grub po ||

[5]'di'i lan brjod par bya ste | re źig 'jig rten pha rol 5
bsal ba'i źen pas rnam par śes pa ni 'byuṅ ba chen po bźi
tshogs pa'i bdag ñid can gyi lus las tha dad du gyur pa med do

---

Vor dem Titel 'jig rten pha rol grub pa chos mchog gi mdzad pa bźugs so || *NP*
4 skye ba'i *NPC* : skye pha'i *D* rol tu *NP* : rol du *DC* 5 ma chad *verbessert (vgl. Anm. 3)* : 'chad *NPDC* 6 rol tu *NP* : rol du *DC* 14 bźi *PDC* : gźi *N* 15 rgyud *PDC* : rgyur *N* 16 *besser* rnam par śes pa'i ? 17 ma'i *PDC* : mi'i *N* 18 ma *NP* : du ma DC 19 'jig *NPD* : 'jin *C*

6 źes thog mar gaṅ smra ba de ni mi rigs te | gaṅ [6]gi phyir khyod
C 240b [C]la grub pa'i dbaṅ po'i rnam par śes pa ñid bde ba daṅ sdug
bsṅal la sogs pa'i rnam pa tha dad pa daṅ rjes su 'brel pa ni
ma yin la | phyi rol gyi gzugs la sogs pa'i dṅos po'i gsal ba
7 dag kyaṅ sim pa daṅ | [7]sim pa ma yin pa la sogs pa'i rnam par 5
dbye ba daṅ ldan par ñams su myoṅ ba ma yin te | gaṅ gi phyir
ñams su myoṅ ba skye ba'i rten can gyi źen pa ñams su myoṅ ṅo
sñam du spyod yul du byed pa'i ṅo bo gaṅ yin pa de ñid 'dir
8 N 267a [8N]ñams su myoṅ ba'i rjes su myoṅ bas grub pa yin la | snaṅ bźin
D 247a pa'i gzugs la sogs pa dag bde ba la sogs pa'i [D]bdag ñid du ma 10
ṅes pa'i phyir sim pa daṅ sim pa ma yin pa'i rig pa ni gzugs
P 265a la sogs pa ñams su myoṅ [P]ba'i tshe de dag las tha dad pa yin
no || gaṅ źig gzuṅ ba las tha dad pa'i sim pa la sogs pa'i rnam
pa myoṅ pa gaṅ yin pa de ñid ñams su myoṅ ba'i rjes su 'braṅ
2 pa'i śes pas 'dzin pa'i dṅos [2]po ñid du ṅes te | de'i phyir de 15
ñid 'dzin pa yin no || des na rnam par śes pa ni ji ltar snaṅ
bźin pa'i gzugs la sogs pa las tha dad pa de bźin du 'dzin pa
ñid du gyur pa yaṅ lus las tha dad pa ñid do ||
3 [3]'di ltar dbaṅ po la brten pa'i śes pa lag mthil 'dzin pa'i
khyad par can skyes pa na yaṅ 'jig rten pa rnams lag mthil gyi 20
ṅo bo bde ba 'am | sdug bsṅal gyi ṅo bor ṅes pa ni ma yin gyi
4 'on kyaṅ bzlog pa'i [4]bdag ñid can kho na yin no || de'i phyir
lag mthil rig pa'i dus su lag mthil la sogs pa dag las tha dad
pa'i sim pa daṅ sim pa ma yin par myoṅ ba'i ṅes pa gaṅ yin pa'i
5 rnam par śes pa de ni de dag las tha [5]dad par ñams su myoṅ bas 25

---

1 smra ba de *PDC* : smra ga *N* 3 bsṅal *DC* : bsṅal ba *NP* 7 gyi *NDC* : gyis *P* 9 yin la *DC* : yin na *NP* 13 gzuṅ *NP* : bzuṅ *DC* 14 ñams *NPD* : dams *C* 'braṅ *DC* : 'braṅs *NP* 17 gzugs *NPD* : bzugs *C* 21 yin gyi *DC* : yin gyis *NP*

grub po || des na lus blo ñid yin pa'am chaṅ gi nus pa bźin du
sems pa can 'byuṅ ba rnams kyis yin no źes smras pa la gnod par
byed pa ni mṅon sum gyis grub pa yin no ||

[6]yaṅ ji ltar du ba 'phyur ba'i skad cig daṅ po me las skye 6
ba thob la | skad cig gźan daṅ gźan ni raṅ gi rgyun kho na las
skyes pa thob pa ltar daṅ po 'byuṅ ba chen po dag las śes pa'i
ṅo bo thob pa ni phyis yaṅ raṅ gi rigs kho na [7]las 'byuṅ bar 7
gaṅ smra ba de ni śin tu yaṅ rigs pa'i [C]cha thob pa ma [N]yin te | C 241a N 267b

'di ltar 'bras bu'i gsal ba dag ni rnam pa gñis te | kha
cig ni skad cig daṅ po rgyun gyi rgyu dag las skye ba thob par
byed la | dus cuṅ zad [8]ni raṅ gi rigs kyi skad cig ma gźan la 8
rag las te skye ba'i bdag ñid can dag tu gnas te | dper na du
ba la sogs pa'i rnam pa bźin no || rgyu'i dṅos po 'ga' źig ni
dṅos su 'bras bu skad cig tsam gnas par [P]byed du zin kyaṅ skad P 265b
cig ma gźan skye ba'i rten du skye bar byed do || de'i phyir
rgyu'i khyad par las 'bras bu cuṅ zad cig rgyun daṅ bcas pa ni
'byuṅ no ||

'bras bu'i [D]gsal ba kha cig ni skad cig re re la rigs mthun D 247b
pa'i [2]tshogs pa la rag las nas rgyas par 'byuṅ ba can yin te | 2
dper na sgron me 'bar ba 'am mig la sogs pa'i rnam par rig pa
lta bu'o || de dag ni skyed pa'i bya ba la ji ltar skad cig ma
daṅ por me daṅ | sñiṅ po daṅ | mig daṅ | [3]snaṅ pa daṅ | yid la 3
byed pa rnams ñe ba la ltos pa de bźin du skad cig ma gñis pa
la sogs pa rnams la yaṅ ṅo || de ltar ñe bar gyur pa de dag gi
naṅ nas gal te gaṅ yaṅ ruṅ ba cig 'jig pa'am | rnam par 'gyur

---

1 chaṅ gi *NDC* : chaṅ gis *P* 2 kyis *DC* : kyi *NP* 6 las *DC* : *la NP*
15 rten *NP* : don *DC* 19 yin te *NP* : te *DC* 20 mig *verbessert* : mi
NPDC 21 bu'o *DC* : ba'o *NP* 23 ltos *DC* : bltos *NP*

4 [4]bar gyur na yaṅ de'i tshe 'bras bu yaṅ 'jig pa'am | rnam par
'gyur bar 'gyur te | de'i phyir sgron me daṅ mig la sogs pa
rgyu'i tshogs pa'i rgyun gyis rnam par rig pa dag ni skad cig
5 re re la sogs pa yod pa daṅ med pa [5]daṅ 'gyur ba la ltos pa
yin.gyi raṅ gi rgyu tsam la rag las te 'byuṅ ba dag ni ma yin 5
no || de la rgyun daṅ bcas pa'i 'bras bu'i ṅo bo daṅ po de daṅ
mi 'dra ba las 'byuṅ la | gñis pa la sogs pa dag tu ni raṅ daṅ
6 mtshuṅs [6]pa'i dṅos po gźan kho na las yin no || skad cig tsam
'byuṅ ba ni skad cig daṅ po ci 'dra ba źig las byuṅ ba de 'dra
ba ñid las skad cig gñis pa la sogs pa dag tu yaṅ ṅo || 10
7 N 268a de'i phyir gal te [N]rnam par śes pa yaṅ daṅ por [7]skye ba na
'ga' źig las skye bar 'gyur la | phyi nas rgyun las skye ba
can gyi 'bras bur gyur pa źig yin na ni 'di daṅ por 'byuṅ ba
las yin la phyis rnam par śes pa dag las byuṅ ba can yin la
8 rag na | gaṅ gi phyir 'bras bu 'di [8]dag ni skad cig ma yin no || 15
C 241b [C]'di ltar re źig mig la sogs pa'i rgyu'i tshogs pa la rag las
te byuṅ źiṅ skad cig re re skyed par byed pa'i tshogs pa ñe bar
reg pa can skad cig tsam gnas pa'i rnam par rig pa lṅa po dag
P 266a ni rgyun [P]rjes su 'brel par nus pa ma yin no ||
rnam par rtog pa yaṅ rgyun gnas pa ni ma yin gyi 'on kyaṅ 20
skad cig tsam 'byuṅ ṅo źes bya bar ṅes te | gaṅ gi phyir ji
2 ltar rgyun gcig gi khoṅs su [2]gtogs pa'i sa bon daṅ myu gu dag
gam 'bras bu'i tha dad pa ni rgyu la rag las pa de bźin du
rgyud gcig gi rnam par śes pa'i khoṅs su gtogs pa sṅon po daṅ|
3 D 248a mṅar ba daṅ | gzugs la sogs [D]pa'i snaṅ ba daṅ rjes su [3]'brel 25

