

WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

HEFT 5

CANDRAKĪRTI

MADHYAMAKĀVATĀRAḤ
UND
MADHYAMAKĀVATĀRABHĀṢYAM

(KAPITEL VI, VERS 166-226)

ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT
VON

HELMUT TAUSCHER



ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN UNIVERSITÄT WIEN

WIEN 1981

Gefördert durch das
Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien

WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST STEINKELLNER

HEFT 5

WIEN 1981

**ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN
UNIVERSITÄT WIEN**

CANDRAKĪRTI

MADHYAMAKĀVATĀRAḤ
UND
MADHYAMAKĀVATĀRABHĀṢYAM

(KAPITEL VI, VERS 166–226)

ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT
VON

HELMUT TAUSCHER

WIEN 1981

ARBEITSKREIS FÜR TIBETISCHE UND BUDDHISTISCHE STUDIEN
UNIVERSITÄT WIEN



CANDRAKĪRTI

I N H A L T

Vorwort	IX
Verzeichnis der Abkürzungen und der Literatur	XII
Einleitung	1
I. Zum Text	1
1. Übersicht über Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare	1
2. Probleme der Textkonstituierung	4
a. Im Kanon enthaltene Textausgaben	4
b. Separateditionen	5
c. Sonstige Quellen	7
d. Die tibetischen Übersetzer	10
II. Inhalt und Aufbau von Kapitel VI	13
1. Der Nachweis der Leerheit	13
2. Die Abarten der Leerheit (<i>śūnyatāprabheda</i>)	18
Analyse von Kapitel VI	27
Übersetzung	51
1. Wesenlosigkeit der Person (<i>puḍgalanairātmya</i>); Erweiternde Anwendung der Untersuchung des Wagens und des "Ich"	51
2. Die Abarten der Leerheit (<i>śūnyatāprabheda</i>)	65
3. Die Vorzüge der sechsten Bodhisattva-Erde (<i>bhūmi</i>)	103
Anmerkungen	107
Appendices	193
Appendix I: Kritischer Apparat	193
Appendix II: Indices	206
Sanskrit-Termini	206
Namen	213
Ungewöhnliche tibetische Ausdrücke	214

V O R W O R T

Die Bedeutung, die dem Madhyamakāvataṛaḥ von Candrakīrti (Ende 6. oder Anfang 7.Jh.)¹⁾ in der Tradition beigemessen wird, braucht wohl nicht eigens betont zu werden; die zahlreichen, grōßtenteils tibetischen Kommentare sowie die offenbar häufigen Separatdrucke und die vermutlich auch außerkanonische Überlieferung des Werkes²⁾ sprechen für sich.

Wie bereits FRAUWALLNER³⁾ festgestellt hat, ist es Candrakīrtis Hauptanliegen, Nāgārjunas Lehre rein und unverfälscht zu erhalten und vor Einflüssen einer zu Unrecht eingesetzten Logik (Bhāvaviveka) und des Yogācāra zu bewahren. Darin ist auch die eigentliche Bedeutung Candrakīrtis zu sehen, nicht in grundlegenden philosophischen Neuerungen. Was hier über Candrakīrti im allgemeinen gesagt ist, gilt auch für sein bedeutendstes selbständiges Werk, den Madhyamakāvataṛaḥ. Das hohe Ansehen, das er genießt, gründet sich wohl vor allem auf die Tatsache, daß er die vielleicht einzige umfassende Darstellung der Madhyamaka-Lehre ist: Gestützt auf das Lehrsystem der zehn Bodhisattva-Stufen (*bhūmi*) wird die Laufbahn des Bodhisattva geschildert. Das Kernstück des Werkes bildet dabei das sechste Kapitel, die Behandlung der sechsten Stufe, auf der der Bodhisattva die Vollkommenheit der Einsicht erlangt. Candrakīrti widmet diesem Kapitel weit über die Hälfte des gesamten Werkes und bietet in ihm eine detaillierte und umfassende Darstellung der philosophischen Position des Prāsāṅgika-Madhyamaka.

1) nach LA VALLÉE POUSSIN, MAv., Le Muséon N.S.8. 1907. 250; FRAUWALLNER, PhB 241 datiert Candrakīrti^L mit 7.Jh.; LINDTNER 90f nennt als Arbeitshypothese ca. 530-600.

2) zu diesem Problem s. Einleitung, 5ff

3) loc.cit.

Damit soll Candrakīrti nicht generell jegliche Eigenständigkeit und Neuerung abgesprochen werden, jedoch ist es aufgrund der Textsituation und beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht möglich, in allen Fällen - besonders bei Umdeutungen der Prajñāpāramitā-Texte im Abschnitt über die Leerheit (*śūnyatā*) - zu entscheiden, ob sich Candrakīrti auf Vorbilder stützen konnte.

Aufgrund der Bedeutung des Madhyamakāvataṛaḥ wäre es zu begrüßen, wenn das Werk als ganzes auch in Übersetzung zugänglich wäre. Leider ist das im Bereich der europäischen Sprachen aber nicht der Fall!. Louis de LA VALLÉE POUSSIN hat in Europa bisher als einziger an einer solchen Übersetzung gearbeitet, sein Werk aber nicht zu Ende führen können. Es bricht nach Vers 165 des sechsten Kapitels ab und entspricht somit MAV 1 - 288,9. Aus welchen Gründen es nicht zu der geplanten Weiterführung der Übersetzung kam, ist unbekannt. Der Rest soll bereits in Manuskriptform vorgelegen haben, in den Kriegswirren 1914 aber verbrannt sein; ich konnte jedoch nichts Näheres darüber in Erfahrung bringen. Neben dieser Arbeit von LA VALLÉE POUSSIN gibt es noch eine chinesische Übersetzung des gesamten Werkes und einige partielle Übersetzungen, größtenteils in japanischer Sprache. Eine Liste der vorliegenden Übersetzungen gebe ich in der Einleitung, 3.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, einen ersten Schritt zur Fortsetzung des Werkes von LA VALLÉE POUSSIN zu tun und zunächst das philosophisch bedeutende Kap.VI in einer europäischen Sprache zugänglich zu machen. Sie schließt an MAV_L an und bietet eine deutsche Übersetzung mit philologischen und erklärenden Anmerkungen, sowie Vorschläge zur Verbesserung des Textes von MAV. Für wichtige Termini ist eine Sanskrit-Entsprechung angegeben. Zum Teil ist diese durch Zitate und zitierte Texte belegt, zum Teil jedoch aus analogen Stel-

len erschlossen. Aus diesem Grund sind hier auch häufig andere Entsprechungen angegeben als bei OGAWA, dessen Identifizierungen mir teilweise fragwürdig scheinen. Ich stütze mich hauptsächlich auf den Prasannapadā-Index von YAMAGUCHI. Da die tibetische Übersetzung der Prasannapadā vom selben Team verfaßt ist wie die des Madhyamakāvatāraḥ, ist wohl mit einiger Sicherheit anzunehmen, daß dieser Index auch Candrakīrtis Wortmaterial im Madhyamakāvatāraḥ erschließt. Wo eine Identifizierung anhand dieses Index nicht möglich ist, gebe ich Belegen in den von Candrakīrti angezogenen Traditionen den Vorzug.

Da die erschlossenen Entsprechungen wesentlich häufiger sind als die belegten, verzichte ich darauf, sie eigens zu kennzeichnen; lediglich besonders fragliche Fälle sind mit einem Fragezeichen versehen. Die Sanskrit-Entsprechungen sowie Erklärungen und Ergänzungen, die dem Text selbst oder einem Kommentar entnommen sind, stehen in der Übersetzung in runden Klammern, kommentierende Ergänzungen in eckigen Klammern. Textkonjekturen gebe ich in spitzen Klammern.

Die Anregung zu dieser Arbeit stammt von meinem verehrten Lehrer, Professor Ernst STEINKELLNER. Ihm gilt auch mein besonderer Dank für seine gründliche und wohlwollende Betreuung der Arbeit. Weiters danke ich Prof.em. Étienne LAMOTTE (Louvain), Prof. Jacques MAY (Lausanne) und Dr. Chr LINDTNER (Kopenhagen) für Informationen, Hinweise und Anregungen, Dr. E.I. KYCHANOW (Leningrad) für seine Hilfe bei der Suche nach weiteren Drucken des Madhyamakāvatāraḥ und Dr. Lobsang DARGYAY für manches klärende Gespräch, Mag. Susanne WAGNER und meinem Kollegen Torsten MUCH für die Hilfe bei der Korrektur des Manuskriptes, sowie all denen, die ich hier nicht namentlich nennen kann, die mir aber im Verlaufe der Arbeit fachliche oder moralische Unterstützung gewährten.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN UND DER LITERATUR1. Allgemein verwendete Abkürzungen

Anm.	Anmerkung
AO	Acta Orientalia
AOH	Acta Orientalia Hungaricae
C	Ausgabe von Cone
cf.	(in Zitaten nach DPPL) = vgl.
chin.	chinesisch
D	Ausgabe von Derge = Sde dge Tibetan Tripitaka, Bstan ḥgyur - preserved at the Faculty of Letters University of Tokyo. Ed. Jikidō TAKASAKI, Zuihō YAMAGUCHI, Yasunori EJIMA. Tokyo 1977 -
dt.	deutsch
f/ff	folgende
franz.	französisch
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies
IBK	Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū
IIJ	Indo-Iranian Journal
JA	Journal Asiatique
jap.	japanisch
JIPh	Journal of Indian Philosophy
JORM	Journal of Oriental Research, Madras
lit.	(in Zitaten nach DPPL) literary
loc.cit.	loco citato
LVP	LA VALLÉE POUSSIN: Anmerkungen zu MAV
MCB	Mélanges Chinois et Bouddhiques
N	Ausgabe von Narthang
N.S.	nouvelle série, new series
o.J.	ohne Jahr
o.O.	ohne Ort

op.cit.	opere citato
P	Ausgabe von Peking = The Tibetan Tripitaka. Peking Edition. Reprinted under the supervision of the Otani University, Kyoto. Ed. by D.T.SUZUKI. 168 vols. Tokyo and Kyoto 1955 - 1961
s.	siehe
s.v.	sub verbum
skt.	Sanskrit
sq.	(in Zitaten nach DPPL) = f
tib.	tibetisch
v./vv.	Vers/Verse
v.l.	variae lectiones
vgl.	vergleiche
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd (Bd. 1-13: und Ost-)asiens
ZASt	Zentralasiatische Studien
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
zit.	zitiert

2. Primärliteratur

A	(in Zitaten nach DPPL) = AS
AAA	Abhisamayālaṃkāṛālokā.- Abhisamayālaṃkāṛ'ālokā Prajñāpāramitāvyaḅhyā (Commentary on Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā) by Haribhadra, together with the text commented on. Edited by Unrai WOGIHARA. 2 Bd. Tokyo 1932-1935
AAV	Abhisamayālaṃkāṛavṛttiḅ.- L'Abhisamayālaṃkāṛavṛtti di Ārya-Vimuktisena. Primo Abhisamaya. Ed. Corrado PENSA. (Serie Orientale Roma XXXVII) Roma 1967
AD	Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā.- The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 55 to 70, corresponding to the 5th Abhi-

- samaya. Edited and translated by Edward CONZE.
(Serie Orientale Roma XXVI) Roma 1962
- AdS Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā.- P 732 (vol.19)
- AK Abhidharmakośaḥ (Vasubandhu). s. AKBh
- AKBh Abhidharmakośabhāṣyam.- Abhidharm-Kośabhāṣya of Vasubandhu. Edited by P.PRADHAN. (Tibetan Sanskrit Works Series VIII) Patna 1967
- AS Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā.- Aṣṭasāhasrikā. A Collection of Discourses on the Metaphysics of the Mahāyāna School of the Buddhists. Edited by Rājendrālāl MITRA. (Bibliotheca Indica) Calcutta 1888
- ASam Abhidharmasamuccayaḥ.- Abhidharma Samuccaya of Asanga. Edited by Pralhad PRADHAN. (Visva-Bharati Studies 12) Santiniketan 1950
- AVin Arthaviniścayaḥ.- Alfonsa FERRARI: Arthaviniścaya (Testo e versione). (Atti della Reale Accademia d'Italia, Classe di Scienze Morali e Storiche, Serie VII, Volume IV, Fascicolo 13) Roma 1944
- AVinS Arthaviniścayasūtram.- The Arthaviniścaya-Sūtra and its Commentary (Nibandhana). Edited by N.H. SAMTANI. (Tibetan Sanskrit Works Series XIII) Patna 1971
- BCA Bodhicaryāvatāraḥ (Śāntideva). s. BCAP
- BCAP Bodhicaryāvatārapañjikā. Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva. Edited by Louis de LA VALLÉE POUSSIN. (Bibliotheca Indica 150) Calcutta 1901-1914
- Br Brhṭṭikā = Śatasāhasrikāpañcaviṃśatsāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā-Brhṭṭikā (Daṃṣṭrasena). P 5206 (vol.93)
- Bu ston, Chos 'byuñ Bu ston: bDe bar gśegs pa'i bstan pa'i gsal byed, Chos kyi 'byuñ gnas gsuñ rab rin po che'i mdzod.- The Collected Works of Bu-ston. Part 24 (Ya). Edited by LOKESH CHANDRA. (Śata-Piṭaka Series 64) New Delhi 1971. 633-1056