---

1 gyur na *NP* : gyur pa na *DC* 2 sgron me *NP* : sgron ma *DC* 3 rig *verbessert* : reg *NPDC* 4 ltos *DC* : bltos *NP* 5 yin gyi *NP* : yin te *DC* 6 rgyun *verbessert* : rgyu *NPDC* 13 'byuṅ *verbessert* : byuṅ *NPDC* 17 skad cig *DC* : skad *NP* skyed *DC* : bskyed *NP* byed pa'i *DP* : byed par *NC* 21 ṅo *NDC* : ṅo || *P* 21f. ji ltar *verbessert* : 'di ltar *NPDC* 22 gcig *DC* : cig *NP* myu gu *NPD* : myu gru *C* 24 gcig *DC* : cig *NP* 25 mṅar ba *NPD* : mdar ba ba *C*

pa'i sṅon po snaṅ ba'i rnam par rtog pa ni [rgyu](?) tha dad pa'i
phyir rgyu tha dad pa la ltos so || de la de'i rgyu yoṅs su
rtog pa na ji ltar du ba'i rgyun skye ba'i rgyu me yin pa de
bźin du sṅon po'i snaṅ ba daṅ rjes su 'brel ba'i rnam [4]par rtog 4
pa de la ni rgyu cuṅ zad kyaṅ ma mthoṅ ṅo || gaṅ la rgyun gyi
rgyu dag 'bras bu gsal ba'i raṅ bźin gyi khyad par rnam par
gźag pa'i rgyu mtshan du 'gyur bar 'dod pa ji lta bur bum pa
ni 'jim pa las de'i bdag ñid [5]daṅ | rdza mkhan las dbyibs kyi 5
khyad par daṅ | de dag las gźan pa rnams las ni raṅ bźin gźan
rnams 'byuṅ bar rtogs pa de bźin du rnam par rtog pa'i śes pa'i
rgyun la yaṅ rgyun gyi rgyu'i stobs [N]las raṅ bźin [6]tha dad pa N 268b 6
rnams rnam par gźag par bya dgos na | sṅon po'i rnam pa daṅ
rjes su 'brel ba'i rnam par rtog pa de la yaṅ rnam par śes pa
tsam źig rgyur brjod par mi nus te | rnam par śes pa tsam khyad
par med pas [7]rnam par śes pa'i tshogs mtha' dag cig car 'byuṅ 7
ba thal bar 'gyur ba'i phyir ro ||

sṅon por snaṅ ba las sṅon por snaṅ ba phyi ma 'byuṅ ṅo źe
na | sṅon po la sogs pa'i khyad par can gyi rnam par śes pa yaṅ
rgyu'i [8]dṅos por yoṅs su brtag pa ma yin te | rgyu'i dṅos por 8
ji ltar brtags pa ltar 'khrul pa daṅ ldan par snaṅ ba'i phyir
ro || 'di ltar sṅon po'i snaṅ ba'i khyad par can gyi blo'i ṅo
bo ni snaṅ ba gaṅ źig las skye bźin pa mthoṅ [P]ba de ñid gźan P 266b
gyi tshe snaṅ ba gźan daṅ 'brel ba'i [C]śes pa las 'byuṅ na | C 242a
rgyun gyi rgyu rnams ni 'khrul pa can du ma mthoṅ ṅo || gaṅ gi
phyir rgyu'i bye brag la rag las pa'i khyad par can gyi 'bras

---

1 rgyu *getilgt (?)* : *NPDC (vgl. Anm.19 zur Übersetzung)* 2 tha dad pa *NDC* : dad pa *P* ltos *DC* : bltos *NP* 3 rtog *NDC* : rtogs *P* na *PDC*:ni *N* 4 snaṅ ba *NP* : rnam pa *DC* 7 gźag *DC* : bźag *NP* 12 gźag *DC*: bźag *NP* 14 khyad *NPD* : khyod *C* 16 ba *NP* : bar *DC* 21 snaṅ ba'i *NP* : rnam pa'i *DC* 22 skye *DC* : skyes *NP* 24 ṅo *DPC* : ba'o *N*

2 bu'i gsal ba thams [2]cad ni 'jig rten pa'i tha sñad sgrub par byed de | de'i phyir rgyu tha dad pa med pa na tha dad pa daṅ rjes su 'brel par 'gyur źiṅ | rgyu tha dad yod na yaṅ tha dad pa daṅ 'brel pa spaṅs pa'i gsal ba dag ni rgyu daṅ ldan pa las
3 [3]'das pa yin no || gaṅ dag gi tha dad pa daṅ tha mi dad pa las dṅos po'i raṅ bźin tha dad pa <daṅ tha mi dad pa> ma yin pa de dag ni rgyu daṅ 'brel pa med pa yin no ||de'i phyir phyi rol rgyu
4 D 248b med pa can du thal bar 'gyur [D]ro || de ltar yin daṅ dṅos [4]po rnams rtag tu yod pa'am med par thal bar 'gyur la | de yaṅ mṅon sum gyis bsal ba yin no || de'i phyir 'bras bu rnams kyi tha dad pa daṅ tha mi dad pa'i khyad par ni rgyu'i tha dad pa daṅ tha
5 mi dad pa'i rgyu mtshan can yin no || [5]de ltar na ni rnam pa tha
N 269a dad pa daṅ ldan pa'i rnam par śes pa rnams [N]ni ṅes pa'i rgyu tha dad pa can du 'gyur bar 'os na <yaṅ ?> ṅes pa'i rgyu yaṅ ma mthoṅ ste | de'i phyir rgyur ṅes pa med do ||
6 gal te bag chags yoṅs su smin pa daṅ rjes su 'brel [6]pa'i rnam par śes pa ṅes pa'i rgyur 'dod na ni de'i tshe skad cig tsam 'byuṅ ba'i 'bras bu'i rgyu yin te | gaṅ gi phyir 'bras bu'i khyad par [ma] mthoṅ ba las ṅes pa'i ṅo bo can gyi
7 nus pa'i raṅ bźin ni bag chags yoṅs su [7]smin pa yin la | de yaṅ skad cig daṅ por byuṅ ba'i sṅon por snaṅ ba'i śes pa'i sṅon rol gyi mtshuṅs pa de ma thag pa'i rkyen ji ltar rtog pa de bźin du sṅon po'i rnam pa daṅ rjes su 'brel pa'i rnam par rtog
8 pa phyi ma phyi ma mthoṅ [8]ba las sṅa ma sṅa ma khoṅ du chud par nus so || ji ltar skad cig daṅ po la sṅon po ñams su myoṅ

---

5 daṅ *fehlt in NP* 6 daṅ tha mi dad pa *ergänzt* 10 gyis *DC* : gyi *NP* 11f. tha mi *DC* : mi *NP* 13 rnam par śes pa *DC* : śes pa *NP* rnams *DPC* : rnams rnams *N* 14 'os na <yaṅ> *ergänzt (?)* : 'os na *DPC* : 'os pa *N* 18 ba'i *DC* : ba'i de'i *NP* 19 ma *getilgt* : *NPDC* 22 rkyen *NP* : rkyen las *DC*

bas bskyed pa'i nus pa'i ṅo bo bag chags 'bras bu la mṅon du
phyogs pa las sṅon po'i rnam par rtog pa 'byuṅ bar [P]'gyur ba P 267a
de bźin du de khyad par med pa'i phyir skad cig ma phyi ma dag
tu yaṅ rnam pa mtshuṅs pa'i rnam par rtog pa ni mṅon sum du
phyogs pa'i bag chags kyi rgyu can dag 'byuṅ bar [C]'gyur te | C 242b
de'i [2]phyir skad cig re re la bag chags yoṅs su smin pa la 2
ltos pa can gyi rnam par rtog pa rnams ni sgron ma daṅ mig gi
rnam par śes pa la sogs pa dag bźin du skad cig tsam 'byuṅ źiṅ
rgyun rjes su 'brel ba <ma> yin no ||[3]sṅar skyes pa'i ñams su myoṅ 3
bas nus pa'i khyad par skye ba la rag las pa can gyi blo ni
bag chags rab tu sad pa med par skad cig gñis pa la sogs pa
dag tu 'byuṅ ṅo źes bya ba ni cuṅ zad kyaṅ gsal bar mi nus [4]so || 4
sṅar ñams su myoṅ ba can gyi nus pa sad pa na 'byuṅ ba ni de
la rag [N]las te | 'byuṅ ba'i phyir skad cig re re la mthoṅ bas N 269b
bskyed pa'i nus pa sad pa'i ñe bar sbyor ba la ltos pa [D]can gyi D 249a
rnam par rtog [5]pa rnams ni skad cig tsam ñuṅ zad gnas pa yin no 5
źes bya bar ṅes so ||

gaṅ źig rgyun <gyi rgyu> la mi ltos pa can de ni skad cig ma'i
'bras bur brjod pa yaṅ nus te dper na sgron me bźin no ||rnam par
rtog pa [6]rnams kyaṅ rgyun gyi rgyu la mi ltos pa yin no || 6
'bras bu gaṅ źig gaṅ las 'byuṅ ba mthoṅ ba de ni de las gźan
las mi 'byuṅ ste | dper na sā lu'i sa bon las 'byuṅ bar mthoṅ
ba'i sā lu'i myu gu de ni de las [7]gźan las mi 'byuṅ ba de bźin 7
du bag chags yoṅs su smin pa daṅ ldan pa'i rnam par śes pa las
'byuṅ bar mthoṅ ba'i śes pa ni gźan 'byuṅ ba bźi po dag las mi

---

3 skad cig ma phyi ma *DC* : phyi ma skad cig ma *NP* 7 ltos *DC* : bltos *NP*
9 ma *ergänzt* 10 bas *verbessert* : ba *NPDC* la *DC* : las *NP*
13 gyi *NDC* : gyis *P* nus pa *DC* : nus pa daṅ *NP* 15 bskyed *NP* : skyed
DC ltos *DC* : bltos *NP* 18 gyi rgyu *ergänzt* ltos *DC* : bltos
NP 19 brjod pa *NP* : brjod par *DC* 20 ltos *DC* : bltos *NP*
22 'byuṅ bar *NDC* : 'byuṅ bas *P*

8 'byuṅ ṅo || rgyu'i khyad par 'ga' źig las 'byuṅ [8]ba la ni rgyu
daṅ ldan pa'i spyis khyab la | mthoṅ ba'i rgyu daṅ rigs mi
mthun pa las 'byuṅ ba ni rgyu daṅ ldan pa khyab byed ñid du mi
'gyur ba'i phyir rgyu'i khyad par 'ga' źig las ji ltar 'byuṅ
P 267b bar 'gyur | de'i phyir mi mthun [P]pa'i phyogs las ldog pa na khyad
par can gyi rgyu daṅ ldan pa ñid kyis khyab po źes bya ba ni |
'gal bas khyab pa dmigs pa'o ||

blo gźan sṅon du 'gro ba can ñid yin na yaṅ bu'i blo ni
2 ma'i blo las rab tu skye ba can yin no [2]źes gaṅ smra ba de
yaṅ yaṅ dag pa ma yin te | 'di ltar śes rab phul du byuṅ ba ni
rjes su 'gro ba daṅ ldog pa dag las sṅar gyi goms pa'i rgyu can
du 'gyur źiṅ gźan gyi rgyu can du brtags par mi nus so || ma
3 C 243a gcig las [3]skyes śiṅ gzugs daṅ laṅ tsho daṅ dbaṅ po ma [C]tshaṅ
ba med la mṅon par sbyor ba daṅ bcas par 'dod pa dag las gcig
ni śes rab phul du byuṅ ba yin la | gźan ni ma yin no || ma la
4 N 270a yod [N]pa'i goms pa ni gñi ga la khyad par med de | [4]de ni khyad
par 'jog pa'i rgyu ma yin no || de'i phyir de dag ni rgyud so
so la śes rab phul du byuṅ ba'i śes pa'i bdag ñid can gyi goms
pa ni tha dad pa'i phyir gñi ga yaṅ rgyu tha dad pa daṅ ldan
5 par grub po || drod gśer las [5]skyes pa la sogs pa'i srog chags
kyi rab tu skye ba la ni ma'i blo rgyur yod pa yaṅ ma yin no ||
de'i phyir raṅ gi rgyud rig pa daṅ ldan pa yin no ||

'jig rten pha rol grub pa źes bya ba slob dpon chos mchog
6 gis [6]mdzad pa rdzogs so ||

---

1 la *verbessert* : las *NPDC* 2 mthoṅ *PDC* : mtoṅ *N* 6 pa *DC* : pa'i *NP* kyis *NDC* : kyi *P* 7 pa'o *NDC* : po'o *P* 9 no *DC* : no || *NP* 13 gcig *DC* : cig *NP* śiṅ *NDC* : źiṅ *P* tsho daṅ *DC* : tsho *NP* tshaṅ *PDC* : tsha ra *N* 14 gcig *DC* : cig *NP* 16 goms *DC* : gom *NP* 19 gñi *NDC* : gñis *P* rgyu *NP* : rgyud *DC* dad pa *DC* : dad par *NP* 20 par (bar) *DC* : pa *NP*

|| groṅ khyer [D]chen po dpe med kyi dbus ratna ra smi'i gtsug D 249b
lag khaṅ du kha che'i rgyal po śrī ha ri śa de ba'i sku riṅ la
kha che'i paṇḍi ta chen po skal ldan rgyal po daṅ | bod kyi
sgra bsgyur gyi lo tsā ba [7]dge sloṅ pa tshab ñi ma grags kyis 7
bsgyur ba'o ||

---

1 ra smi'i *DC* : ras me'i *P (N)* 4 bsgyur *NPC* : sgyur *D* kyis *DP* : gyis *NC*

ÜBERSETZUNG

Auf Sanskrit: *Paralokasiddhi*

Auf Tibetisch: *Nachweis der anderen Welt*

Verehrung dem Jüngling Mañjuśrī!

[Gegner:][1] 1.

Einige[2] bezeichnen das Erkennen (*vijñāna*) vor der Geburt (und) nach dem Tode, das als ein ununterbrochenes[3] Kontinuum (*santāna*) charakterisiert ist, als die andere Welt (*paraloka*). 1.1

[1] Zur gegnerischen Lehre, in Auseinandersetzung mit welcher Dharmottara seinen Beweis verfaßt, und besonders zu den verschiedenen Entwicklungsstufen dieser Lehre, von denen bei Dharmottara drei deutlich unterscheidbare Auffassungen greifbar sind, vgl. die Einleitung p.8ff.

[2] Den ganzen ersten Abschnitt (1,4-18) verstehe ich als einleitende Darlegung der gegnerischen Position (*pūrvapakṣa*), die eine knappe Widerlegung der buddhistischen Lehre von einer anderen Welt (*paraloka*) durch die Lokāyata-Tradition wiedergibt. Dieser *pūrvapakṣa* ist wiederum unterteilt in ein einleitendes Referat der gegnerischen Definition, das heißt der Definition der Buddhisten (1,4-6) und in die Stellungnahme des materialistischen Vertreters dazu (1,7-18).

Das den Text beginnende Wort *kha cig* (*eke*) bedeutet also: die Buddhisten. Diese definieren "andere Welt" als Bezeichnung für bestimmte Zustände (*avasthāviśeṣa*) eines Kontinuums von Erkenntnisphasen, die in einem Kausalverhältnis zueinander stehen. Das Kontinuum ist anfanglos und endlos. Śāntarakṣita definiert die "andere Welt" z.B. folgend:

"Nun gibt es [aber] hier (in unserem System) keine[n] andere[n] [Begriff von einer] andere[n] Welt (*paraloka*) als [den] des Kontinuums [von Phasen] des Erkennens usw., dessen [einzelne Phasen jeweils] Ursache und dadurch Verursachtes sind. Nur ein bestimmter Zustand (*avasthā*), dessen Grenzen (jeweils) festgelegt sind, wird bei diesem anfanglosen und endlosen (Kontinuum) als 'nächste', 'frühere' und 'gegenwärtige (Welt)' bezeichnet." (*tad atra paraloko 'yaṃ nānyaḥ kaścana vidyate | upādānatadādeyabhūtajñānādisantateḥ || kācin niyatamaryādāvasthaiva parikīrtyate | tasyā anādyanantāyāḥ paraḥ pūrva iheti ca ||* TS[2] 1871-1872).

Dafür, daß der *pūrvapakṣa* mit einem knappen Hinweis auf die von ihm be-

kämpfte Lehre, also die buddhistische Auffassung, beginnt, haben wir übrigens auch mit dem Anfang von Dharmottaras Kṣaṇabhaṅgasiddhi eine schöne Parallele (vgl. KṢBhS 220,2).

[3] Der in allen Versionen belegte Ausdruck *rgyun rnam par 'chad pa'i mtshan ñid can* könnte der in Anm.2 dargelegten buddhistischen Lehre nur dann gerecht werden, wenn *rnam par 'chad pa* hier ein *viccheda* o.ä. im Sinne von "Abschnitt, begrenzter Teil" wiedergeben könnte, also von einem Erkennen die Rede wäre, "das Abschnitte eines Kontinuums zum Charakteristikum hat" oder "das als ein Kontinuum charakterisiert ist, von dem Abschnitte unterschieden werden". In dieser Bedeutung kann ich aber weder den tibetischen Ausdruck noch seine denkbaren Sanskrit-Entsprechungen belegen. Sie liegt übrigens wohl auch NAMAIs Übersetzung zugrunde ("*kugiri o tokuchō to suru 'shiki no nagare'*", d.i. "ein Erkenntnisstrom, der durch Abschnitte charakterisiert ist", NAMAI 1981: 77, Anm.54), während ROERICHs Übersetzung durch "cessations of the continuum" m.M. sinnlos ist. Ich bin daher gezwungen, gegen alle Versionen anzunehmen - lediglich gestützt durch das wenig später (1,11f.) vorkommende Attribut *rnam par ma chad pa*, das ebenfalls nur als Ausdruck der buddhistischen Position verstanden werden kann -, daß hier zu einem vor unseren Versionen liegenden Zeitpunkt ein ursprüngliches *ma chad* in ein *'chad* "verbessert" worden ist.

Grund für diese Korrektur könnte gewesen sein, daß der Korrektor die eingangs genannten *kha cig* - wie es ja auch in der Tat naheliegend wäre - nicht als die Buddhisten, sondern als die Materialisten nennend verstanden hat. Dann wäre ihm *rgyun rnam par ma chad pa* aber ganz unverständlich gewesen. Den folgenden Satz (*de ni yaṅ dag par smras pa ma yin te*) hätte dieser Korrektor dann Dharmottara selbst zuschreiben müssen, der dann seiner Meinung nach - mit *'di ltar* (1,7) beginnend - die Lokāyata - Position erklärend verdeutlichen würde, um schließlich nach Darlegung dieser gegnerischen Auffassung mit 1,19 die eigene Widerlegung zu beginnen.

Die Frage allerdings, warum ein Materialist eine Definition des *paraloka* geben sollte, die diesen Zustand auf das Erkennen vor der Geburt und nach dem Tode bezieht, auch wenn es als "unterbrochen" bezeichnet wird, hätte sich der Korrektor nicht gestellt.

Nicht, daß die Materialisten das im Sprachgebrauch der Welt ja vorliegende Wort *paraloka* nicht auch erklärt hätten. Sie sagen z.B. "Ein anderes Land, eine andere Zeit, oder ein anderer Zustand ist die andere Welt." (*deśāntaraṃ kālāntaram avasthāntaraṃ vā paralokaḥ*. Zit. TSP^2 637,20f. in Erklärung von TS^2 1873c), aber einen über das gegenwärtige Leben hinausreichenden Erkenntniszustand können sie im Sinne von Bṛhaspatis ihre Tradition bestimmenden Satzes *paralokino 'bhāvāt paralokābhāvaḥ* (zit. TUS 45,12) in keiner Entwicklungsgeschichte ihrer "Seelenlehre" vertreten haben.