- CŚ Catuṣśatakam.- The Catuṣśataka of Āryadeva.
Sanskrit and Tibetan Texts with Copious Extracts
from the Commentary of Candrakīrti. Reconstructed
and edited by Vidhushekara BHATTACHARYA. Part II.
(Visva-Bharati Series 2) Calcutta 1931
- DA Dīghanikāyaṭṭakathāṭīkā. (ungesehen; zit. nach
PTSD)
- DB Daśabhūmikasūtram. Ed. Johannes RAHDER.
Le Muséon, N.S.39. 1926. 125-252
- DhSaṃ Dharmasaṃgrahaḥ.- The Dharma-Saṃgraha, An Ancient
Collection of Buddhist Technical Terms. Prepared
for Publication by Kenjiu KASAWARA, edited by
F.Max MÜLLER and H.WENZEL. (Anecdota Oxoniensia,
Aryan Series, vol.1, part 5) Oxford 1885
- DN Dīghanikāya.- The Dīgha Nikāya. Edited by T.W.RHYS
DAVIDS and J.Estlin CARPENTER. 3 vols. London
(Pali Text Society) Reprint 1949 und 1947
- Ghanavyūha Ghanavyūhanāmamahāyānasūtram.- P 778 (vol.29)
Guñ thañ, Sa bcad Guñ thañ dKon mchog bsTan pa'i sgron
me: dBu ma la 'jug pa'i sa bcad.- The Collected
Works of Guñ-thañ dKon-mchog-bstan-pa'i sgron-me.
Edited by NGAWANG GELEK DEMO. Vol.1 (Ka).
(Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series XXXII) New
Delhi 1972. 716-735
- H (in Zitaten nach DPPL) = AAA
- HB Hetubinduḥ.- Ernst STEINKELLNER: Dharmakīrti's
Hetubinduḥ. 2 Bde. (Österreichische Akademie der
Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse,
Sitzungsberichte, 252.Band, 1. und 2.Abhandlung)
Wien 1967
- J Jayānanda: Madhyamakāvataṭīkā.- P 5271 (vol.99)

- 'Jam dbyaṅs bḥad pa, Phar phyin mtha' dpyod 'Jam dbyaṅs
 bḥad pa'i rdo rje: bsTan bcos mñon par rtogs pa'i
 rgyan gyi mtha' dpyod śes rab kyi pha rol tu phyin
 pa'i don kun sal ba'i rin chen sgron me.- The Col-
 lected Works of 'Jam-dbyaṅs-bḥad-pa'i-rdo-rje. Edi-
 ted by NGAWANG GELEK DEMO. Vol.7 (Ja). (Gedun Sungrab
 Minyam Gyunphel Series 46) New Delhi 1973. 3-581
- K_D Madhyamakāvatārahārikā (Candrakīrti).- D 3861
 (vol. Dbu ma 7)
- K_P Madhyamakāvatārahārikā (Candrakīrti).- P 5262 (vol.98)
- K_I Madhyamakāvatārahārikā (Candrakīrti).- P 5261 (vol.98)
- KPv Kāśyapaparivartaḥ.- The Kāśyapaparivarta. A Mahā-
 yānasūtra of the Ratnakūṭa Class. Edited in the ori-
 ginal Sanskrit and in Chinese by A. von STAËL-
 HOLSTEIN. Shanghai 1926
- L Lam rim chen mo (bTsoñ kha pa).- P 6001 (vol.152)
- LAS Laṅkāvatārasūtram.- The Laṅkāvatāra Sūtra. Edited by
 Bunyiu NANJIO. (Bibliotheca Otaniensis 1) Kyoto 1956
- LSt Lokātītastavaḥ (Nāgārjuna).- P 2012 (vol.46)
- LV Lalitavistaraḥ.- Lalita Vistara. Herausgegeben von
 S.LEFMANN. 2 Bde. Halle a.S. 1902 und 1908
 (Seitenangaben beziehen sich auf Bd.1: Text)
- MAV Madhyamakāvatārahārikā.- Madhyamakāvatāra par Candrakīrti.
 Traduction Tibétain. Publiée par Louis de LA VALLÉE
 POUSSIN. (Bibliotheca Buddhica IX) St.-Pétersbourg
 1907-1912
- MBT II Giuseppe TUCCI: Minor Buddhist Texts, part II.
 First Bhāvanākrama of Kamalaśīla. Sanskrit and
 Tibetan Texts with Introduction and English Summary.
 (Serie Orientale Roma IX,2) Roma 1958
- Mil Milindapañho.- The Milindapañho. Being Dialogues
 between King Milinda and the Buddhist Sage Naga-
 sena. Edited by V.TRENCKNER. London (Pali Text
 Society) Reprint 1962

- MK Mūlamadhyamakakārikā.- Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ. Edited by J.W.DE JONG. (The Adyar Library Series 109) Madras 1977
- MN Majjhimanikāya.- The Majjhima Nikāya. Edited by V.TRENCKNER (vol.I), Robert CHALMERS (vols.II,III). London (Pali Text Society) Reprint 1948 und 1951
- MSA Mahāyānasūtrālaṃkāraḥ.- Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra. Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra. Édité et traduit par Sylvain LÉVI. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques 159, 180) Paris 1907 und 1911
- MSABh Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣyam. s. MSA
- MV Mahāvastu Avadānam.- Le Mahāvastu. Text Sanscrit. Publié et accompagné d'introductions et d'un commentaire par É.SENART. 3 Bde. Paris 1882, 1890, 1897
- MVT Madhyāntavibhāgaṭīkā.- Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā. Exposition Systématique du Yogācāravijñaptivāda. Édition par M.Sylvain LÉVI. Tome I - Texte. Nagayo 1934
- MVy Mahāvastu Avadānam. Ed. by R.SAKAKI. Tōkyō (Reprint) 1962
- NS Nyāyasūtram.- Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar, von Walter RUBEN. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVIII.Bd, No.2) Leipzig 1928
- NV Nyāyavārttikam.- Nyāyadarśana of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of Uddyotakara, the Tātparyaṭīkā of Vācaspati and the Pariśuddhi of Udayana. Part 1. Edited by Anantalal THAKUR. (Mithila Institute Series, Ancient Text 20) Darbhanga 1967
- P (in Zitaten nach DPPL) = PV
- PPr Prajñāpradīpaḥ.- Prajñā-Pradīpaḥ, A Commentary on the Madhyamaka Sūtra, by Bhāvaviveka. Edited by Max WALLESER. (Bibliotheca Indica N.S.1396) Calcutta 1914

- Pras Prasannapadā.- Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publiée par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. (Bibliotheca Buddhica IV) St.-Pétersbourg 1903-1913
- PS Pramāṇasamuccayaḥ (Dignāga).- P 5700 (vol.130)
- PSV Pramāṇasamuccayavṛttiḥ (Dignāga).- P 5701 (vol.130)
- PV Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā.- The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā. Edited by Nalinaksha DUTT. (Calcutta Oriental Series 28) London 1934
- PV_{tib} Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā.- P 731 (vol. 18, 19)
- R Red mda' ba g'zon nu blo gros: dBu ma la 'jug pa'i rnam bśad, De kho na nīd gsal ba'i sgron ma. Edited by NGAWANG TOPGAY. Delhi 1974
- Ratnakūṭaḥ I Trisaṃvaranirdeśaparivartaḥ.- P 760/1 (vol.22) 1-51b6
- RGV Ratnagotravibhāgaḥ.- The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra. Edited by E.H.JOHNSTON. Patna 1950
- RM Ratnameghasūtram.- P 897 (vol.35)
- S Madhyamakāvatārahāṣyam.- Dbu ma la hjug pa ran hqrel (Madhyamakapatharabhasuyamnama) by Acharya Chandrakirti. Dharamsala 1968
- S₁ Madhyamakāvatārakārikā.- dBu ma la 'jug pa (Madhyā_[sic] makāvatāra). o.O., o.J.
- Sikṣ Śikṣāsamuccayaḥ.- Śikṣhāsamuccaya. A Compendium of Buddhist Teachings, Compiled by Ćāntideva chiefly from earlier Mahāyāna Sūtras. Edited by Cecil BENDALL. (Bibliotheca Buddhica I) St.-Pétersbourg (1897-)1902
- SN Saṃyuttanikāya.- The Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka. Edited by M.Léon FEER (vols. I-V), Mrs. RHYS DAVIDS (vol.VI: Index). London (Pali Text Society) Reprint 1973-1976 und 1980

- SNS Saṃdhinirmocanasūtram.- Saṃdhinirmocanasūtra.
L'Explication des Mystères. Texte Tibétain édité
et traduit par Étienne LAMOTTE. (Université de
Louvain, Recueil de Travaux Publiés par les Mem-
bres des Conférences d'Histoire et de Philologie,
2e série, 34e fasc.) Louvain, Paris 1935
- SP Saddharmapuṇḍarīkasūtram.- Saddharmapuṇḍarīka.
Sanskrit Text, edited by H.KERN and Bunyiu NANJIO.
(Bibliotheca Buddhica X). St.-Petersbourg 1908-1912
- SphA Sphutārthāvyākhyam.- Abhidharmakośa & Bhāṣya of
Acharya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of
Ācārya Yaśomitra. Edited by Swami Dwarikadas SHASTRI.
(Bauddha Bharati Series 5-7, 9) Varanasi 1970-1973
- ŚS Śatasāhasrikāprajñāpāramitā.- Śatasāhasrikā-Prajñā-
Pāramitā. A Theological and Philosophical Discours
of Buddha with his Disciples (in a Hundred-Thousand
Stanzas). Edited by Pratāpacandra GHOṢA. (Bibliotheca
Indica) Calcutta 1902-1914
- ŚS_{tib} Śatasāhasrikaprajñāpāramitā.- P 730 (vols.12-18)
Su (in Zitaten nach DPPL) Suvikrāntavikrāmaparipṛcchā.
Ed. by R.HIKATA. Fukuoka 1958. (ungesehen)
- SubhS Subhāṣitasamgrahaḥ.- Subhāṣita-Samgraha. Edited by
Cecil BENDALL. Louvain u.a. 1905. (Extrait du
"Muséon" Nouvelle série, IV-V)
- Śuddh Śuddhamatī = Abhisamayālaṃkārikārikāvṛtti-Śuddhamatī
(Ratnākaraśānti).- P 5199 (vol.91)
- TAGN Tathāgatācintyaguhyānirdeśasūtram.- P 760/3 (vol.22)
113b4-233a1
- TMN Tathāgatamahākaruṇānirdeśasūtram.- P 814 (vol.32)
= Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtram
- Tr Trimśikā. s. VMS
- Ts bTsoñ kha pa: dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bśad pa,
dGoñs pa rab gsal. P 6143 (vol.154)

- TŚ Tarkaśāstram. (Retranslated into Sanskrit). Pre-Diñnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Translated by Giuseppe TUCCI. (Gaekwad's Oriental Series XLIX) Baroda 1929. 1-40
- Vin Vinayapitākam.- The Vinaya Piṭakam: One of the Principal Holy Scriptures in the Pāli Language. Edited by Hermann OLDENBERG. 5 vols. London (Pali Text Society) Reprint 1964-1977
- VM Visuddhimagga.- Visuddhimagga of Buddhaghosācariya. Edited by Henry Clarke WARREN. (Harvard Oriental Series 41) Cambridge, Massachusetts 1950
- VMS Vijñaptimātratāsiddhiḥ.- Vijñaptimātratāsiddhi. Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (La Vingtaine) Accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (La Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati. Original Sanscrit publié par Sylvain LÉVI. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques 245) Paris 1925
- VVy Vighrahavyāvartanī.- E.H. JOHNSTON and Arnold KUNST: The Vighrahavyāvartanī of Nāgārjuna, with the Author's Commentary. (From Mélanges Chinois et Bouddhiques IX) Bruges (Belgium) 1951

3. Sekundärliteratur

- AA Abhisamayālaṃkāraḥ. s. CONZE, Perfect Wisdom
- AK_L L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. 6 Bde. Paris, Louvain 1923-1931
- BAREAU, André: Sects = Les Sects Bouddhiques du Petit Véhicule. Saigon 1955
- Begriffsreihen I MITTAL, Kusum: Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus I. Fragmente des

Daśottarasūtra aus Zentralasiatischen Sanskrit-Handschriften. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden IV) Berlin 1957

Begriffsreihen Ia SCHLINGLOFF, Dieter: Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus. Daśottarasūtra IX-X. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden IVa) Berlin 1962

Begriffsreihen II STACHE-ROSEN, Valentina: Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus II. Das Saṅgīti-sūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden IX) Berlin 1968

BHATTACHARYA, Kamaleswar: Dialectical Method = The Dialectical Method of Nāgārjuna. (Translation of the 'Vigraha-vyāvartanī' from the original Sanskrit with Introduction and Notes). JIPh 1. 1971. 217-261

Sādhyasama = A Note on the Interpretation of the Term Sādhyasama in Madhyamaka Texts. JIPh 2. 1974. 225-230

Vaitaṇḍika = Mādhyamika et Vaitaṇḍika. JA 263. 1975. 99-102

BHSD Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, by Franklin EDGERTON. Vol.II: Dictionary. New Haven 1953

Blue Annals The Blue Annals, by George N.ROERICH. 2 Bd. (Royal Asiatic Society of Bengal, Monograph Series VII) Calcutta 1949 und 1953

CONZE, Edward: Perfect Wisdom = The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra. Part I. Translated by Edward CONZE. London 1961

CPD A Critical Pāli Dictionary. Begun by V.TRENCKNER. Copenhagen 1924-

DE JONG, J.W.: Cinq Chapitres = Cinq Chapitres de la Prasannapadā. (Buddhica, Première Série: Mémoires - Tome IX) Paris 1949

Textcritical Notes = Textcritical Notes on the Prasannapadā. IIJ 20. 1978. 25-59, 217-252

- DPPL Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature, by Edward CONZE. Tokyo 1967
- EIMER, Helmut: Skizzen = Skizzen des Erlösungsweges in Buddhistischen Begriffsreihen. (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 1) Bonn 1976
ZAST 14/1 = Einige Hinweise zur Edition Tibetischer Kanonischer Texte - Beobachtung zur Überlieferung in Blockdrucken. ZAST 14/1. 1980. 195-209
- FERRARI, Alfonsa: mKhyen brtse = mKhyen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet. (Serie Orientale Roma XVI) Roma 1958
- FRANKE, Otto: Dīghanikāya. Das Buch der Langen Texte des Buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt. (Quellen der Religions-Geschichte, Bd.4, Gruppe 8) Göttingen, Leipzig 1913
- FRAUWALLNER, Erich: Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bd. Salzburg 1953 und 1956
PhB = Die Philosophie des Buddhismus. (Philosophische Studientexte, Texte der Indischen Philosophie 2) Berlin ³1969
- GROUSSET, René: Les Philosophies Indiennes. Les Systèmes. 2 Bd. Paris 1931
- HATTORI, Masaaki: Dignāga, On Perception, being the Pratya-kṣapāriccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya. From the Sanskrit fragments and the Tibetan versions, translated and annotated. (Harvard Oriental Series 47) Cambridge, Massachusetts 1968
- HEILER, Friedrich: Die Buddhistische Versenkung. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung. München 1918
- L'Inde Classique L'Inde Classique. Manuel des Études Indiennes. Par Louis RENOUE et Jean FILLIOZAT. 2 Bde. (Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient III) Paris 1947 und Hanoi 1953

- JÄSCHKE, H.A.: A Tibetan-English Dictionary with Special Reference to the Prevailing Dialects. London, Reprint 1949
- JONES, J.J.: The Mahāvastu. Translated from the Buddhist Sanskrit. 3 Bd. (Sacred Books of the Buddhists XVI, XVIII, XIX) London, Reprint 1949 und 1956
- KAJIYAMA, Yuichi: PPr = Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1.Kapitel). WZKS VII. 1963. 37-62; VIII. 1964. 100-130
- KLOPPENBORG, Ria: The Paccekabuddha, A Buddhist Ascetic. A Study of the concept of the paccekabuddha in Pāli canonical and commentarial literature. (Orientalia Rheno-Traiectina 20) Leiden 1974
- KUNST, Arnold: Probleme = Probleme der Buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṅgraha. (Polska Akademia Umiejętności, Mémoires de la Commission Orientaliste 33) Kraków 1939
- L.Ch. LOKESH CHANDRA: Tibetan-Sanskrit Dictionary, based on a close comparative study of Sanskrit originals and Tibetan translations of several texts. 2 Bd. Reprinted from the First Edition, New Delhi 1961. Kyoto 1976
- LAMOTTE, Étienne: VKN = L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa). Traduit et annoté. (Bibliothèque du Muséon 51) Louvain 1962
- LINDTNER, Chr.: Candrakīrti's Pañcaskandhaprakaraṇa. I.Tibetan Text. Acta Orientalia 40. 1979. 87-145
- LINDQUIST, Sigurd: Die Methoden des Yoga. Lund 1932
- LVP, MCB II LA VALLÉE POUSSIN, Louis de: Madhyamaka. MCB II. 1932-1933. 1-146
- MAV_L Madhyamakāvātāra. Introduction au Traité du Milieu de l'Ācārya Candrakīrti avec le Commentaire de l'Auteur, traduit d'après la version tibétaine par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. Le Muséon N.S.8. 1907. 249-317; 10. 1911. 271-358; 11. 1912. 236-328

- MAY, Jacques: Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti.
Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine. (Collection Jean Przyluski II) Paris 1959
- MSaṃ LAMOTTE, Étienne: La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha). 2 Bde. (Bibliothèque du Muséon 7) Louvain 1938
- MURTI, T.R.V.: The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. London 1955
- NAUDOU, Jean: Les Bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études LXVIII) Paris 1968
- NMu Nyāyamukham.- The Nyāyamukha of Dignāga. The Oldest Buddhist Text on Logic. After Chinese and Tibetan Materials, by Giuseppe TUCCI. (Materialien zur Kunde des Buddhismus 15) Heidelberg 1930
- ÑYĀNAMOLI: The Path of Purification (Visuddhimagga), Bhaddantācariya Buddhaghosa. Translated from the Pali. 2 Bd. Boulder & London 1976
- OBERMILLER, E.: Analysis = Analysis of the Abhisamayālaṅkāra. (Calcutta Oriental Series 27) London 1933 und 1936
Doctrine = The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya. (Reprint from AO IX) Leningrad 1932
Sublime Science = The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism. The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsanga. Translated from the Tibetan with introduction and notes. AO IX, pars II, III. 1931. 81-306
- OGAWA, Ichijō: Kūshō Shisō no Kenkyū - Nyūchūron no Kaidoku [Studien zur Śūnyatā-Philosophie - Entzifferung des Madhyamakāvātāraśāstram]. Kyōto 1977

- PTSD The Pali Text Society's Pali-English Dictionary.
 Edited by T.W. RHYS DAVIDS and William STEDE.
 Chipstead, Surrey 1925
- RUBEN, Walter s. NS
- RUEGG, David Seyfort: Dharmadhātustava = Le Dharmadhātu-
 stava de Nāgārjuna.- Études Tibétaines. Dédiées
 à la Mémoire de Marcelle Lalou. Paris 1971. 448-471
 Théorie = La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra.
 Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du
 Bouddhisme. (Publications de l'École Française
 d'Extrême-Orient LXX) Paris 1969
 Study = The Study of Tibetan Philosophy and its
 Indian Sources. Notes on its History and Methods.-
 Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium,
 held at Mátrafüred, Hungary, 24-30 September 1976.
 Edited by Louis LIGETI. (Bibliotheca Orientalis
 Hungarica XXIII) Budapest 1978. 377-391
 Traité = Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston
 Rin chen grub. Traduction du De bzin gsegs pa'i
 sñiṅ po gsal źiṅ mdzes par byed pa'i rgyan.
 (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient
 LXXXVIII) Paris 1973
 Vimuktisena = Ārya and Bhadanta Vimuktisena on the
 Gotra-Theory of the Prajñāpāramitā.- WZKS XII-XIII.
 1968/1969 (= Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens.
 Festschrift für Erich Frauwallner). 303-307
- SCHAYER, Stanisław: Ausgewählte Kapitel = Ausgewählte Kapitel
 aus der Prasannapadā (V, XII, XIII, XIV, XV, XVI). Ein-
 leitung, Übersetzung und Anmerkungen. (Polska Aka-
 demja Umiejętności. Mémoires de la Commission Orien-
 taliste 14) w Krakowie 1931
 Feuer und Brennstoff. Ein Kapitel aus dem Mādhyamika-
 Śāstra des Nāgārjuna mit der Vṛtti des Candrakīrti.
 (Sonderdruck von Rocznik Orjentalistyczny VII. 26-52).
 Lwów 1930

- SCHLINGLOFF, Dieter: Die Religion des Buddhismus. 2 Bde.
(Sammlung Götschen 174 und 770) Berlin 1962 und 1963
- SCHMIDT, I.I.: Tibetisch-Deutsches Wörterbuch, nebst Deutschem Wortregister. St.Petersburg, Leipzig 1841
- SCHMITHAUSEN, Lambert: Dreifache Leidhaftigkeit = Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit. ZDMG Supplement III,2. Wiesbaden 1977.
918-931
Nirvāṇa-Abschnitt = Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 264.Band, 2.Abhandlung) Wien 1969
- Siddhi Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang. Traduite et annotée par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. 2 Bd. (Buddhica, Première Serie: Mémoires - Tome I und V) Paris 1928 und 1929
- STCHERBATSKY, Th.: Logic = Buddhist Logic. 2 Bde. (Bibliotheca Buddhica XXVI) Leningrad 1932 und 1930
Nirvāṇa = The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad 1927
- SWTF Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Begonnen von Ernst WALDSCHMIDT. Herausgegeben von Heinz BECHERT. Göttingen 1973-
- TAKASAKI, Jikido: A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism. (Serie Orientale Roma XXXIII) Roma 1966
- Traité Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra) par Étienne LAMOTTE. 5 Bd. Louvain 1944-1980

- VAIDYA, P.L.: Études sur Āryadeva et son Catuḥśataka.
Chapitres VIII-XVI. Paris 1923
- VVi Vādaividhiḥ.- FRAUWALLNER, Erich: Vasubandhu's
Vādaividhiḥ. WZKS I. 1957. 104-146
- WALDSCHMIDT, Ernst: Daśabala = Ein Zweites Daśabalasūtra.-
Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte,
Literatur, Religion und Kunst des indischen Kultur-
raums, von Ernst Waldschmidt. Göttingen 1967.
347-370
- WAYMAN, Alex: Discerning the Real = Calming the Mind and
Discerning the Real. Buddhist Meditation and the
Middle View. From the *Lam rim chen mo* of Tsoṅ-
kha-pa. New York 1978
Four Alternatives = Who understands the four alter-
natives of the Buddhist texts? Philosophy East and
West 27/1. 1977. 3-21
- WELLER, Friedrich: KPv = Zum Kāśyapaparivarta. Heft 2, Ver-
deutschung des sanskrit-tibetischen Textes.
(Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissen-
schaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse,
Band 57, Heft 3) Berlin 1965
- YAMAGUCHI, Susumu: Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti.
2 Bde. Kyoto 1974

E I N L E I T U N G

I. ZUM TEXT

1. Übersicht über Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare

Die einzige kritische Edition ist jene von Louis de LA VALLÉE
POUSSIN: Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction
Tibétaine. (Bibliotheca Buddhica IX) St.-Péters-
bourg 1907-1912 (im folgenden mit MAV bezeichnet)

Im Kanon enthalten sind zwei verschiedene Übersetzungen¹⁾ der
Madhyamakāvatārakārikā:

Die Übersetzung von Tilaka(kalaśa) und Pa sthab Ņi
ma grags. P 5262 (im folgenden K_P), D 3861 (im fol-
genden K_D), C dBu ma 'a 198a1-216a7
sowie jene von Kṛṣṇapaṇḍita und Nag tsho Tshul
khrims rgyal ba. P 5261 (im folgenden K₁)

K₁ hat keine Entsprechung in D und C. Bezüglich beider Über-
setzungen in N kann ich keine näheren Angaben machen, da mir
diese Kanonedition nicht zugänglich war und mir lediglich
eine Fotokopie des Madhyamakāvatārabhāṣyam zur Verfügung
stand.

Das Madhyamakāvatārabhāṣyam ist im Kanon lediglich in der
Übersetzung von Tilaka(ka)laśa und Pa tshab Ņi ma grags über-
liefert: P 5263, D 3862, N dBu ma 'a 226a5-415a2, C dBu ma
'a 217a1-349b2

Neben diesen Ausgaben ist eine größere Anzahl von Separat-
editionen zu vermuten, es standen mir jedoch nur zwei moderne

1) Zu den beiden Übersetzern s. 10ff

Drucke zur Verfügung.

Für die Madhyamakāvatārikā:

dBu ma la 'jug pa (Madhyā_[sic]makāvatāra). o.O., o.J.
(im folgenden S₁)

Es handelt sich dabei um eine neuere indische Edition in dpe cha - Form.

Für das Madhyamakāvatārabhāṣyam:

Dbu ma la hjug pa ran hgrel (Madhyamakapatharabhasuyamnamā) by Acharya Chandrakīrti. Dharamsala 1968 (im folgenden S)

Beide Ausgaben sind Separatdrucke der Übersetzung von Tilakakalaśa und Pa tshab Ńi ma grags.

In Sanskrit ist der Text nicht erhalten, es liegen lediglich einige Fragmente in Zitaten vor, hauptsächlich in Pras, BCAP und SubhS, sowie die Skt.-Texte der im Madhyamakāvatārah zitierten Werke. Die entsprechenden Identifikationen finden sich in den Anmerkungen zu MAV_L. Weiters sind Fragmente gesammelt in

LA VALLÉE POUSSIN: Subhāṣitasamgraha et Madhyamakāvatāra. Le Muséon N.S.6. 1905. 52a¹⁾

LA VALLÉE POUSSIN: Bouddhisme. Notes et Bibliographie. 2.Madhyamakāvatāra. Le Muséon N.S.1. 1900. 226-236

URYŪZU, R.: Additional Sanskrit Fragments of Candrakīrti's Madhyamakāvatāra found in Subhāṣitasamgraha. IBK 8/2. 1960. 556f (jap.)