[Das] ist von diesen nicht richtig erklärt worden. Nämlich:[4] Ein 1.21
Erkennen (*vijñāna*), das von einer solchen Natur ist, daß man es nur als [mit dem Körper] identisch erkennen kann,[5] und das [gleichzeitig] von den großen Elementen des Körpers verschieden ist, ist überhaupt nicht erkennbar. Wenn nun das Denken [wie wir meinen] von den (jeweiligen) Körpern, bei denen ein Anfang und ein Ende beobachtet wird (*ādyantopalabhyamāna*), nicht verschieden ist, wie

[4] Im folgenden formuliert der materialistische Gegner drei Möglichkeiten des Verhältnisses zwischen Erkennen und Körper, von denen die letzte offenbar einer der Auffassungen seiner eigenen Tradition entspricht:

1. Das Erkennen kann nicht sowohl identisch mit den Elementen des Körpers sein als auch von ihnen verschieden.

2. Wenn das Erkennen mit dem Körper identisch ist, kann das Kontinuum des Erkennens, das - nach buddhistischer Meinung - ununterbrochen und ohne beobachtetes Ende ist, nicht weiter bestehen, weil man beim Körper Anfang und Ende beobachten kann. Damit wäre auf jeden Fall der Buddhist widerlegt, der zwar nicht die Identität des Erkennens mit dem Körper behauptet, aber das Erkennen für ein ununterbrochenes Kontinuum und für endlos hält.

3. Wenn das Erkennen vom Körper verschieden ist, so könnte das im Sinne einer der auch in der materialistischen Tradition vorgeschlagenen Thesen nur so verstanden werden, daß es z u e r s t aus den Elementen entstanden sein könnte, und d a n a c h als von derselben Natur wie die früheren Erkenntnisphasen "eine gewisse Zeit" - das kann nur heißen: bis zum Tode - weiterbestehen könnte. Diese dritte Möglichkeit wird später in unserem Text (3,4-8) als gegnerische Position eingeführt und entspricht der ersten Entwicklungsstufe der jüngeren Lehre von der Seele bei den Materialisten (vgl. p.11 der Einleitung).

Im Kontext der drei zum Zwecke der Widerlegung vorgetragenen Möglichkeiten wäre damit der Buddhist auch unter Berücksichtigung seiner Auffassung, daß das Erkennen vom Körper verschieden ist, widerlegt, weil ein Bestehen des Erkennens auf Grund seines eigenen Kontinuums, dessen erste Phase aus dem Körper materiell entstanden ist, nur "für eine gewisse Zeit" denkbar ist, jene Zeitspanne des Lebens nämlich, in der der Körper das Erkennen als Mitursache unterstützt.

[5] Wörtlich: "das nicht von einer Natur ist, die als nichtverschieden (vom Körper) nicht beobachtet ist."

könnte es ein Kontinuum (*santāna*) (des Denkens) geben, das [seinerseits nach der obigen buddhistischen Meinung] ununterbrochen ist (*avicchinna* o.ä.) oder bei dem ein Ende nicht festgestellt wird? Und wenn es verschieden ist, könnte, nachdem das Erkennen zuerst aus den vier großen Elementen (*mahābhūta*) entstanden ist, danach ein Kontinuum [dieses Erkennens], das von der Natur des früheren Erkennens ist, eine gewisse Zeit lang weiterbestehen (*anugam-*).

1.22 Ferner: Weil man immer den Grund für den Ursprung (*āyadvāra*) eines Erkennens ein Erkennen sein lassen muß (*yin du chug pa*), und so eben (*tathā ca*) das Erkennen des Sohnes aus dem Denken der Mutter hervorgeht,[6] ist eine andere Welt nicht erwiesen.

[6] Erst nach der Widerlegung der buddhistischen Ausgangsthese am Anfang des *pūrvapakṣa* wird nun jene Auffassung vorgetragen, die hier - für Dharmottara - als aktuelle Meinung des materialistischen Gegners angesehen werden kann. Sie ist durch zwei Aussagen charakterisiert: Erstens wird - offenbar dem buddhistischen Gegner - zugestanden, daß es notwendig ist, das Erkennen, wenn es für eine vom Körper verschiedene Wesenheit gehalten wird, von einem anderen Erkennen als Ursache abzuleiten. Und zweitens wird als eine entsprechende Ursache das Erkennen der Mutter angegeben.

Diese letztere Lehre hat FRAUWALLNER (vgl. Einleitung p.10) als "interessante Weiterbildung" - wohl in Vergleich mit dem durch Kamalaśīlas Exkurs belegten Entwicklungsstand - bezeichnet. Sie ist aber schon Śāntarakṣita bekannt, denn die fünfte Alternative, die für die Möglichkeiten eines Anfangs der ersten Erk[illegible]sphase bei der Geburt genannt werden (TS^2 1878-1879), nämlich daß es "bloß aus dem Erkennen eines anderen entstanden ist" (*anyajñānamātraja*, TS^2 1879d), ist - wie aus der Widerlegung (TS^2 1892-1895) deutlich hervorgeht, so zu verstehen, daß "das Erkennen eines anderen Kontinuums" (*santānāntaravijñāna*, TS^2 1892a) gemeint ist. Und dieses Erkennen des anderen Kontinuums ist - nach Kamalaśīla dazu - das "mit der Mutter usw. verbundene" (*santānāntaracittaṃ mātrādisambandhi*, TSP^2 650,21). Auch der in der Widerlegung formulierte Prasaṅga ("Wenn [dieses Erkennen] als Materialursache angenommen wird, würde sich eine Fortsetzung der besonderen Prägungen durch Unterricht usw. beim Vater auf das Kontinuum des Erkennens beim Sohn ergeben." TS^2 1893) bestätigt dies.

Das von FRAUWALLNER entdeckte Fragment [D/II/19], das diese Lehre enthält, lautet: *mātāpitṛcaitanyaṃ sutacaitanyasyopādānam* (zitiert NAṬ 8a2f.). Dazu ist TBV 71,14-16 zu vergleichen (FRAUWALLNER, D/IV/14, Ende), aber auch PVBh 86, 18-20.

Ob es auf ungenaue Zitier- oder Ausdrucksweise zurückzuführen ist, daß an unserer Stelle nur das Denken der Mutter genannt ist, an den anderen bekannten Stellen aber das Denken von "Mutter usw." oder von "Mutter und Vater", also der Eltern, oder auf eine weitere Differenzierung des Gedankens durch die Materialisten, ist ohne zusätzliches Material nicht zu klären.

Prajñākaragupta hilft uns, auch den ersten Teil des Satzes zu verstehen. Er referiert diese Lehre nämlich in folgender Weise: "Mag (also) ein Denken Grundlage eines Denkens sein! Auch dann ergibt sich aber nicht das erwünschte [Resultat der Existenz einer 'anderen Welt']. Wenn (nämlich) ein nicht zu einer 'anderen Welt' gehörendes Denken Grundlage ist, ist (nur) bewiesen, was (ohnedies) erwiesen ist, denn wir nehmen (ja auch) an, daß das Denken der Eltern Grundlage [für das Denken des Kindes] - ist. Legt man aber ein zu einer 'anderen Welt' gehörendes Denken zugrunde, ist [deine Beweisführung] unschlüssig, weil auch die [geistige] Natur der Eltern fortdauert." (*bhavatu cittaṃ cittasyāśrayas tathāpi neṣṭasiddhiḥ. apāralaukikacittāśrayatve siddhasādhanam, mātāpitṛcittāśrayatvasyeṣṭeḥ. pāralaukikacittāśrayaṇe 'naikāntikatā, mātāpitṛsvabhāvasyāpy anuvartanāt.* PVBh 86,18-20).

Die Einleitung unseres Satzes ist also im Sinne der von Prajñākaragupta referierten Diskussion als eine erste, durch die polemische Auseinandersetzung mit den Buddhisten erzwungene Weiterentwicklung der materialistischen Lehre vom Erkennen als selbständige Wesenheit zu betrachten.

Da die hier schon für Śāntarakṣita belegte Lehre ohne die dem Udbhaṭa zuweisbare Lehre vom Erkennen und den anderen geistigen Funktionen als eigene Wesenheiten (*tattva*) nicht denkbar ist, ergibt sich übrigens auch für diesen Vertreter der Lokāyata-Tradition ein eindeutiger *terminus ante quem*: Er ist vor der Mitte des 8.Jahrhunderts anzusetzen.

2. [Antwort:] Darauf ist die (folgende) Antwort zu geben:[7]

2.1 Wenn zunächst aus einer Vorliebe zur Widerlegung der anderen Welt zuerst gesagt wird: "Das Erkennen ist nicht etwas vom Körper, der im Wesen eine Anhäufung der vier großen Elemente ist, Verschiedenes",[8] (so) ist das falsch. Denn[9] gerade die (auch) von Dir anerkannte Sinneserkenntnis (*indriyavijñāna*) ist nicht mit verschiedenen Arten [von Erkenntnis] wie Lust und Unlust usw. verbunden, und man nimmt auch einzelne äußere Dinge (*vastuvyakti*) wie das Körperliche (*rūpādi*) nicht wahr als mit den Abarten [der Empfindungserkenntnis] wie angenehm (*sāta*), unangenehm (*asāta*)[10] versehen. Eben jener Gegenstand (*bhāva*) nämlich, den man unter der Annahme, daß eine bestimmende Erkenntnis (*adhyavasāya*), die sich auf ein stattfindendes Wahrnehmen (*anubhava*) stützt, wahrnimmt (*anubhavati*), zum Objekt macht (*gocarayant-*), ist durch das Wahrnehmen, das diesen (Gegenstand) wahrnimmt, erwiesen; und weil das sich zeigende Körperliche usw. nicht als in Lust usw. bestehend festgestellt ist, ist die Erkenntnis (*rig pa*)

[7] Die Widerlegung ist deutlich in drei Teile gegliedert, den im *pūrvapakṣa* angedeuteten drei verschiedenen Entwicklungsstufen der materialistischen Seelenlehre entsprechend.

Die älteste Lehre, Erkennen ist von den vier großen Elementen nicht verschieden, im *pūrvapakṣa* 1,10-12 erwähnt, wird als erste widerlegt (1,19-3,3). Darauf folgt die Widerlegung der Lehre (vgl. 1,13-15), nach der das Erkennen in der ersten Phase aus den Elementen, dann aber aus den früheren Erkenntnisphasen hervorgeht (3,4-8,7). Abschließend wird die jüngste Lehre des *pūrvapakṣa* (1,16-18) widerlegt (8,8-22).

[8] Vgl. 1,10f.; das Referat der gegnerischen Lehre stützt sich auf die ersten Sūtren des Bṛhaspati: *pṛthivy āpas tejo vājur iti tattvāni* (2), *tatsamudāye śarīrendriyaviṣayasaṃjñāḥ* (3), *tebhyaś caitanyam* (4) (vgl. NAMAI 1976: 39).

[9] Zum folgenden grundsätzlichen Argument vgl. NBT 65,1-66,2.

[10] Die Empfindungsbeispiele nach AK II 7.

der angenehmen und unangenehmen (Empfindungsarten) zum Zeitpunkt der Wahrnehmung des Körperlichen usw. von diesem (Körperlichen usw.) verschieden. Eben diejenigen Erscheinungsformen (*ākāra*) wie die von irgendeinem erfaßten (Gegenstand) verschiedenen (Empfindungsarten) angenehm usw., deren man sich gewahr wird, werden durch die der Wahrnehmung folgende Erkenntnis als etwas Wirkliches (*vastutvena*) festgestellt, das erfassend ist (*grāhaka*). Somit sind eben diese (Empfindungsarten) etwas Erfassendes (*grāhaka*).[11] Deshalb ist das Erkennen ebenso, wie es von dem sich zeigenden Körperlichen usw. verschieden ist, auch als Erfassendes vom Körper verschieden.

So stellen die Leute, auch wenn sich eine auf die Sinne gestützte Erkenntnis, die als Erfassen einer Handfläche charakterisiert ist, eingestellt hat, die Natur der Handfläche nicht als lusthaft oder leidhaft fest, sondern gerade als von gegenteiliger Natur [d. i. als nicht angenehm und nicht unangenehm ?]. Daher ist diejenige Erkenntnis, die im Moment des Erkennens der Handfläche die Feststellung der von der Handfläche usw. verschiedenen als angenehm und unangenehm wahrgenommenen [Empfindungsarten] ist, durch die Wahrnehmung (*anubhava*) als von diesen (Handflächen usw.) verschieden erwiesen. Somit ist eine aufhebende (Erkenntnis) für die Behauptungen [der Gegner] wie "Der Körper ist eben das Denken (*buddhi*)"[12] oder "Wie die Kraft des Rauschtrankes ist die Geistigkeit (*caitanya*) aus den Elementen [entstanden]"[12] durch Wahrnehmung (*pratyakṣa*) erwiesen.

[11] Vgl. DhPr 66,12: *...ity antarmukhasya sukhādyākārasya grāhakākārākhyasyety arthaḥ.*

[12] Vgl. die zur ältesten Schicht der Lokāyata-Theorien gehörenden Sätze des Bārhaspatyasūtra: *tatsamudāye śarīrendriyaviṣayasaṃjñāḥ* (3), *tebhyaś caitanyam* (4), *kiṇvādibhyo madaśaktivat* (5) (NAMAI 1976: 39).

2.2
2.21 Ferner: Der [Materialist], der sagt, daß so, wie die erste Phase des aufsteigenden Rauches aus dem Feuer entsteht (*labdhajanman*) und die jeweils anderen Phasen bloß aus seinem eigenen Kontinuum (*svasantāna*) entstehen, das zuerst aus den großen Elementen entstandene (*thob pa* für *skyes pa thob pa*) Wesen der Erkenntnis später bloß aus dem Gleichartigen (*svajātīya*) entsteht,[13] hat (damit) überhaupt nichts Richtiges erreicht.

2.22
2.221 Die konkreten Wirkungen (*phalavyakti*) sind nämlich von zweierlei Art:[14] Einige (Wirkungen) entstehen in der ersten Phase aus den Ursachen für ein Kontinuum (*santānahetu*) und bestehen für einige Zeit (weiter) mit einem Wesen, das gestützt auf weitere gleichartige Phasen entsteht, wie (Wirkungen) von der Art des Rauches usw. Obwohl bestimmte reale Ursachen (somit) die Wirkung in Wirklichkeit (*vastutaḥ*) nur eine Phase lang bestehen lassen, lassen sie sie als Grundlage für das Entstehen (*janmaniśraya* ?) von weiteren Phasen entstehen. Daher entstehen aus besonderen Ursachen bestimmte Wirkungen, die ein Kontinuum bilden (*santānavant-*).

Einige (andere) konkrete Wirkungen entstehen (*utpādin*) in Fülle (*vistareṇa*), nachdem sie in jeder (einzelnen) Phase von einem ähnlichen (Ursachen-) Komplex (*sajātīyasāmagrī*) abhängig sind; wie z.B. eine brennende Flamme (*taptapradīpa* o.ä.) oder die optische usw. Erkenntnis (*cakṣurādivijñāna*). Wie diese (als Beispiel genannten Wir-

[13] Zu dieser die erste Entwicklungsstufe der "jüngeren Lehre" vertretenden Schilderung der Lokāyata-Theorie vgl. die Einleitung p.10f. Ihrer Widerlegung ist der nun folgende Hauptteil von Dharmottaras Werk (3,4 - 8,7) gewidmet.

[14] Die Theorie, die den im folgenden vorgetragenen Unterscheidungen zugrundeliegt, hat Dharmakīrti im Hetubindu entwickelt, wo er in § b.12215 seine Lehre vom Ursachenkomplex vorträgt (vgl. HB 11,11 - 17,11). Zur Unterscheidung von zwei Arten von Wirkungen vgl. meine Anmerkung in HB II 136f.; vgl. auch Dharmottaras KṢBhS 230, 11 ff. (allerdings mit anderem Kontext).

kungen), um erzeugt zu werden, in der ersten Phase von Feuer und Docht, und von Auge, Licht und Aufmerksamkeit, die [sich als Einzelursachen] einander [zu einem Ursachenkomplex] genähert haben (*saṃnihita*), abhängen, so (hängen sie) auch in der zweiten und folgenden Phase (von den späteren Phasen dieser Ursachen ab). Wenn nun von diesen einander nahe seienden (Ursachen) auch nur eine einzige zerstört oder auch (nur) verändert würde, dann würde auch die Wirkung zerstört oder verändert werden. Daher sind (Wirkungen wie) die Flamme und die durch das Kontinuum eines Komplexes von Ursachen wie Auge usw. (entstehende) Erkenntnis in jeder einzelnen Phase usw.[15] abhängig vom Vorhandensein, vom Nichtvorhandensein und von der Veränderung [dieses Ursachenkomplexes und der ihn konstituierenden Einzelursachen], sie entstehen aber nicht bloß auf die eigene [unmittelbar vorhergehende ähnliche] Ursache (*svahetu*) gestützt.

Dabei entsteht das Wesen der [ersten Art von] Wirkung, die ein Kontinuum bildet, zuerst aus einer ihm ungleichartigen (Ursache), und in der zweiten und den folgenden (Phasen) nur aus einem anderen, ihm ähnlichen Ding. Das bloß eine Phase lang bestehende [also kein Kontinuum bildende] (Wesen der Wirkung der zweiten Art dagegen entsteht) auch in der zweiten und den folgenden Phasen bloß aus solchen (Ursachen), aus welchen es in der ersten Phase entstanden ist.

Wenn man daher (also) annimmt (*rag na* ?) [wie es der Gegner vor- 2.222
geschlagen hat], daß, soferne auch das Erkennen, wenn es erstmals entsteht, aus irgendetwas [Ungleichartigem] entstehen könnte und später eine Wirkung wäre, die aus einem Kontinuum entsteht (*san-*

[15] Die Bedeutung von "usw." ist mir hier unklar.

tānotpādavant), dieses (Erkennen) zuerst aus den Elementen und später aus den [jeweils folgenden] Erkenntnis[pha]sen entstanden ist, wieso (?) sind diese Wirkungen [dann noch] augenblicklich?[16] Die nur eine Phase lang bestehenden fünf [Arten von Sinnes-] Erkenntnis nämlich, die abhängig von dem Ursachenkomplex Auge usw. entstanden sind und in jeder Phase [ihres Bestehens] über einen [sie] hervorbringenden (Ursachen-)Komplex verfügen, in dem [die verschiedenen beteiligten "Mitursachen" durch ihre gegenseitige Nähe einander] berühren (*upasparśa-*),[17] können nicht zu einem Kontinuum gehören.

'.223 Daß auch die Vorstellung (*vikalpa*) nicht kontinuierlich ist, sondern bloß eine Phase lang besteht, ist sicher. Denn so, wie die zu einem einzigen Kontinuum gehörenden verschiedenen (Dinge wie) Same und Sproß oder Frucht von [jeweils verschiedenen] Ursachen abhängen,[18] hängen (auch) die zur Erkenntnis (*vijñāna*), die [hier als] einziges Kontinuum [betrachtet werden kann], gehörenden, sich an das Erscheinungsbild (*ābhāsa*) von Körperlichem wie Blaues, Süßes, usw. anschließenden Vorstellungen (*vikalpa*) des erscheinenden Blau-

[16] D.h. bloß eine Phase lang existierend und nicht ein Kontinuum bildend(?). Sie würden ja, nach dieser Beschreibung des Gegners, eine Wirkung der ersten Art darstellen, was aber nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, worauf die folgende Begründung an Hand der Sinneserkenntnisse verweist.

Die Übersetzung dieses Satzes ist recht unsicher, weil mir erstens die genaue Bedeutung des Ausdruckes ... *la rag na* unklar ist, und weil ich mich zweitens den mit *gaṅ gi phyir* beginnenden Schlußsatz als Fragesatz zu deuten gezwungen fühle, da ich in einem Kausal- oder Konsekutivsatz keinen Sinn sehe. Ich übersetze hier also versuchsweise einen Fragesatz (wie schon ROERICH), ohne jedoch die Satzpartikel zu ändern. Sollte sich meine Deutung als richtig herausstellen, müßte man *yin* : *yin no* NPDC in den Text setzen.

[17] Zur vorgeschlagenen Interpretation dieses Attributs vgl. HB II 138f.