Außerdem liegt eine Rückübersetzung von Kap.VI ins Sanskrit vor: AIYASWAMI SASTRI, N.: The Madhyamakāvatāra of Candrakīrti, Chapter VI, with the Author's Bhāṣya Reconstructed from the Tibetan Version. JORM 3-6. 1929-1932. Diese Rückübersetzung umfaßt vv. 1-80; MAV 73,1-175,12.

1) Im Exemplar der Österreichischen Nationalbibliothek ist diese Seite nachträglich eingefügt und trägt die handschriftliche Paginierung 52a.

Die bisher vorliegenden Übersetzungen waren mir zum Teil nicht zugänglich. Diese Werke sind in der folgenden Liste mit * gekennzeichnet; die Angaben dazu stützen sich auf die Literaturhinweise zu D 3862 (vol. Dbu ma 7) und auf die Bibliographie von POTTER¹⁾.

*FA-TSUN: Madhyamakāvatāra. Taipei 1975. - gesamtes Werk; chin.

MAV_L - Kap.I-VI,165; franz.

*KASAMATSU, T. - teilweise; jap. Bukkyō Kenkyū 3/3. 1939. 105-109; 4/3. 1940. 84-97

*KASAMATSU, T. - Kap.I; jap.- Indo Tetsugaku to Bukkyō no Shomondai [Einige Probleme der Indischen Philosophie und des Buddhismus]. Tōkyō 1951. 111-141
KITABATAKE, R. - Kap.II; jap. Bukkyōgaku Kenkyū 18-19. 1961. 64-72

KITABATAKE, R. - Kap.IV, V; jap. Ryūoku Daigaku Ronshū 374. 1963. 35-56

FRAUWALLNER, PhB 249-254 - Kap.VI,45-53; dt.

OGAWA, I. - Kap.VI,1-7; jap. Ōtani Gakuhō 51/2. 1971. 61-78; 51/3. 1971. 39-58

OGAWA, I.: Kūshō Shisō no Kenkyū - Nyūchūron no Kaidoku [Studien zur Śūnyatā-Philosophie - Entzifferung des Madhyamakāvatāra-Śāstram]. Kyōto 1977
- Kap.VI gesamt; jap.

Von den zahlreichen Kommentaren möchte ich nur jene nennen, die ich bei meiner Übersetzung verwendet habe.

Jayānanda: Madhyamakāvatāraṭīkā. P 5271 (vol.99)
(im folgenden J)

bTsoñ kha pa: dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bśad pa, dGoñs pa rab gsal. P 6143 (vol.154)

(im folgenden Ts)

1) POTTER, Karl H.: The Encyclopedia of Indian Philosophies.
Vol.I: Bibliography. Delhi 1970. 67

Red mda' ba g'zon nu blo gros: dBu ma la 'jug pa'i
rnam bśad, De kho na ñid gsal ba'i sgron ma.

Ed. NGAWANG TOPGAY. Delhi 1974 (im folgenden R)

2. Probleme der Textkonstituierung

Als Grundlage für meine Übersetzung diente MAV. Obwohl es sich bei dieser Ausgabe um eine kritische Edition handelt¹⁾, könnte sie doch aufgrund der größeren Anzahl der heute zugänglichen Quellen an manchen Punkten verbessert werden. Vorschläge für solche Verbesserungen in dem von mir bearbeiteten Textabschnitt bringe ich in den Anmerkungen zur Übersetzung sowie im kritischen Apparat, Appendix I.

a) Im Kanon enthaltene Textausgaben

LA VALLÉE POUSSIN stützt sich bei seiner Ausgabe auf eine "édition rouge", die sich anhand der Folio-Numerierung als P identifizieren läßt, und auf eine "édition noire", die J. FILLIOZAT als N identifiziert.²⁾ Diese beiden Editionen³⁾ zeigen jedoch kaum bedeutende Abweichungen voneinander. Wesentlich mehr und vor allem interessantere Varianten bietet D, die aber LA VALLÉE POUSSIN nicht zur Verfügung stand.

1) In den "Notes et Corrections" (MAV 411-425) gibt LA VALLÉE POUSSIN abweichende Lesarten, die zum größten Teil aus der von ihm verwendeten Separatedition (s. 6) zu stammen scheinen, sowie Berichtigungen. Einige wenige Druckfehler, die dabei übersehen wurden, sind leicht als solche zu erkennen.

2) L'Inde Classique II, § 2036

3) Der Ausdruck "Edition" ist in diesem Zusammenhang nur im weitesten Sinn zu verstehen, da die einzelnen Druckblöcke im Laufe der Zeit Korrekturen und Veränderungen erfuhren, sodaß auch verschiedene Exemplare derselben "Edition" Abweichungen aufweisen können. - Vgl. RUEGG, Study 386 Anm.5; eingehend beschäftigt sich mit diesem Problem EIMER, ZAST 14/1.

In seinem Vortrag anlässlich des 1. Csoma de Kőrös-Symposiums, 1976, vertrat RUEGG¹⁾ zwar die Ansicht, daß für eine kritische Ausgabe eines bsTan 'gyur Textes wenigstens N, P, D und C heranzuziehen sind, wegen der nahen Verwandtschaft mit D habe ich bei der Erstellung des kritischen Apparates jedoch auf eine Verwendung von C verzichtet. Bei besonders problematischen Stellen sowie bei einigen Stichproben zeigten sich keinerlei Abweichungen zwischen diesen beiden Editionen.

Neben den kanonischen Ausgaben des Madhyamakāvātārabhāṣyam von N, P und D habe ich zum Textvergleich noch K_P und K_D herangezogen. Auffallend ist bei diesen beiden Texten die Tatsache, daß K_D im wesentlichen eine bedeutend nähere Verwandtschaft zu K_P aufweist als zur Bhāṣyam-Ausgabe von D, in manchen Punkten sogar dieselben v.l. aufweist wie jene von P, andererseits aber bei der textgeschichtlich interessanten Lesart von v.223b (MAv 340,3)²⁾ gegen alle anderen Versionen mit D und J übereinstimmt.

b) Separateditionen

Von besonderer Bedeutung für die Konstituierung jener kanonischen Texte, die für die tibetische Tradition von besonderer Wichtigkeit waren und daher schon früh auch außerhalb der kanonischen Sammlungen tradiert wurden, sind natürlich diese außerkanonischen Überlieferungen. Keine der heute zugänglichen Kanoneditionen ist älter als das 18.Jh., im Falle des Madhyamakāvātāraḥ also ca. 600 Jahre jünger als die Übersetzung. Außerkanonische Überlieferungen hingegen können, auch wenn

1) op.cit. 385

2) Im Rahmen der Besprechung der Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā / gzan gyi dños po stoñ pa ñid*) lesen D, K_D und J *de bzin dños po'i stoñ ñid* anstelle von *de gzan dños po'i stoñ ñid*.

sie erst relativ spät gedruckt sind, einen wesentlich älteren Textzustand reflektieren und - ungeachtet der Veränderungen, die selbstverständlich auch bei ihnen im Laufe der Zeit anzunehmen sind - möglicherweise bis auf die erste, handgeschriebene Kanonedition von sNar thañ (13.Jh.), in manchen Fällen vielleicht noch weiter, zurückgehen.¹⁾

LA VALLÉE POUSSIN verwendet für seine Textausgabe eine solche Edition, die ihm von STCHERBATSKY zur Verfügung gestellt wurde. In seinem Vorwort nennt er sie wesentlich besser als die kanonischen Versionen. Leider ist es mir nicht gelungen, diesen Text ausfindig zu machen.

Bei modernen Drucken wie S und S₁ ist natürlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es sich um Nachdrucke einer kanonischen Ausgabe handelt, jedoch scheinen auch diese beiden Drucke eigenständige außerkanonische Überlieferungen zu sein. Die v.l. von S₁ stimmen zwar in vielen Fällen mit jenen von K_p und K_D überein, decken sich aber auch mit manchen der von LA VALLÉE POUSSIN in den Anmerkungen zu MAV angegebenen Varianten, die wohl zum größten Teil die von ihm verwendete Separatedition repräsentieren.

S deckt sich über weite Strecken mit N, gelegentlich aber auch gegen N und P mit D und weicht auch - wenn auch nur selten und in unbedeutenden Fällen - von allen kanonischen Ausgaben ab, sodaß wohl kaum der bloße Nachdruck einer solchen vorliegen dürfte.

Wenn wir die Tatsache der gesonderten Tradierung von Kārikā und Bhāṣyam außer acht lassen, müssen wir für den Madhyamakāvātāraḥ also mit wenigstens drei selbständigen außerkanonischen Traditionen rechnen, nämlich mit jener, die durch die

1) Vgl. RUEGG, Study 386 und Anm.6; zu den Kanoneditionen CH'EN, The Tibetan Tripiṭaka. HJAS 9. 1946. 53-62; TUCCI, Tibetan Notes. 1.The Tibetan Tripiṭaka. HJAS 12. 1949. 477-481; BADARAEV, Notes on a List of the Various Editions of the Kanjur. AOH 21. 1968. 339-351.

von LA VALLÉE POUSSIN verwendeten Separatedition vertreten ist, und mit den durch S bzw. S₁ vertretenen Traditionen; zu vermuten ist aber wohl eine wesentlich größere Anzahl.

Für die Textkonstituierung selbst ist diese Tatsache im Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings von relativ geringer Bedeutung, da - wie bereits oben erwähnt - beide mir zur Verfügung stehenden Editionen kaum wesentliche Lesarten bringen, die über die im Kanon enthaltenen Ausgaben und LVP hinausreichen. S₁ bietet als Edition von lediglich der Kārikā außerdem zu wenig Material, sodaß es nicht gerechtfertigt erscheint, die Lesarten dieser beiden Ausgaben in einer anderen Weise zu verwenden als als Beleg für die Varianten einer der Kanoneditionen.

c) Sonstige Quellen

Hier sind vor allem die diversen Kommentare zu nennen, vor allem jene aus älterer Zeit, da sie in den Pratīkas Teile des Textes selbständig tradieren und außerdem, ähnlich den Separateditionen, auf Textredaktionen zurückgehen können, die wesentlich älter sind als jene, die in den einzelnen Kanoneditionen vertreten sind. In vielen Fällen, wo die Varianten der Separateditionen gegen die aller kanonischer Ausgaben stehen, decken sie sich in dem von mir bearbeiteten Textabschnitt mit den Lesarten der Kommentare oder eines Kommentares

Ebenso gehören natürlich Zitate in anderen Werken sowie die Editionen zitierter Werke zu dieser Gruppe von Texten.

Von den Kommentaren, die für die vorliegende Arbeit verwendet wurden, hat LA VALLÉE POUSSIN - wie er in seinem Vorwort bemerkt - gelegentlich J herangezogen. Manche der Varianten, die er in seinen Anmerkungen anführt, decken sich mit J, es läßt sich jedoch nicht feststellen, ob sie dem Kommen-

tar oder der Separatedition des Grundtextes entnommen sind.

Jayānanda, ein kaschmirischer Gelehrter, war ein jüngerer Zeitgenosse und Mitarbeiter von Pa tshab.¹⁾ Er verfaßte seinen Kommentar vermutlich Ende des 11. oder Anfang des 12.Jhs. und übersetzte ihn selbst ins Tibetische. Der Kommentar ist sehr ausführlich und stellte für mich an vielen Stellen den einzigen Schlüssel zum Verständnis des Grundtextes dar.

Der Kommentar des bTsoñ kha pa (1357-1419) ist wesentlich weniger ausführlich, aber er setzt sich einige Male mit der Richtigkeit der tibetischen Übersetzung auseinander und weist damit nicht nur auf mögliche Überlieferungsfehler hin, die für die Textkonstituierung interessant sind, sondern befaßt sich auch mit inhaltlichen Problemen, die aus dem Grundtext und J nicht zu erklären wären, wie etwa das Problem der Bedeutung von *ther zug tu gnas pa / kūṣastha*.²⁾ In diesem Zusammenhang bringt er auch Zitate der verlorenen Nag tsho-Übersetzung des Madhyamakāvātārah.

Der Kommentar des Red mda' ba g'Zon nu blo gros, Lehrer des bTsoñ kha pa, nimmt hier insofern eine Sonderstellung ein, als er offensichtlich nach der Übersetzung des Nag tsho verfaßt ist und seine Lesarten somit - ebenso wie die von K₁ - nur bedingt, d.h. nur als Beleg für die Lesarten einer anderen Quelle, herangezogen werden können. In dieser Weise verfare ich auch dort, wo K₁ und R formal mit MAV übereinstimmen.

Textverbesserungen anhand der Kommentare allein sind aber selbstverständlich problematisch, da man mit der Möglichkeit rechnen muß, daß der Autor den Grundtext aus dem Gedächtnis zitiert, und sich dadurch Abweichungen ergeben können. Ich verwende daher die Varianten der Kommentare in der Regel nur als Beleg für die Lesart einer kanonischen Edition. In dem

1) Vgl. NAUDOU 188f

2) Vgl. Anm.133

hier bearbeiteten Textabschnitt gibt es lediglich zwei Stellen wo ich eine Korrektur vorschlagen möchte, die sich nur auf einen Kommentar stützt: MAV 301,5 (Anm.105) sind es schwerwiegende inhaltliche Gründe, die die Lesart von Ts rechtfertigen; MAV 297,20 (Anm.60) sind es übersetzungstechnische Gründe, die für die Lesart von J sprechen könnten: Der Ausdruck *skabs su bab pa* ist als *prastuta*, "zum Gegenstand der Diskussion gemacht", belegt. Das läßt aber einen partikellosen Akkusativ, *rgyu*, als Subjekt erwarten, wie es in J der Fall ist. Die Genitivbestimmung *rgyu'i skabs su bab pa*, die in den anderen Quellen belegt ist, ließe sich mit "unter das Kapitel der Ursache fallen" wiedergeben, doch setzte das einerseits die Anwendung eines in diesem Falle fragwürdigen erklärenden (?) Genitivs voraus und machte andererseits die Ergänzung eines Subjektes notwendig.

Dasselbe gilt natürlich auch für Textverbesserungen anhand von Zitaten in anderen Texten, wie etwa bTsoñ kha pas Lam rim chen mo¹⁾, sowie sinngemäß für die im Madhyamakāvātāraḥ zitierten anderen Texte.

In einigen wenigen Fällen stützt sich mein Verbesserungsvorschlag allein auf die kanonische Edition eines zitierten Textes: MAV 306,19 (Anm.148) sind es inhaltliche Gründe, die gegen die vorliegende Version sprechen. Darauf weist bereits bTsoñ kha pa hin und zitiert als bessere Version die Übersetzung von Nag tsho. Einfacher jedoch wäre eine Korrektur anhand von RM. In ähnlicher Weise sind wohl auch MAV 326,20 (Anm. 343), 328,12 und 13 (Anm. 358 und 361) und 333,15 (Anm. 420) die Lesarten von TMN in gegebenem Kontext sinnvoller und jenen von MAV vorzuziehen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß in dem langen Zitat von TMN im Madhyamakāvātāraḥ die Varian-

1) in der vorliegenden Arbeit nur für v.166 und 167 herangezogen
(L, Kha 102a1-4)

ten von D häufig gegen jene von P mit der Ausgabe des zitierten Textes in P übereinstimmen.

d) Die tibetischen Übersetzer

Ein zusätzliches Problem ergibt sich aus der Tatsache, daß der Madhyamakāvatāraḥ - abgesehen von einigen wenigen Skt.-Fragmenten - nur in tibetischer Übersetzung vorliegt. Auf die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben können, daß die tibetische kanonische Literatur zum größten Teil aus Übersetzungen besteht, hat bereits RUEGG¹⁾ hingewiesen, und ich möchte hier nicht näher darauf eingehen. Es erübrigt sich aber wohl, extra darauf hinzuweisen, daß eine zweite tibetische Übersetzung diese Schwierigkeiten beträchtlich verringern könnte.

Für die Madhyamakāvatārakārikā liegt eine solche zweite Übersetzung vor, für das Bhāṣyam ist sie leider verloren gegangen.

Der Verfasser dieser verlorenen Übersetzung ist Nag tsho Tshul khriṃs rgyal ba (*1011)²⁾ aus Guñ thañ nahe der nepalesischen Grenze in Zusammenarbeit mit dem indischen Gelehrten Kṛṣṇapaṇḍita. Bekannt ist Nag tsho hauptsächlich im Zusammenhang mit der Einladung Atiśas nach Tibet. Er war viele Jahre lang dessen Schüler und verfaßte auch seine Biographie. Von seinen Übersetzungen sind zahlreiche im Kanon überliefert, darunter - um nur einige zu nennen - die der Madhyamakahrdayakārikā und Tarkajvālā von Bhāvaviveka, des Pañca-

1) op.cit. 387f

2) vgl. Blue Annals I, 245ff u.a.

3) Jo bo rje dpal ldan mar me mdzad ye śes kyi rnam thar rgyas pa. Complete Biography of Atisha, by Nagtso Lotsawa Tsultim Gyalwa. Varanasi 1970

skandhaprakaraṇam von Candrakīrti, des Sūtrasamuccayabhāṣyam von Ratnākaraśānti und des Mahāyanasaṃgrahabhāṣyam von Vasubandhu. Blue Annals I, 257 und 350 bzw. 271 nennt ihn weiters als Übersetzer des Uttaratantram von Maitreyaṇātha bzw. der Abhisamayālaṃkāravṛttiḥ von Ārya Vimuktisena; die im Kanon überlieferten Übersetzungen beider Werke sind jedoch von Blo ldan śes rab.

Seine Übersetzung der Madhyamakāvātārikā ist vom Übersetzerteam des Bhāṣyam korrigiert, was vermuten läßt, daß sie dadurch etwas von ihrer Eigenständigkeit eingebüßt hat. Tatsächlich unterscheidet sie sich - wenigstens in dem von mir bearbeiteten Textabschnitt - im wesentlichen nur formal von jener des Pa tshab. Interessant sind in diesem Zusammenhang vor allem Abweichungen in der Verseinteilung. Von der Verszählung von MAV ausgehend, ergeben sich in K₁ für v.171 fünf Pādas, wobei Pāda c dem Zitat von v.169d (MAV 293,2f) entspricht; v.185c und 186a fehlen; und für v.206 ergeben sich sechs Pādas, c und d entsprechen dabei der Prosastrichstelle MAV 318,1f. Jedoch ist nur die erste der genannten Abweichungen auch in R belegt. Dieser Kommentar ist neben der in P und vielleicht N¹⁾ enthaltenen Textausgabe meines Wissens die einzige Quelle für die gesamte Nag tsho-Übersetzung. bTsoñ kha pa (Ts 245a6) zitiert sie zwar für v.222b und d, doch deckt sich dieses Zitat weder mit K₁ noch mit R.²⁾ Interessant ist jedoch die Tatsache, daß zu Beginn des von mir bearbeiteten Textabschnittes R bis auf geringfügige Abweichungen - wobei sich in einigen Fällen sogar K₁ und MAV decken - mit K₁ übereinstimmt, sich in den letzten Versen aber manchmal gegen K₁ mit MAV deckt³⁾, aber auch in diesem steht einige Male R gegen die übereinstimmenden Lesarten von K₁ und MAV⁴⁾.

1) vgl. 1

2) vgl. Anm.494

Für Nag tshos Übersetzung des Madhyamakāvatārabhāṣyam ist der Quellwert von R vermutlich wesentlich geringer. Red mda' ba kommentiert eher paraphrasierend, wörtliche Zitate scheinen seltener und nicht immer als solche gekennzeichnet zu sein. Um hierüber ein abschließendes Urteil abgeben zu können, würde es aber einer eingehenderen Beschäftigung mit R bedürfen, als sie im Rahmen der vorliegenden Arbeit möglich war.

Neben R ist als Quelle für diese Übersetzung meines Wissens nur noch Ts zu nennen, wo sie gelegentlich als bessere Alternative zur Pa tshab-Übersetzung zitiert ist.¹⁾

(s)Pa tshab Ñi ma grags (*1055)²⁾ aus Ober-sPa tshab in 'Phan yul in Zentraltibet, nordnordöstlich von lHa sa³⁾, zusammen mit dem indischen Paṇḍit Tilakakalaśa Verfasser der zweiten Übersetzung, ist nicht nur als Übersetzer vor allem von Madhyamaka-Werken (wie etwa der Prasannapadā oder der Yuktiṣaṣṭikā) berühmt, sondern auch als Madhyamaka-Lehrer, der vor allem die Werke von Candrakīrti in Tibet bekannt machte und das Madhyamaka anhand dieser Texte lehrte.⁴⁾ Das mag der Grund dafür sein, daß seine Übersetzung des Madhyamakāvatāraḥ im Kanon tradiert wurde und nicht die des Nag tsho.

3) z.B.: v.218d *stoñ ñid : de ñid*; v.220a *mdor bsdus na ni dños med par* (MAv - pa) : *mdor na dños po med pa ni*; v.223b *de gzan dños po'i gañ de gzan dños*; v.223c *tshul : gzud*; v.224a *de ltar : de phyir*; v.225cd *de goñ bde gsegs gsuñ skyes sañs rgyas 'briñ bcas ni/ma lus pa rnams blo yis pham par byed pa'añ yin/ : bde gsegs gsuñ skye ba sañs rgyas 'briñ bcas ma lus kun/ goñ du 'gro ba'i blo yis pham par byed pa'añ yin/*; v.226a *de ñid : don dam*

4) z.B.: v.218a *dños po rnams : dños rnams la*; v.224d *'gyur : 'gro*; v.225a *'gogs : gog par*; v.225b *la'añ sñiñ rje : la sñiñ rje'añ*

1) Ts 235b6f, 236a3-5 für MAv 305,4-9; 237b5f für MAv 306,18f; 238b6f für MAv 308,14f

2) vgl. NAUDOU 172

3) zur Lokalisierung von 'Phan yul vgl. FERRARI, mKhyen brtse 82f

4) vgl. Blue Annals I, 341ff

II. INHALT UND AUFBAU VON KAPITEL VI¹⁾

Wie bereits im Vorwort erwähnt, beschreibt Candrakīrti im *Madhyamakāvataṛaḥ* die Laufbahn des Bodhisattva, wobei er sich auf die Lehre von den zehn "Erden" (*bhūmi*) stützt, jene zehn Stufen, die der Bodhisattva auf seinem Weg zur vollkommenen Buddhaschaft durchläuft. In Kap.I-X schildert er jeweils eine dieser Stufen, in Kap.XI-XIII beschließt er das Werk mit einer Schilderung der Tugenden des Bodhisattva, einem Lob des Buddha und der Madhyamaka-Lehre.

Auf der sechsten Stufe erlangt der Bodhisattva die Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*). Worin diese Einsicht besteht, das ist im wesentlichen der Inhalt von Kap.VI. Kurz gesagt ist das die Erkenntnis der Wesenlosigkeit, der Leerheit (*śūnyatā*) von allem. Das Kapitel zerfällt in zwei Hauptteile, dem Nachweis der Leerheit und einer Beschreibung der verschiedenen Abarten derselben, sowie eine abschließende Schilderung der Vorzüge der sechsten Bodhisattva-Erde.

A) MAV 1-288,9

1. Der Nachweis der Leerheit

Dieser Abschnitt besteht aus dem Nachweis der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*) und der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*).

Beim Nachweis der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten verzichtet Candrakīrti auf die "verwirrende Fülle vielfach bedenklicher Schlußfolgerungen"²⁾ des Nāgārjuna und beschränkt sich auf zwei Argumente. Das erste ist jenes, das auch bei Nāgārjuna an erster Stelle steht, die Unmöglichkeit des Entstehens nach den vier Alternativen (*catuṣkoṭi*): aus sich

1) vgl. FRAUWALLNER, PhB 247ff; GROUSSET I, 303ff

2) FRAUWALLNER, PhB 247

selbst, aus anderem, aus beidem und ohne Ursache (MK I,1). Dieses Argument ist aber konsequent durchgearbeitet und zu einer gründlichen, lückenlosen Beweisführung geformt.

Das Argumentationsschema der vier Alternativen findet dabei in erweiterter Form Anwendung, nicht nur bei der Behandlung des Entstehens im allgemeinen, sondern auch bei der Untersuchung des Entstehens aus anderem: Auch für eine Wirkung, die von der Ursache verschieden ist, ergeben sich vier Möglichkeiten; sie kann existent, nichtexistent, beides zugleich oder keines von beiden sein. 'Jam dbyaṅs bḥad pa (1648-1721) nennt diese Form des Argumentationsschemas der vier Alternativen (*catuṣkoṭi*), sofern sie auf die Untersuchung von Ursache und Wirkung angewendet wird, die "(Argumentation) mit vier Positionen (*mtha' bḥi, *catuṣkoṭika*) und führt sie auf Candrakīrti zurück, während er die Form von MK I,1, also die Anwendung der Argumentation auf die Untersuchung der Ursache alleine, als "Vajra-Atom" (*rdo rje gzegs ma, *vajrakapa* ?) bezeichnet.¹⁾

Eingeschoben in diesen Abschnitt über das Entstehen aus anderem ist eine ausführliche Widerlegung der Yogācāra-Lehre von der Wirklichkeit des Erkennens, wobei Candrakīrti nachweist, daß das Erkennen selbst ebenso unreal ist wie das Erkenntnisobjekt.