[18] Vgl. die Modelle in HB II 137.

en [und Süßen usw.] von verschiedenen Ursachen ab, weil sie verschieden sind.[19] Wenn man in diesem Fall die Ursache der (Vorstellung) untersucht, dann stellt man für die sich an das Erscheinungsbild des Blauen anschließende Vorstellung gar keine Ursache von der Art fest, wie die Ursache des entstehenden Rauch-Kontinuums das Feuer ist.

Wer annimmt, daß die (verschiedenen) Ursachen des Kontinuums Grund (*nimitta*) für die Unterscheidung (*vyavasthā*) von verschiedenen Naturen der konkreten Wirkung (*kāryavyakti*) sind, (der) muß, genauso wie er meint, daß beim Topf durch den Ton die Natur (*ātman*) des (Tons) und durch den Töpfer die (Natur der) besonderen Gestalt (*samsthānaviśeṣa*) und durch die davon verschiedenen (Ursachen) die anderen Wesensbeschaffenheiten (*svabhāva*) entstehen,[20] auch im Falle des Kontinuums der vorstellenden Erkenntnis (*vikalpakajñānasantāna*) die verschiedenen Naturen kraft der (verschiedenen) Ursachen des Kontinuums unterscheiden. Insoferne kann man nicht auch für die sich an die Form (*ākāra*) des Blauen anschließende Vorstellung die bloße Erkenntnis (*vijñānamātra*) als Ursache bezeichnen. (Dann) würde sich nämlich ergeben, daß die ganze Masse der [einzelnen verschiedenen Phasen der] Erkenntnis gleichzeitig entsteht, weil die Erkenntnis an sich keine [verschiedene Wirkungen verursachen könnende] Unterschiede aufweist.

Wenn (man meint): "Das spätere Bild des Blauen [in der Erkenntnis] entsteht aus dem [früheren] Bild des Blauen", (antworten wir:) 2.2231

[19] Nach Tib.: "weil die Ursachen verschieden sind", aber *rgyu* ist wohl zu tilgen; dann müßte man aber auch *tha dad <pa yin> pa'i phyir* oder *tha dad pa <ñid kyi> phyir* ergänzen.

[20] Vgl. die Beschreibung der Auswirkung der verschiedenen Ursachen im Ursachenkomplex für die verschiedenen Wesensbeschaffenheiten der Wirkung im HB 9, 16-21.

Auch die durch das Blaue usw. bestimmte Erkenntnis ist nicht als wirkliche Ursache anzusehen, weil sich [die Erkenntnis gerade so] wie sie als wirkliche Ursache angesehen worden ist, als abweichend zeigt.[21] Während in dieser Weise [also] eben dieses Wesen einer durch das Bild des Blauen bestimmten Erkenntnis, das als aus einem bestimmten Bild entstehend festgestellt wird, zu einer anderen Zeit aus einem sich an ein anderes Bild [z.B. des Gelben] anschließenden Erkenntnis entsteht, werden die (verschiedenen) Ursachen des Kontinuums nicht als abweichend festgestellt.

Weil sämtliche besonderen Wirkungen (*kāryavyakti*), die als abhängig von verschiedenen Ursachen bestimmt sind, das weltliche Handeln ermöglichen, deshalb sind besondere (Wirkungen), die beim Fehlen verschiedener Ursachen Verschiedenheit aufweisen, und die beim Vorhandensein verschiedener Ursachen wiederum ohne Verschiedenheiten sind, außerhalb (des Bereiches) dessen, was Ursachen besitzt.[22] Die (Wirkungen), die (ihre) verschiedenen und nichtverschiedenen wirklichen Naturen nicht auf Grund von verschiedenen und nichtverschiedenen (Ursachen) haben, sind (überhaupt) nicht mit Ursachen verknüpft. Daher würde sich ergeben, daß das (Erkenntnis-)Äußere (*bāhya*) ursachelos wäre. Wenn es sich (aber) so verhielte, würde folgen, daß die (äußeren) Dinge ewig seiend oder nichtseiend wären; und diese (Konsequenz) ist nun (schon) durch Wahrnehmung ausge-

[21] Denn das konkrete Blaue ist beim Entstehen der späteren durch das Bild des Blauen bestimmten Erkenntnisphase nicht mehr vorhanden (?). Wie der folgende Satz zeigt, ist das Abweichen der Erkenntnis als Ursache einer durch Blaues bestimmten Erkenntnis deshalb deutlich, weil eine solche Wirkung sowohl eine durch Blaues bestimmte Erkenntnis voraussetzen kann, aber auch eine anders bestimmte. Es besteht also zwischen einer früheren und einer späteren durch Blaues bestimmten Erkenntnisphase kein die Bestimmung umfassender notwendiger Kausalzusammenhang.

[22] Vgl. den Grundsatz in PV II 111cd: *na hi tat tasya kāryaṃ yad yasya bhedān na bhidyate* ||

schlossen. Daher sind die verschiedenen und nichtverschiedenen Besonderheiten der Wirkungen durch die verschiedenen und nichtverschiedenen (Besonderheiten) der Ursachen bedingt. Obwohl auf diese Weise Erkenntnisse, die verschiedene Erscheinungsformen aufweisen, verschiedene notwendige Ursachen (*niyatahetu*) haben müssen, wird nun [im Falle der vorliegenden Annahme] eine (solche) notwendige Ursache nicht beobachtet. Daher ist [das frühere Bild des Blauen in der Erkenntnis] nicht als Ursache [für das spätere] notwendig.

Wenn man meint, daß die sich an die Reifung einer Durchtränkung 2.2232
(*vāsanāvipāka*) anschließende Erkenntnis [als Objekt] die notwendige Ursache ist,[23] dann ist sie Ursache für eine Wirkung, die nur eine Phase lang besteht, weil dadurch, daß man besondere Wirkungen sieht, ein Kraftartiges (*śaktirūpa*) von bestimmter Form die Reifung der Durchtränkung ist.[24]

[23] Dharmottara berücksichtigt nun die Position des nur mit einem einschichtigen Erkenntniskontinuum (*vijñānamātra*) rechnenden Sautrāntika, wie sie in Anschluß an Dignāgas Ālambanaparīkṣā vv.6-8 (vgl. ĀP, 182-184) von der Tradition vertreten wurde. Diese "Vijñaptimātratā auf Sautrāntika-Voraussetzungen" ist beschrieben in SCHMITHAUSEN 1967: 125-129.

Als "Objekt" einer bestimmten Erkenntnis ist das Bild der vorhergehenden Erkenntnisphase aufzufassen, durch welches das Erkenntniskontinuum potentiell geprägt worden ist, und als "Sinnesorgan" gilt die aus der Verschiedenheit der Wirkungen erschließbare "Kraft" (*śakti*, *śaktirūpa*).

Eine ähnliche Argumentation findet sich in PVBh 356,1ff.

[24] Vgl. ĀPV zu 7c-d und zu 8c-d (FRAUWALLNER 1930: 183f.). Zur Identifizierung des Residuums (*vāsanā*), d.i. des Samens (*bīja*), mit dem als "Kraft" verstandenen Sinnesorgan vgl. Vasubandhus Erklärung zu Viṃśatikā v.9: "Aus welchem ihr zugehörigen Samen, der eine bestimmte Reifung erlangt hat, die Körperliches zeigende Erkenntnis entsteht, diese beiden - der Same sowie die irgendetwas zeigende (Erkenntnis) - hat der Erhabene entsprechend als die Bereiche 'Auge' und 'Körperliches' dieser Erkenntnis bezeichnet." (*rūpapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt pariṇāmaviśeṣaprāptād utpadyate tac ca bījaṃ yatpratibhāsa ca sā te tasyā vijñapteś cakṣūrūpāyatanatvena yathākramaṃ bhagavān abravīt*. VśV 5,27-6,1). Vgl. auch Siddhi 230-232 ("opinion de Nanda").

Der Satzschluß mit *la* ist mir unklar.

Nämlich: Wie man für die das Blaue zeigende Erkenntnis, die in der ersten Phase vorliegt, eine frühere, unmittelbar vorhergehende gleichartige Ursache (*samanantarapratyaya*) annimmt, ebenso kann man auf Grund der Beobachtung der jeweils späteren sich an die Erscheinungsform des Blauen (*nīlākāra*) anschließenden Vorstellung (*vikalpa*) eine jeweils frühere (derartige) Vorstellung erkennen. Wie die Vorstellung des Blauen in der ersten Phase auf Grund eines durch die Wahrnehmung (*anubhava*) des Blauen erzeugten Kraftartigen (*śaktirūpa*), des Residuums (*vāsanā*), das auf eine Wirkung hin disponiert ist (*abhimukha*), entsteht, so werden, weil sie sich bezüglich dieser [Art des Entstehens] nicht unterscheiden, auch in den späteren Phasen Vorstellungen von gleicher Form (*samānākāra*) entstehen, die (entsprechend) disponierte Residuen als Ursache haben. Daher bestehen die Vorstellungen, die in jeder Phase von der Reifung des (entsprechenden) Residuums abhängen, genauso wie die Flamme (*pradīpa*), die Augerkenntnis usw., bloß eine Phase lang und gehören nicht zu einem Kontinuum.

Überhaupt ist (die Auffassung) eindeutig unmöglich, daß die (vorstellende) Erkenntnis (*buddhi*), die [in der ersten Phase] vom Entstehen einer besonderen Kraft (*śaktiviśeṣa*) durch eine früher entstandene Wahrnehmung abhängt, sich in der zweiten usw. Phase ergibt, ohne daß das (entsprechende) Residuum aktualisiert ist (*prabuddha*). (Vielmehr) ist es sicher, daß das Entstehen (der vorstellenden Erkenntnis), wenn die Kṛaft, die die frühere Wahrnehmung [als Ursache] besitzt, aktualisiert ist, von dieser (Kraft) abhängt, und daß die Vorstellungen, die für (ihr) Entstehen in jeder Phase von der Funktion (*upayoga*) einer aktualisierten Kṛaft abhängen, die (ihrerseits) durch eine (frühere) Wahrnehmung erzeugt worden ist (*darśanajanita*), nur eine Phase lang kurz bestehen.