Das zweite Argument für die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten ergibt sich aus dem ersten und ist auch relativ kurz

1) 'Jam dbyaṅs bḥad pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, 91,1f und 93,3ff. STEINKELLNER hat in seinem Vortrag anlässlich des 2.Csoma de Kōros-Symposiums, 1979, sowie in einem bisher unveröffentlichten Aufsatz darauf hingewiesen, daß 'Jam dbyaṅs bḥad pa bei der Besprechung der verschiedenen Prasaṅgas (90,6ff) als Beleg offenbar stets die ältesten greifbaren Stellen anführt, was hier auf Originalität Candrakīrtis in diesem Punkt schließen läßt. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, daß Candrakīrti (MAV 99,13ff) als Beleg vier verschiedene Stellen zitiert, in denen jeweils eine Alternative behandelt ist, aber keine Stelle, die diese verbindet.

behandelt: Da einerseits im Bereich der beschränkten Wirklichkeit (*saṃvṛti*) ein Entstehen wahrgenommen wird, es andererseits aber nicht möglich ist, daß die Dinge auf eine der genannten Arten entstehen, entstehen sie lediglich in gegenseitiger Abhängigkeit, nicht aber als Eigenwesen (*svabhāva*). Das Abhängige Entstehen (*pratītyasamutpāda*), die bloße Bedingtheit (*idampratītyaya mātratā*), aber ist nichts anderes als die Leerheit (*śūnyatā*).

Der Nachweis der Wesenlosigkeit der Person (*puḍgalanairātmya*) ist in ähnlicher Weise aufgebaut. Zunächst zeigt Candrakīrti, daß die Existenz eines "Ich" (*ātman*) unmöglich ist. Dazu widerlegt er der Reihe nach die fünf Thesen zu einem "Ich" im Verhältnis zu den persönlichkeitskonstituierenden Gruppen (*skandha*):

- a) verschieden (*anyatva*)
- b) identisch (*ekatva*)
- c) die Gruppen enthaltend (*ādihāra*)
- d) in den Gruppen enthalten (*ādheya*)
- e) die Gruppen habend (*skandhavattva*)

Daran anschließend macht er die einzige positive Aussage über die Existenz eines "Ich", die er als Mādhyamika machen kann: Es existiert lediglich nach weltlicher Auffassung und nur als metaphorische Bezeichnung (*upādāyaprajñapti*), "bedingt durch" (*upādāya*) die Gruppen.

Erklärt wird diese Aussage anhand des Beispiels vom Wagen und seinen Teilen. Die Bezeichnung des Wagens und seiner Teile ist nur in gegenseitiger Abhängigkeit möglich. Hier, in diesem Beispiel, bringt Candrakīrti sieben Thesen zum Verhältnis von Wagen und Teilen. Es handelt sich dabei um eine Weiterentwicklung des Argumentationsschemas der oben genannten fünf Thesen; neben diesen sind noch die Thesen

- f) das Ganze ist die Gesamtheit (*sāmagrī*),
- g) die Gestalt (*saṃsthāna*) seiner Teile

genannt. Im ersten Argumentationsschema sind diese beiden unter der These "identisch" behandelt worden. Auch diese

Weiterentwicklung schreibt 'Jam dbyaṅs bṣad pa Candrakīrti zu.¹⁾

Den Schluß dieses Abschnittes bildet eine kurze, nur v.165 umfassende Wiederlegung von "Mein".

B) MAV 288,9-342,12

Damit ist die Wesenlosigkeit der Person eigentlich umfassend behandelt. Der folgende Abschnitt gehört zwar formal dazu, bringt aber inhaltlich nichts Neues und dient nur als Ansatzpunkt für eine Zurückweisung des gegen die Mādhyamika erhobenen Vorwurfes, ihre Argumentationsweise sei "reiner Streit" (*vitaṇḍā*).

Zunächst wird die Untersuchung des Wagens und des "Ich" in erweiternder Weise auf andere materielle Dinge wie Topf usw. angewendet, und es wird gezeigt, daß auch Attribut (*guṇa*) und Substanz (*guṇin*), Teil (*avayava*) und Ganzes (*avayavin*) usw. nur in gegenseitiger Abhängigkeit möglich und somit wesenlos sind.

Es folgt eine Untersuchung des Wesens von Ursache und Wirkung. Auch diese beide bedingen sich gegenseitig, da man ohne das Auftreten einer Wirkung nicht von "Ursache" sprechen kann, bzw. ohne Ursache ein Ding nicht als "Wirkung" bezeichnet werden kann. Auch diese beiden sind also wesenlos.

Eine als Eigenwesen angenommene Ursache hingegen kann überhaupt keine Wirkung hervorbringen, da sie es weder tut, indem sie mit der Wirkung in Berührung steht, noch ohne diese Berührung, und eine dritte Möglichkeit nicht gegeben ist. Somit existieren die beiden nur nach weltlichem Sprachgebrauch und sind lediglich unkritisch erwiesen (*avicāraprasiddha*).

1) 'Jam dbyaṅs bṣad pa, Phar phyin mtha' dpyod, 92,2f; vgl. 14 Anm.1

Hier setzt die Kritik des Gegners ein. Er betrachtet die Argumentation des Mādhyamika ihrerseits als Ursache, deren Wirkung das Widerlegen der anderen Systeme ist. Also muß auch für dasselbe gelten, was vorher über das Wesen von Ursache und Wirkung gesagt wurde, und daraus folgt, daß sie überhaupt nichts widerlegen kann und daß damit seine (des Gegners) eigene These bewiesen ist. Da Candrakīrtis Widerlegung von Ursache und Wirkung also ein "falscher Einwand der gleichen Konsequenz" (*prasaṅgasamajāti* ?)¹⁾ ist, wodurch er seine eigene These widerlegt, und da diese These außerdem der alltäglichen Erfahrung widerspricht, hat er überhaupt keine eigene These, er ist ein "bloßer Streiter" (*vai-taṇḍika*).

Zum ersten Punkt, dem Vorwurf der "gleichen Konsequenz", meint Candrakīrti, diese wäre für ihn nur dann gegeben, wenn er Widerlegung und zu Widerlegendes als real betrachten würde, wie es der Gegner im Fall von Ursache und Wirkung tut. Richtig hingegen ist, daß vom Standpunkt der Wirklichkeit aus gesehen die Widerlegung das zu Widerlegende überhaupt nicht widerlegt, da beide nichtexistent sind. Bei der Betrachtung der Wirklichkeit aber wird diese Überlegung der Berührung und Nichtberührung (*prāptya-prāpti-cintā*) nicht angestellt. Anders ausgedrückt vertritt Candrakīrti also die Meinung, der gegnerische Einwand könne Ursache und Wirkung nur als dem weltlichen Sprachgebrauch nach bestehend beweisen. Das aber hat er nicht bestritten, sondern lediglich deren Existenz als Eigenwesen. Er hat also auf die Wesenlosigkeit, die Leerheit, gestützt eine Widerlegung formuliert. Dagegen aber kann der Gegner nichts mehr vorbringen, denn in jedem Fall würde sein Beweis die gleiche Eigenschaft voraussetzen, die er beweisen möchte, nämlich die Existenz eines Eigenwesens, er wäre also *petitio principii* (*sādhyasama*).²⁾

1) vgl. Anm.35

2) vgl. Anm.57

Diese Antwort auf den gegnerischen Einwand bezeichnet Candrakīrti als die einzig mögliche; die des Svātantrika¹⁾ lehnt er ab, da sie dem Gegner Gelegenheit zu einer neuerlichen Widerlegung bietet. Der Svātantrika hält dem Vorwurf der "gleichen Konsequenz" entgegen, daß sich für die Aussage des Mādhyamika: "Die Ursache bringt die Wirkung weder unter Berührung noch ohne Berührung hervor" als erkennenlassende (*abhivyañjaka*) Ursache nicht diesselbe Konsequenz ergeben kann wie für die hervorbringende (*utpādaka*) Ursache, gegen die diese Aussage gerichtet ist.²⁾

Den zweiten Punkt des Vorwurfes, bei der Argumentation des Mādhyamika handle es sich um "reinen Streit" (*vitaṇḍā*), entkräftet Candrakīrti mit der Bemerkung, daß die vom Gegner gemäß NS I,b,3 gegebene Definition nicht auf den Mādhyamika zutrifft. "Bloßer Streiter" (*vaitaṇḍika*) war definiert worden als "ein Disputant, der keine eigene These aufstellt und nur die Beseitigung der gegnerischen These betreibt" (MAV 294,7ff). Der Mādhyamika aber stellt in Wirklichkeit weder eine eigene These auf, noch widerlegt er die des Gegners; in konventionellem Sinn hingegen widerlegt er die gegnerische These, stellt aber auch eine eigene auf.³⁾

2. Die Abarten der Leerheit (*śūnyatāprabheda*)

Ich möchte an dieser Stelle nicht auf jede einzelne Abart eingehen, sondern lediglich ein paar allgemeine Probleme zur Sprache bringen, sowie einige besonders interessante Abarten behandeln.

1) vgl. Anm.59

2) vgl. Anm.63

3) vgl. Anm.105

Die Frage ist naheliegend: Wie kann es Abarten der Leerheit (*śūnyatā*) geben? Die Leerheit als solche ist natürlich nur eine, und sie ist die Natur aller Gegebenheiten. Es würde also durchaus genügen, eine "Leerheit aller Gegebenheiten" (*sarvadharmasūnyatā*) zu nennen. Wenn man diese Tatsache aber detailliert beschreiben will, müßte man für jede Gegebenheit eine Leerheit anführen. Wie kommt es also zu einer Einteilung in 2, 4, 7, 12, 14, 16 oder 18 Abarten?¹⁾

Candrakīrti selbst geht auf diese Frage nicht näher ein und sagt lediglich: "um der Befreiung der Wesen willen" (MAv 301,19 = VI,179a) und "weil die Intentionen der Bekehrungswürdigen verschiedenartig sind" (MAv 302,17f). Es handelt sich also nicht um wirklich verschiedene Arten der Leerheit, sondern um Aspekte derselben, die aus pädagogischen Gründen den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Gläubigen entsprechend gelehrt werden, ebenso wie auch die Leerheit selbst nicht real ist, sondern nur als Bezeichnung gelehrt ist, um den Glauben an ein Eigenwesen zu zerstören. Wegen der Unterschiede in den "Intentionen der Bekehrungswürdigen" ist es also nicht genug, von einer einzigen Leerheit zu sprechen; aber auch auf jede einzelne Gegebenheit einzugehen, würde aus verständlichen Gründen zu weit führen; daher werden die Gegebenheiten unter verschiedenen Aspekten zusammengefaßt.

Die einfachste Einteilung, und die erste auf die Candrakīrti hier eingeht, haben wir bereits im ersten Hauptteil kennengelernt. Dabei ist die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmānairātmya*) lediglich den Bodhisattvas zugänglich, während die Wesenlosigkeit der Person (*pudgalānairātmya*)

1) Zu den verschiedenen Śūnyata-Listen vgl. Traité 2028ff; zu der Begründung für die Einteilung in - im speziellen Fall 18 - Abarten Traité 2045f.

auch für Hörer (*śrāvaka*) und Pratyekabuddhas gelehrt ist.

- Anschließend bespricht er die Einteilung in die 16 Abarten:
1. Leerheit des Inneren (*adhyātmaśūnyatā*)
 2. Leerheit des Äußeren (*bahirdhāśūnyatā*)
 3. Leerheit des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*)¹⁾
 4. Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*)
 5. Leerheit des Großen (*mahāśūnyatā*)
 6. Leerheit der absoluten Wirklichkeit (*paramārthasūnyatā*)
 7. Leerheit des Verursachten (*saṃskṛtaśūnyatā*)
 8. Leerheit des Unverursachten (*asaṃskṛtaśūnyatā*)
 9. Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyatā*)
 10. Leerheit des Anfang- und Endlosen (*anavarāgrasūnyatā*)
 11. Leerheit des Unveräußerlichen (*anavakāraśūnyatā*)
 12. Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtiśūnyatā*)
 13. Leerheit aller Gegebenheiten (*sarvadharmasūnyatā*)
 14. Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇasūnyatā*)
 15. Leerheit der Nichtwahrnehmung (*anupalambhasūnyatā*)
 16. Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvasūnyatā*)

und die Einteilung in die vier Abarten:

1. Leerheit des Seins (*bhāvasūnyatā*)
2. Leerheit des Nichtseins (*abhāvasūnyatā*)
3. Leerheit des Eigenen Seins (*svabhāvasūnyatā*)
4. Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvasūnyatā*).

Im Falle der Leerheit der Leerheit, der Leerheit des

1) Die tib. Bezeichnung für diese Art der Leerheit lautet *phyi nañ ston pa ñid*, also "Leerheit des Äußeren und Inneren". Grund für diese Umstellung dürfte wohl lediglich die - wie mir von Tibetern bestätigt wurde - leichtere Sprechbarkeit dieser Kombination sein.

Großen und der Leerheit der (absoluten) Wirklichkeit weist er dabei nochmals auf die pädagogische Motivation der Einteilung hin, indem er sagt, die Leerheit der Leerheit wurde gelehrt, "um das Ergreifen bei denjenigen zu beseitigen, die die Auffassung von der Leerheit als Realität hegen" (VI,186 cd = MAV 310,5f), und entsprechend für die anderen Leerheiten. In Ts und R kommt dieser Hinweis zusätzlich noch bei einigen anderen Abarten vor.

Die Erklärung der ersten der 16 Abarten, der Leerheit des Inneren (*adhyātmaśūnyatā*) nimmt Candrakīrti zum Anlaß, "Leerheit" allgemeiner zu erklären. Gemäß den Prajñāpāramitā-Sūtren erklärt er Dinge als leer, weil sie weder unveränderlich noch vergänglich sind (*akūṭasthāvināśitām upādāya*)¹⁾; das wiederum sind sie, weil es ihre Natur ist. Die Leerheit ist das Eigenwesen der Dinge, sie ist nicht erzeugt (*akṛtrima*) und von anderen unabhängig (*paranirapekṣa*), die Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*), Objekt einer Erkenntnis, die frei von Nichtwissen (*avidyā*) ist, die höchste Wirklichkeit (*paramārtha*). Damit ist hier vorweggenommen, was später unter "Leerheit des Wesens des Nichtseins" (*aḥhāvasvabhāvaśūnyatā*) und Leerheit des Höchsten Seins" (*parabhāvaśūnyatā*) extra besprochen wird.²⁾

Den Einwand, daß das der Lehre von der Wesenlosigkeit widerspricht, weist Candrakīrti zurück: Nur die abhängig entstandene (*pratītyasamutpanna*) Natur der Dinge wird als deren Eigenwesen geleugnet, nicht aber die höchste Wirklichkeit, die weder Sein noch Nichtsein ist und ihrer Natur nach ruhig.

Die Dinge sind also leer (*śūnya*), weil es ihr Wesen ist, nicht weil eines im anderen nicht vorkommt. Damit distanziert sich Candrakīrti von der "gegenseitigen Leerheit"

1) vgl. Anm.133

2) vgl. 23f; Anm.482, 492, 499

(*iteretaraśūnyatā*), die vom Sarvāstivāda und Yogācāra gelehrt wird.¹⁾

Candrakīrti stützt sich bei der Besprechung der einzelnen Abarten der Leerheit auf die Prajñāpāramitā-Sūtren, er zitiert diese auch als autoritativen Beleg, gelegentlich jedoch mit Abweichungen und Umdeutungen. So etwa bei der Leerheit des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*), die in den Prajñāpāramitā-Sūtren noch im Sinn der gegenseitigen Leerheit erklärt ist, die Candrakīrti ablehnt.²⁾ Die Interpretation von "Ende" (*anta*) bei der Besprechung der Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyata*) als die Extreme "Dauer" und "Vernichtung" findet sich in den Prajñāpāramitā-Sūtren noch nicht,³⁾ ebenso auch der Zusatz bei der Leerheit des Anfang- und Endlosen (*anavarāgraśūnyatā*), daß das Anfang- und Endlose auch ohne Mitte ist. Die Nichtwahrnehmbarkeit der drei Zeiten erklären die Sūtren im Rahmen der Leerheit der Nichtwahrnehmung (*anupalambhaśūnyatā*) damit, daß in der Gegenwart weder vergangene noch zukünftige Gegebenheiten wahrnehmbar sind, usw. Diese Erklärung übernimmt Candrakīrti nicht.⁴⁾

Besonders breiten Raum widmet Candrakīrti der Besprechung der Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇaśūnyatā*). Er nimmt sie zum Anlaß für eine dogmatische Darstellung der für den Heilsweg relevanten Gegebenheiten und deren charakteristischen Merkmale. Nach bTsoñ kha pa lassen sich diese Gegebenheiten dabei in drei Gruppen einteilen: Die der Grundlage (*āśraya / ādhāra*), das sind jene Gegebenheiten, die den Ausgangspunkt für den Heilsweg bilden;

1) vgl. 71f + Anm.167, 169

2) vgl. Anm.176

3) vgl. 76 + Anm.199

4) vgl. Anm.475

die des Weges (*mārga*), also diejenigen, die sich der Bodhi-sattva während seiner Laufbahn aneignet und die ihn weiterführen;

die der Frucht (*phala*), also die Gegebenheiten, die dem Buddha zukommen.¹⁾

Hier ist es wiederum die dritte Gruppe, die besonders ausführlich behandelt ist, und innerhalb dieser die Besonderen Buddha-Eigenschaften (*āveṇikabuddhadharma*). Diese erklärt Candrakīrti anhand eines ausführlichen, teilweise jedoch gekürzt wiedergegebenen Zitates des Dharaṇīśvararāja-paripṛcchā-Sūtram (gZugs kyi dbaṅ phyug rgyal pos žus pa), das im tibetischen Kanon (P 814) als Tathāgatamahākaruṇā-nirdeśa (De bžin gśegs pa'i sñiṅ rje chen po ṅes par bstan ba) überliefert ist.²⁾

Die letzte in der Reihe der 16 Arten der Leerheit ist die Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*). Diese nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als sie nicht die Leerheit einer bestimmten Gegebenheit oder Gruppe von Gegebenheiten ist, sondern die Leerheit an sich, jene Leerheit, die dadurch gegeben ist, daß das Wesen der abhängig entstandenen Dinge das Nichtsein ist.³⁾

In der Liste der vier Arten der Leerheit verdient die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*) besondere Beachtung. In der Regel kann man beobachten, daß Candrakīrti das dogmatische Material der Sarvāstivādin übernimmt. Nicht so in diesem Fall. Hier werden die unverursachten Gegebenheiten (*asaṃskṛtadharmā*) als "Nichtsein" (*abhāva*) bezeichnet, was eindeutig eine Übernahme aus der Sautrāntika-Dogmatik darstellt.⁴⁾

1) vgl. Anm.221

2) vgl. Anm.301

3) vgl. Anm.482

4) vgl. Anm.484

Auch in dieser Liste nimmt die letzte Abart der Leerheit, die Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*), eine Sonderstellung ein. "*parabhāva*" wird dabei auf drei Arten interpretiert: als "das Höchste", "das Andere" und "das Transzendente". Die erste und dritte Interpretationsmöglichkeit bezeichnen das Höchste Sein in seinem subjektiven Aspekt; für die Leerheit des Höchsten Seins ergibt sich daraus jene Leerheit, die das Höchste Sein *i s t*, und das entspricht etwa der Erklärung der Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*) in der Liste der 16 Abarten. Die zweite Interpretationsmöglichkeit betont den Aspekt des Höchsten Seins als Erkenntnisobjekt. Die Leerheit des Höchsten Seins ist also jene Leerheit, die darin besteht, daß das Höchste Sein als solches leer ist; sie entspricht somit der Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*) in der Liste der 16 Leerheiten.¹⁾

Wir haben also gesehen, daß es zwischen den beiden Listen Entsprechungen gibt. Das erscheint ganz natürlich, wenn man bedenkt, was ganz allgemein der Grund für die Erstellung derartiger Listen ist: *a l l e* Gegebenheiten zu berücksichtigen und sie unter gewissen Aspekten in Gruppen zusammenzufassen. Die vier Abarten sind nicht als *z u s ä t z l i c h* zu den 16 zu verstehen, sondern als eine *a n d e r e* Einteilung. Es ist also zu erwarten, daß sich jede der 16 Arten einer der vier zuordnen läßt. In manchen Fällen ist das ganz offensichtlich. So umfaßt etwa die Leerheit des Seins (*bhāvaśūnyatā*) die Leerheit des Inneren (*adhyātmaśūnyatā*), des Äußeren (*bahirdhāsūnyatā*), des Inneren und Äußeren (*adhyātma-bahirdhāsūnyatā*) und des Verursachten (*saṃskṛtaśūnyatā*); die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*) umfaßt die Leerheit des Großen (*mahāśūnyatā*), aller Gegebenheiten (*sarvadharmaśūnyatā*), des Unverursachten (*asaṃskṛtaśūnyatā*) und des Un-

1) vgl. Anm.492, 499

veräußerlichen (*anavakārasūnyatā*); die Leerheit des Eigenen Seins (*svabhāvasūnyatā*) entspricht der Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtisūnyatā*); die Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvasūnyatā*) der Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvasūnyatā*) bzw. der Leerheit der Leerheit (*śūnyatāsūnyatā*).

Um eine solche Zuordnung aber exakter und umfassender anstellen zu können, wäre eine genauere Untersuchung der einzelnen Listen notwendig, als es im Rahmen der vorliegenden Arbeit möglich war. Vor allem müßte die Entwicklung der vorliegenden Liste der 16 Abarten der Leerheit untersucht werden. Die Anordnung derselben sowie gewisse Querverbindungen zwischen den einzelnen Arten legen die Vermutung nahe, daß sich diese Liste aus verschiedenen älteren entwickelt hat. So könnte man etwa in den ersten vier eine eigene, abgeschlossene Liste vermuten, da doch die Plazierung der Leerheit der Leerheit an vierter Stelle andernfalls eigenartig erscheint. In manchen Listen wird auch die Leerheit des Großen vor der Leerheit der Leerheit geführt,¹⁾ woraus sich eine anzunehmende Fünfer-Gruppe ergeben würde (?). Auch die Reihung der Leerheit aller Gegebenheiten an 13. Stelle ist aus der vorliegenden Liste alleine nicht verständlich.

Interessante Aspekte ergeben sich auch aus einem Vergleich mit der Liste von 18 Arten in *Traité*. Dort ist z.B. die Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyatā*) als "absolue vacuité" beschrieben, und zwar in einer Weise, die sie der Leerheit aller Gegebenheiten (*sarvadharmasūnyatā*) sehr ähnlich macht.²⁾ Die Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvasūnyatā*) folgt in der Aufzählung dort der Leerheit des Seins (*bhāvasūnyatā*) und der Leerheit des Nicht-

1) vgl. *Traité* 2028

2) vgl. 76 + Anm.199

seins (*abhāvaśūnyatā*) und bildet eine Zusammenfassung der beiden, ähnlich wie es bei der Leerheit des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*) der Fall ist.¹⁾

Auf dieses Problem soll hier aber lediglich hingewiesen werden, eine Lösung - oder wenigstes ein Lösungsversuch - ist im Rahmen dieser Arbeit weder möglich noch beabsichtigt.

1) vgl. Anm.482

A N A L Y S E V O N K A P I T E L V I

Die folgende Analyse zerfällt in zwei Teile, analog zu der Unterteilung A und B im voranstehenden Kapitel der Einleitung. Teil A umfaßt vv. 1-165 (MAv 73,1.288,9), also jenen Abschnitt des Werkes, der bereits durch MAV_L erschlossen ist. Dieser Teil der Analyse ist weniger detailliert als Teil B, enthält aber nähere Hinweise auf den Inhalt der jeweiligen Abschnitte.

Teil B umfaßt vv. 166-266 (MAv 288,9-342,12), er ist also die Analyse des in der vorliegenden Arbeit übersetzten Textabschnittes.

Die analytische Einteilung (*sa bcad*) von bTsoñ kha pa¹⁾ und die von Guñ thañ²⁾ wurden bei der Erstellung dieser Analyse zwar verwendet, aber nicht in allen Punkten übernommen, da in der tibetischen Tradition z.T. andere Einteilungskriterien im Vordergrund stehen als für die vorliegende Arbeit angebracht.

1) Im Rahmen seines Kommentares, für Kap.VI Ts 63b6-246b2; vgl. OGAWA III-X; für das "Entstehen aus anderem" OGAWA: The Negation of Parata Utpattiḥ" - A Study on the Dbu-ma la ḥjug-paḥi rgya-cher-bśad pa by Tsoñ-kha-pa. IBK 41. 1970. (23)-(28) und IBK 43. 1972. (26)-(31); für die "Wesenlosigkeit der Person" OGAWA: Pudgala-Nair-ātmya - A Study on the Dbu-ma la ḥjug-paḥi rgya-cher-bśad pa by Tsoñ-kha-pa. IBK 46. 1975. (21)-(26)

2) Guñ thañ, Sa bcad

A

00	Titel	73,1
01	Einleitung: (vv.1-7) Wesen und Bedeutung der sechsten "Erde" (<i>abhi- mukhibhūmi</i>) (v.1) - Etymologie von <i>abhimukhi</i> ; Abhängigkeit der anderen Vollkommenheiten (<i>pā- ramitā</i>) von der Vollkommenheit der Einsicht (<i>prajñāpāramitā</i>) (v.2) - Möglichkeiten des Er- kennens: Buddhas und Bodhisattvas ab der sech- sten Stufe sind Erkenntnisquelle, da sie die wahre Natur des Abhängigen Entstehens (<i>pratī- tyasamutpāda</i>) erkennen können; Erkenntnis durch Überlieferung; Autorität des Nāgārjuna (v.3) - Gefahren bei der Unterweisung über die Leerheit (<i>śūnyatā</i>); Merkmale und Eigenschaften eines ge- eigneten Schülers; Vorzüge, die sich durch das Hören der Lehre von der Leerheit ergeben (vv.4-7)	73,2-80,8
1	Nachweis der Leerheit	80,8-301,8
11	Die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (<i>dharmanairātmya</i>)	80,8-233,13
11.01	Einleitung: Die wahre Natur der Gegebenheiten sind die zehn Gleichheiten (<i>dharmasamatā</i>); die Gleich- heit der Gegebenheiten als nichtentstanden (<i>dharmānutpādasamatā</i>); die vier Alternativen des Nāgārjuna (MK I,1)	80,8-81,18
111	Die vier Alternativen (v.8ab)	81,18-225,20
1111	Entstehen aus sich selbst (<i>svataḥ</i>)	81,18-87,14
11111	These: (v.8cd) nicht möglich, da Entstehen von bereits Entstandenen widersinnig ist	82,5-18
11112	Argumentation: (vv.9-13) Bei Annahme könnte der Sproß nicht ent- stehen, weil der Same nicht aufhören wür- de wiederzuentstehen (v.9) - könnte zw- ischen Same und Sproß kein Unterschied in Form, Farbe usw. bestehen (v.10) - müßten Same und Sproß zugleich wahrnehmbar oder nichtwahrnehmbar sein (v.11); - Widerspruch	82,18-87,14

zur weltlichen Auffassung (v.12ab) -
 Zusammenfassung: Übereinstimmung der Argumentation gemäß der beschränkten (*samvṛti*) und absoluten (*paramārtha*) Wahrheit: Wenn es Entstehen aus sich selbst gibt, besteht eine Identität von Ursache und Wirkung, wenn diese Identität nicht besteht, gibt es kein Entstehen aus sich selbst (vv.12c-13)