Was nicht von Ursachen für ein[25] Kontinuum (*santānahetu*) ab- 2.2233
hängt, das kann man auch als augenblickliche Wirkung bezeichnen, wie eine Flamme. Und die Vorstellungen hängen nicht von Ursachen für ein Kontinuum ab.

Eine Wirkung, bei der man festgestellt hat, daß sie aus etwas (Bestimmtem) entsteht, entsteht nicht aus einem davon Verschiedenen. Wie dieser (bestimmte) Śāla-Sproß, den man als aus einem Śāla-Samen entstehend festgestellt hat, nicht aus etwas davon Verschiedenem entsteht, so entsteht die Erkenntnis, die man als aus einer Erkenntnis entstehend festgestellt hat, die von der Reifung eines Residuums begleitet ist, nicht aus etwas anderem, (wie etwa) aus den vier Elementen.

Das Entstehen aus einer bestimmten besonderen Ursache ist durch das Ursachebesitzen[26] umfaßt; und weil das Entstehen aus etwas mit der festgestellten Ursache Ungleichartigem die ursachebesitzenden (Dinge) nicht umfassen würde, wie könnten (diese ursachebesitzenden Dinge dann) aus einer bestimmten besonderen Ursache entstehen? Daher ist, soferne (das Ursachebesitzen) vom Ungleichartigen ausgeschlossen ist (*asapakṣavyāvṛtti*), [etwas, das eine Ursache besitzt] durch das Besitzen einer besonderen Ursache (*viśiṣṭahetu*) umfaßt. [In diesem Schluß] ist eine Beobachtung des durch das Gegenteil Umfaßten (*viruddhavyāptopalabdhi*)[27] [logischer Grund (*hetu*)].

Wenn gesagt wird: "Auch wenn es ein anderes Erkennen (*buddhi*) 2.3
voraussetzt, (so) hat (doch) das Erkennen des Kindes seinen Ur-

[25] Zur Ergänzung vgl. den zweiten Teil des hier vorgetragenen Beweises (7,20).

[26] Wörtlich: "Durch die Gemeinsamkeit der eine Ursache besitzenden (Dinge)."

[27] Zu dieser Form des *anupalabdhihetu* vgl. NB II 36 und Dharmottaras Erklärungen dazu. Vgl. auch PVin IIa, Anm.178.

sprung (*prabhava*) im Erkennen der Mutter",[28] auch das ist nicht richtig. Nämlich: Ein Mehr an Intelligenz (*prajñātiśaya*) hat, dem gemeinsamen Vorkommen und Fehlen nach (*anvayavyatireka*), frühere Übung (*pūrvābhyāsa*) zur Ursache und kann nicht als eine andere Ursache besitzend gedacht werden.[29]

Von (zwei Kindern), die aus ein und derselben Mutter geboren sind, und von denen man meint, daß sie hinsichtlich ihrer körperlichen Gestalt (*rūpa*), Jugend (*yauvana*) und gesunder Organe (*avikalendriya*) in [gleichem] ständigen Training stehen (*abhiyogavant?*), hat das eine (Kind) ein Mehr an Intelligenz, das andere nicht. Die bei der Mutter vorliegende (frühere) Übung ist (aber) die gleiche

[28] Dieses Referat vertritt die zweite Entwicklungsstufe der "jüngeren Lehre" (vgl. Einleitung und die einleitende Erwähnung von 1,17f. mit Anm.6). Die These entspricht der 5. Alternative von Ursachen für den ersten Erkenntnismoment bei der Geburt, wie sie TS^2 1878ff. besprochen werden; im besonderen wird 1892-1894 diese Auffassung genauer bestimmt als die Annahme, "daß die Erkenntnis eines anderen Kontinuums Ursache ist" (*santānāntaravijñānaṃ tasya kāraṇam iṣyate*, TS^2 1892ab); und zwar sofern unter Ursache die Material-Ursache (*upādāna*) zu verstehen ist (TS^2 1893a).

Die vorliegende Formulierung der These läßt an ein Fragment denken, das von FRAUWALLNER der jüngeren Lehrschichte der Lokāyata-Tradition zugeordnet worden ist. Es handelt sich um das Fragment Nr. 46 der im Nachlaß FRAUWALLNERs vorliegenden Sammlung [D/II/19] aus Malayagiris Nandyadhyayanaṭīkā (NAṬ 8a2f.): *mātāpitṛcaitanyaṃ sutacaitanyasyopādānam*. FRAUWALLNER sagt dazu noch in seiner systematischen Ordnung der Lehrinhalte [D/IV/14]: "eine interessante Weiterbildung stellt die Lehre dar, daß die materielle Ursache der Geistigkeit eines Menschen die Geistigkeit seiner Eltern ist", und verweist noch auf TBV 71,14-16; dort werden zwei Thesen für das Entstehen der Geistigkeit genannt, von denen die zweite - *mātāpitṛśarīrapūrvakāḥ* - wohl zum obigen Fragment zu stellen ist.

Die vorliegende These wird auch von Prajñākaragupta PVBh 86,18-20 vorgetragen und 86,21ff. ausführlich widerlegt.

[29] Zu diesem Argument vgl. Jātakamālā XXIX v.11 und PV II 73; es liegt auch in der Carakasaṃhitā vor (CS, Sūtrasthāna XI 30: *tulyasaṃbhāvānām ... buddhi- ... -viśeṣāḥ*).

für beide (Kinder); sie ist (also) nicht die die Unterschiede [bei den beiden Kindern] begründende Ursache. Daher sind diese beiden (Kinder), weil die Übung eines (Wesens), das eine Erkenntnisnatur mit einem Mehr an Intelligenz hat, im jeweiligen Kontinuum (des Wesens) verschieden ist, (sind also) gerade diese zwei als verschiedene Ursachen besitzend erwiesen.

Auch daß im Falle des Ursprungs von Lebewesen (*prāṇin*), die aus heißem Dunst entstanden sind (*saṃsvedaja*)[30] usw.[31] das Erkennen der Mutter als Ursache [für das Erkennen dieser Lebewesen] zur Verfügung steht, ist nicht (möglich). Daher ist es [bei diesen Wesen] das eigene Kontinuum (*svasantāna*), das über Erkenntnis verfügt.

Der vom Lehrer Dharmottara verfaßte "Nachweis der anderen Welt" ist beendet.

(Er) wurde im Kloster Ratnaraśmi, im Zentrum von Anupamamahāpura, zu Lebzeiten des Königs von Kaśmīr Śrī Harṣadeva von dem kaśmīrischen Groß-Paṇḍit Bhavyarāja und dem tibetischen Übersetzer-Lotsāva, dem Mönch Pa tshab Ñi ma grags übersetzt.

[30] Vgl. PVBh 87,16f.

[31] Z.B. Lebewesen, die auf übernatürliche Art (*upapāduka*) oder in der formlosen Sphäre (*ārūpya*) entstehen. Das Argument ist auch aus der Carakasaṃhitā bekannt (vgl. CS, Sūtrasthāna XI v.11cd. Dort ist an die durch Aufbrechen der Erde entstandenen (*udbhijja*) Wesen als weitere Möglichkeit gedacht (vgl. Cakrapāṇidattas Kommentar 69b, 39f.). Den Hinweis auf dieses Kapitel der Carakasaṃhitā verdanke ich Herrn Dr.Maindersma, Leiden.

INHALTSANALYSE

	Werktitel und Verehrungsformel	1,1-3
1.	Gegnerische These (*pūrvapakṣa*)	1,4-18
1.1.	Buddhistische Lehre: Definition der anderen Welt (*paraloka*)	1,4-6
1.2	Widerlegung durch Aufstellung von drei Alternativen	1,7-15
1.3	Eigene Lehre: Entstehen des Erkennens aus dem Erkennen der Eltern	1,16-18
2.	Widerlegung (*uttarapakṣa*)	1,19-8,22
2.1	Widerlegung der Lehre, daß das Erkennen von den Elementen nicht verschieden ist durch Wahrnehmung: Unmöglichkeit die Erkenntnisarten "Lust usw." oder die Empfindungsarten "angenehm usw." mit Körperlichem wie der Sinneserkenntnis oder erkenntnisäußeren Objekten zu verbinden; Experiment der Betrachtung der eigenen Hand	1,19-3,3
2.2	Widerlegung der Lehre, daß das Erkennen in der ersten Phase aus den Elementen, in den folgenden Phasen aus der gleichartigen Ursache entsteht	3,4-8,7
2.21	Einleitung und Referat der gegnerischen Lehre	3,4-8
2.22	Widerlegung	3,9-8,7
2.221	Unterscheidung von zwei Arten von Wirkung: ein Kontinuum bildende (*santānavat*) und bloß eine Phase lang bestehende (*kṣaṇamātrāvastha*) Wirkungen	3,9-4,10
2.222	Die Sinneserkenntnis ist eine Wirkung der zweiten Art, kann also nicht zu einem Kontinuum gehören.	4,11-19

2.223	Auch die Vorstellung (*vikalpa*) besteht nur eine Phase lang.	4,20-8,7
2.2231	Widerlegung der These, daß die Vorstellung "Blaues" aus einer Vorstellung "Blaues" entsteht	5,17-6,15
2.2232	Die Augenblicklichkeit der Vorstellungen ist auch ohne die Annahme eines äußeren Objektes zu vertreten.	6,16-7,9
2.2233	Formaler Beweis	7,18-8,7
2.3	Widerlegung der Lehre, daß das Kontinuum des Erkennens aus einem anderen Kontinuum entsteht	8,8-22
	Schlußtitel und Übersetzungskolophon	8,23-9,5

REGISTER

Kursive Ziffern verweisen auf die Fußnoten der Seite, Ziffern in Klammern auf die besondere Seitenzählung des tibetischen Textes.

1. Namen

Anupamamahāpura 12, 51
Ālambanaparīkṣā (vṛtti) *47*
Bārhaspatyasūtra *41*
Bhavyarāja 12, 51
Bṛhaspati 11, *40*
Blo ldan śes rab 12
Bu ston 13
Carakasaṃhitā *51*
Cārvāka (s. Lokāyata, suśikṣitah C.)
Dharmakīrti 7, *11*
Dharmottara 7ff., 51; Paralokasiddhi 7, 12; im lHan dkar-Katalog genannt ? 13
lDan (d)kar (s. lHan dkar)
Frauwallner *7f.*, 9-11, *11*, 13, *13*, *38f.*, *47*, *50*
Groṅ khyer chen po dpe med kyi dbus (s. Anupamamahāpura) (9) 1
Hariśadeba (s. Śrī Harṣadeva) (9)2
Harṣa (Lohara) 12
Hetubindu *42*, 44f.
lHan dkar (Katalog von) 13
Jātakamālā *50*
Kamalaśīla 8, *38*
Kambalāśvatara 11
Kṣaṇabhaṅgasiddhi (Dharmottara) 36, *42*
sKal ldan rgyal po (s. Bhavyarāja) (9)3
Lokāyata 8ff., *35f.*, 37ff., *50*; Fragmente 9, *39*, *50*
Lokāyataparīkṣā 8
Malayagiri *50*
Materialismus, indischer (s. Lokāyata) 7ff.
Namai *7f.*, 8, 15, *36*, *40f.*
Nandyadhyayanaṭīkā *39*, *50*
Naudou *12f.*
Nishioka *13*
Nyāyabindu *49*
Pa tshab Ñi ma grags 12f., (9)4, 51
Prajñākaragupta 8, *39*, *50*
Pramāṇavārttika 8, *46*; -bhāṣya *39*, *47*, *50*
Pramāṇaviniścaya *49*
Purandara 11
Ratnaraśmi 12, (9)1
Roerich 14f., *36*, 44
Śāntarakṣita 8, *35*, *38f.*
Sautrāntika *47*
Schmithausen 47
Śrī Harṣadeva (s. Harṣa) 12, 51
Steinkellner *7f.*, *13*
Śubhagupta 8, 13; seine Paralokasiddhi 8, 13
suśikṣitāḥ Cārvākāḥ 10f.
Tattvasaṃgraha (pañjikā) 8, *35f.*, *38*, *50*
Udbhaṭa 10f.
Viṃśatikā (vṛtti) *47*

2. Terminologisches Register

Die meisten der angegebenen Sanskrittermini sind vermutungsweise angesetzte Entsprechungen für die tibetischen Termini. Sie werden von solchen, die im Original belegt sind, nicht unterschieden, da sie nur als Hinweis dienen sollen.

anubhava 40f., 48
anusandhāna 10
abhimukha (*mṅon sum du phyogs pa*) 48
avasthāviśeṣa *35*
asāta 40f.
ābhāsa (s. Erscheinungsbild)
ārūpya *51*
udbhijja *51*
upapāduka *51*
upādānakāraṇa 10f.
kṣaṇamātrāvastha 42f., 53
grāhaka 41
cakṣurādivijñāna 42ff., 48
citta (s. Denken)
cittasantāna (s. Bewußtseinsstrom)
caitanya 41
caitanyamātravivarta 10
tattvāntara 11
taptapradīpa 42f.
niyatahetu 47
paraloka (s. andere Welt) 35
paralokasiddhi 7
pūrvābhyāsa 50
prajñātiśaya 50
pradīpa 42f., 48f.
prabuddha (*rab tu sad pa*) 48
prāṇin 51
bīja *47*
buddhi 41, 49f.
mahācidvivarta 10
mahābhūta (s. Elemente) 11, 38
vāsāna (s. Durchtränkung); *-vipāka* 47
vikalpa (s. Vorstellung) 44ff.
vikalpajñānasantāna 45
vijñāna 35; *-mātra* 45, *47*
viruddhavyāptopalabdhi 49
vivarta 11
śakti *47*; *-rūpa* 47ff.; *-viśeṣa* 48
śāla 49
saṃsthānaviśeṣa 45
saṃsvedaja 51
sajātīyasāmagrī 42
samanantarapratyaya 48
saṃnihita 43
sahakārikāraṇa 10ff.
santāna 35; *-antara* 11, *38*, *50*; *-vant* 42, 53; *-hetu* 42, 49
sāta (*sim pa*) 40f.
svajātīya (s. Gleichartiges)
svasantāna 42, 51

3. Themen

andere Welt 7; Argumente gegen ihre Existenz 8, *35f.*, 37ff.; buddh. Definition 35, *35*; materialistische Definition *36*
Bewußtseinsstrom (s. Erkennen etc.) 7
Blaues 44f., 47f., 53; Entstehen des Bildes des Blauen 45ff.
Denken (s. Bewußtseinsstrom, Erkennen) 37, *39*
Durchtränkung, Residuum 47f., 49
Elemente, vier große 38, 40, 49
Empfindungsarten ("angenehm usw.") 40f.
Erkennen, Erkenntnis (s. Bewußtseinsstrom, Denken) 35ff.: - und Körper 37f.; Verhältnis zum Körper *37*; ohne Körper 51; Beweis der Verschiedenheit vom Körper 40f.; durch Wahrnehmung 41; sein Entstehen 42, 49f.; bloße Erkenntnis 45
Erkenntnisarten ("Lust usw.") 40f.
Erscheinungsbild 44f.
Gleichartiges 42
Handfläche, ihre Betrachtung 41, 53
Intelligenzunterschiede 50f.
Kontinuum 35; anderes Kontinuum 11, *38*, *50*; eigenes Kontinuum 42, 51; Ursachen für ein Kontinuum 42, 49; der Vorstellung 44ff.
Materialismus (s. Lokāyata, Seelenlehre)
Mutter 38, 49
Seelenlehre des indischen Materialismus *36*; Entwicklungsstufen 8ff.; *40*, 42; Ursprung des Erkennens 9ff., 11, 38, *39*, 49f., *50*; Körper 10
Süßes 44
Topf, das Entstehen seiner verschiedenen Wesensbeschaffenheiten 45
Ursache, bestimmte 49
Ursachebesitzen 49
Ursachekomplex 42ff., *45*
Vorstellung 44ff., 53; ihr Entstehen 44f.
Wirkung, zwei Arten von 42ff.; Entstehen dieser Arten von Wirkungen 43; ein Kontinuum bildende Wirkungen 42ff.; Grund für die Verschiedenheit von Wirkungen 46f.

IMPRESSUM:

Verleger: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien
Maria Theresien-Straße 3/4/26, 1090 Wien

Herausgeber und für den Inhalt verantwortlich: Prof. Ernst Steinkellner
Reisnerstraße 6, 1030 Wien

Druck: Ernst Becvar Ges.m.b.H.
Lichtgasse 10, 1150 Wien

WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

Prices in Austrian Schilling

1: Ernst Steinkellner, Verse-Index of Dharmakīrti's Works (Tibetan Versions). 1977. XIV, 225 p. 200,-

2: Lobsang Dargyay, Die Legende von den Sieben Prinzessinnen (Saptakumārikā-Avadāna). In der poetischen Fassung von Guhyadatta/Gopadatta aufgrund der tibetischen Übersetzung herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. 1978. X, 162 p. 200,-

3: Piotr Klafkowski, The Secret Deliverance of the Sixth Dalai Lama, as narrated by Dharmatāla. Edited from the Hor Chos-'byuṅ and translated into English, with an introduction and comments. 1979. VI, 93 p. 200,-

4: Gudrun Bühnemann, Der Allwissende Buddha. Ein Beweis und seine Probleme. Ratnakīrti's Sarvajñasiddhi. 1980. L, 175 p. 200,-

5: Helmut Tauscher, Candrakīrti - Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam (Kapitel VI, Vers 166-226). 1981. XXVII, 214 p. 200,-

6: Lobsang Dargyay, || གྲུབ་མཐའ་དཀོན་མཆོག་བསྟན་པའི་སྒྲོན་མེའི་རྣམ་ཐར་མདོར་བསྡུས་བཞུགས || - A Concise Biography of Guṅ thaṅ dKon mchog bsTan pa'i sgron me. 1981. VI, 45 p. 65,-

7: Ernst Steinkellner (Ed.), || གྲུབ་མཐའ་དཀོན་མཆོག་བསྟན་པའི་སྒྲོན་མེའི་རྣམ་ཐར་སྒོ་གསུམ་གྱི་རྣམ་བར་ཐག་པ་ལེགས་བཤད་རྒྱ་མཚོའི་རྣ་རླབས་ || Guṅ thaṅ dKon mchog bsTan pa'i sgron me'i rNam thar sgo gsum gyi rnam bźag pa Legs bśad rgya mtsho'i rba rlabs. 1981. 20 p. 35,-

8: Gudrun Bühnemann, Jitāri: Kleine Texte. Description of a manuscript from the Bihar Research Society with 10 small texts of Jitāri, and the edition of the following texts in Sanskrit: Vedāprāmāṇyasiddhi, Sarvajñasiddhi, Nairātmyasiddhi, Jātinirākṛti, *Īśvaravādimataparīkṣā. 1982, ²1985. 48 p. 100,-

9: Josef Kolmaš, Ferdinand Stoliczka (1838-1874): The Life and Work of the Czech Explorer in India and High Asia. 1982. XI, 58 p. 80,-

10: E.Steinkellner/H.Tauscher (Ed.), Contributions on Tibetan Language, History and Culture. Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13-19 September 1981, vol.1. 1983. XX, 478 p. 560,-

11: E.Steinkellner/H.Tauscher (Ed.), Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy. Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13-19 September 1981, vol.2. 1983. XII, 334 p. 270,-

12: Tilmann Vetter, Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika. Der Abschnitt über den Buddha und die vier Edlen Wahrheiten im Pramāṇasiddhi-Kapitel. Eingeleitet, ediert und übersetzt. 1984. 183 p. 230,-

13: András Róna-Tas, Wiener Vorlesungen zur Sprach- und Kulturgeschichte Tibets. 1985. 397p. 490,-

14: Michael Aris, Sources for the History of Bhutan. 1986. 203 p. 250,-