- 1112 Entstehen aus anderem (*parataḥ*) 87,15-202,5
- 1112.01 Einleitung: 87,19-89,3
 Verschiedene Definitionen und Arten von Ursachen (*pratyaya*)
- 11121 Widerlegung im allgemeinen 89,3-135,13
- 111211 Widerlegung des Entstehens aus
 anderem 89,6-101,2
- 1112111 unter der Annahme, daß ein Anders-
 sein (*paratva*) von Ursache und
 Wirkung besteht: (vv.14-16) 89,6-92,8
 Es müßte alles aus allem entstehen können (v.14), da ein "bestimmendes Gesetz" (*niścaya*) in der Beziehung von Ursache und Wirkung nicht nachweisbar ist (v.15) und zwischen Ursache und Nichtursache bezüglich des Andersseins gegenüber der Wirkung kein Unterschied besteht (v.16)
- 1112112 unter der Annahme, daß ein Anders-
 sein nicht möglich ist: (vv.17-
 20) 92,8-98,19
 Ein Anderssein ist nicht möglich, da Same und Sproß nicht gleichzeitig sind (v.17), da Vergehen von Samen und Entstehen von Sproß nicht gleichzeitig sind (vv.18,19) - Zusammenfassung:
 Wenn es ein Anderssein gibt, ist ein Entstehen und damit das Verhältnis von Ursache und Wirkung unmöglich; wenn es ein Entstehen gibt, ist das Anderssein und damit das Verhältnis von Ursache und Wirkung unmöglich (v.20)

- 1112113 Untersuchung einer von der Ursache
verschiedenen Wirkung nach den vier
Alternativen (v.21) 98,20-101,2
- 111212 Widerlegung des Einwandes von der
direkten Wahrnehmung des Entste-
hens aus anderem 101,3-114,14
- 1112121 Einwand: (v.22) 101,3-19
Entstehen aus anderem ist alltägliche
Erfahrung und braucht nicht bewiesen
zu werden
- 1112122 Widerlegung 101,19-113,16
- 11121221 Die doppelte Natur der Dinge:
(vv.23-27) 101,19-106,18
Beschränkte (*saṃvṛti*) und absolute (*para-*
mārtha) Wirklichkeit (v.23) - Unterschei-
dung der beschränkten in eine richtige und
eine falsche, bezüglich des Erkennens
(v.24) und der Erkenntnisobjekte (v.25)
- die beschränkte Wirklichkeit beeinträchtigt
die absolute nicht (vv.26,27)
- 11121222 Erklärung der zwei Wahrheiten:
(vv.28,29) 106,19-111,20
Die beschränkte (v.28) - die absolute ist
nicht Erkenntnisobjekt und nur durch Bei-
spiele ausdrückbar - Beispiel der Timira-
Krankheit - nur die Āryas sind Autorität
für die Wirklichkeit (*tattva*)
- 11121223 Widerspruch zur weltlichen Auffas-
sung ist nur bei der Untersuchung
weltlicher Dinge möglich, nicht bei
der Untersuchung der Wirklichkeit
(vv.30,31) 112,1-113,16
- 1112123 Widerlegung des Entstehens aus
anderem (*parataḥ*) aus weltlicher
Sicht (v.32) 113,16-114,14
- 111213 Vorteile dieser Argumentation:
(v.33) 114,15-117,3
Erkenntnis, daß Ursache und Wirkung weder

- identisch noch verschieden sind, da sie
wesenlos sind
- 111214 Widerlegung des Bestehens "abhängig
von" (*paratantra*) 117,3-125,19
- 1112141 Die wahre Natur der Dinge ist die
Leerheit (*śūnyatā*): (v.34) 117,3-119,10
Im Falle eines abhängig entstandenen Cha-
rakteristikums (*svalakṣaṇa*) wäre die
Leerheit Ursache für das Vergehen der
Dinge - die Leerheit besteht nicht im
Fehlen von Subjekt und Objekt
- 1112142 Nur die absolute (*paramārtha*) ist
die wahre Wirklichkeit, die be-
schränkte (*saṃvṛti*) wird nur als
Konvention angenommen - das Ver-
ständnis der beschränkten Wirklich-
keit ist zum Lehren der absoluten
notwendig (v.35) 119,10-122,7
- 1112143 Entstehen eines Charakteristikums
(*svalakṣaṇa*) ist nicht möglich:
(vv.36-38b) 122,7-124,8
Die Unmöglichkeit des Entstehens im Falle
der Wirklichkeit und ein Entstehen im Fal-
le der weltlichen Konvention lassen sich
mittels derselben Argumentation zeigen
(v.36) - aus leeren (*śūnya*) Dingen ent-
stehen nur leere Dinge (vv.37,38ab)
- 111215 Vorteile dieser Argumentation gemäß
den zwei Wahrheiten 124,8-135,13
- 1112151 Erkenntnis der Dinge als weder be-
ständig noch vergänglich (v.38cd) 124,8-125,19
- 1112152 Erkenntnis der Relation von Tat
und Folge 125,19-135,13
- 11121521 Die Relation ist nicht von Basis-
erkennen (*ālayavijñāna*) abhängig:
(vv.39,40) 125,19-129,17

Die Notwendigkeit der Annahme eines Basiserkennens ergibt sich aus der Annahme der Vergänglichkeit der Tat; Vergehen gibt es jedoch nur nach konventioneller Anschauung (v.39) - Tat und Folge sind wesenlos (v.40) - Verhältnis von Geburt und Tod

- 11121522 Bestimmtheit von Tat und Folge:
(vv.41,42) 129,18-131,10
Gesetzmäßigkeit in der Relation trotz der Wesenlosigkeit
- 11121523 Kein Widerspruch zu den Sūtren:
(vv.43,44) 131,11-135,13
Basiserkennen (*ālayavijñāna*), Person (*puṅgala*), Gruppen (*skandha*) (v.43) und die Existenz der Dinge (v.44) sind nur entsprechend der Fähigkeiten der Gläubigen gelehrt
- 111222 Widerlegung des Yogācāra-Systems 135,13-202,5
- 111221 Pūrvapakṣa: (vv.45-47) 135,13-140,3
Die Realität ist nichts als Erkennen (*vi-jñāna*) (v.45) - Entstehen von Erkennen aus Basiserkennen (*ālayavijñāna*) (v.46) - das "Abhängige" (*paratantra*) ist Ursache für die als Bezeichnung existenten Dinge (*prajñaptisadvastu*); es ist unabhängig von äußeren Objekten, seiend, nicht erfaßbar (v.47)
- 111222 Uttarapakṣa 140,3-202,5
- 1112221 Widerlegung von Erkennen ohne äußeres Objekt 140,3-165,17
- 11122211 Widerlegung anhand des Beispiels des Traumerkennens (vv.48-55) 140,3-146,11
- 11122212 Widerlegung des Entstehens von Erkennen durch das Reifen der Nachwirkungen (*vāsanā*) (vv.56-68) 146,12-163,7
- 11122213 Objekt, Sinnesorgan und Erkennen sind auch im Falle der Versenkung

- (*samādhi*) nicht gegeben (vv.69-71b) 163,8-164,17
- 11122214 Zusammenfassung: (v.71cd) 164,18-165,17
Sowohl das Erkennen als auch das Erkenntnisobjekt sind unreal
- 1112222 Widerlegung von "*vastumātra*" 165,18-181,7
- 11122221 Widerlegung des Selbstbewußtseins
(*svasaṃvitti*) als Beweis für das abhängige Wesen (*paratantra*)
(vv.72-76) 165,18-173,3
- 11122222 Bei Annahme des abhängigen Wesens
(*paratantra*) sind die zwei Wahrheiten unmöglich und damit besteht keine Möglichkeit zur Erlösung
(vv.77-80) 173,3-178,15
- 11122223 Anahme der beschränkten Wirklichkeit in Übereinstimmung mit der Welt (vv.81-83) 178,15-181,7
- 1112223 Widerlegung von "*cittamātra*" 181,8-202,5
- 11122231 Die Überlieferung, die von *cittamātra* spricht, leugnet nicht die Existenz von Materie (*rūpa*) usw., sondern lehrt lediglich die Vorrangstellung des Denkens (*citta*)
(vv.84-90) 181,8-192,9
- 11122232 Der absoluten Wirklichkeit nach sind beide, Materie und Denken (*citta*) unwirklich (vv.91-93) 192,9-193,20
- 11122233 Die Sūtren, die *cittamātra* lehren, sind von implizitem Sinn (*neyārtha*), diejenigen, die die Leerheit lehren, sind von explizitem Sinn (*nītārtha*)
(vv.94-97) 194,1-201,6

- 11122234 Die Dualität von Subjekt und Objekt ist abhängig (*pāratāntrika*), nicht vorgestellt (*parikalpita*)
- 1113 Entstehen aus beidem (*ubhayataḥ*)
(v.98) 202,6-205,7
- 1114 Entstehen ohne Ursache (*ahetutaḥ*) 205,8-214,14
- 11141 Allgemeine Widerlegung: (vv.99,100) 205,8-207,17
Bei Annahme gäbe es keine Bestimmung bezüglich des entstehenden Dinges und bezüglich Ort und Zeit des Entstehens - wäre die Welt nicht wahrnehmbar
- 11142 Widerlegung der materialistischen Ansicht (*Lokāyata*) 207,17-214,14
- 111421 Pūrvapakṣa:
Materielle wie geistige Dinge entstehen aus den vier Elementen (*[maha]bhūta*) - es gibt kein "Jenseits" (*paraloka*) 207,17-209,1
- 111422 Uttarapakṣa: (vv.101-103) 209,1-214,14
Beide Annahmen, die der Nichtexistenz von "Jenseits" und die eines "Ich" (*ātman*), das aus Materie besteht, stützen sich auf eine falsche Ansicht bezüglich der Natur der Elemente - der Nachweis der Wesenlosigkeit der Elemente ist in der Behandlung der vier Alternativen des Entstehens enthalten
- 1115 Zusammenfassung: (vv.104-113) 214,15-225,20
Die Dinge sind wesenlos, weil die vier Alternativen nicht möglich sind (v.104ab) - das Eigenwesen (*svabhāva*) und die Vielfalt der Dinge erscheinen durch Verblendung (*moha*) (vv.104c-105) - Fehlen von Verblendung ermöglicht die Erkenntnis der Leerheit (*śūnyatā*) und die Erlösung (v.106) - die Tatsache, daß die Dinge Objekt der weltlichen Erfahrung sind, bedeutet nicht, daß sie als Eigenwesen existieren (vv.107-110) - ein Eigenwesen ist weder der absoluten noch der beschränkten Wirklichkeit nach gegeben (vv.111,112) - die Dinge existieren als metaphorische Bezeichnung (*prajñapti*) und als Grundlage für die metaphorische Bezeichnung (*prajñaptiśraya*) (v.113)

- 112 Das Abhängige Entstehen (*pratītya-samutpāda*): (vv.114-116) 226,1-229,16
Die Dinge entstehen nur in gegenseitiger Abhängigkeit (v.114) - das Prinzip des Abhängigen Entstehens zerstört die falschen Ansichten von einer Dualität (v.115) - das Abhängige Entstehen ist die Leerheit (*śūnyatā*) - bei der Untersuchung der Dinge als nicht-existent entsteht keine Vorstellung von Dualität (v.116)
- 113 Ergebnis und Zweck der Untersuchung:
(vv.117-119) 229,17-233,13
Erkenntnis der Wesenlosigkeit führt zur Erlösung (v.117) - Beseitigung gegnerischer Thesen ist nicht Zweck der Untersuchung, wohl aber notwendige Folge; der Zweck ist Erkenntnis der Wahrheit mit Hinblick auf die Erlösung (v.118) - Zuneigung und Abneigung bezüglich bestimmter Theorien gehören zu den Vorstellungen und sind aufzugeben (v.119)
- 12 Die Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) 233,13-301,8
- 12.01 Einleitung: (v.120) 233,13-235,2
Das "Ich" (*ātman*) wird widerlegt, da es Objekt des Glaubens an ein Ich (*satkāyadr̥ṣṭi*) ist, der seinerseits Grund für die Laster (*kleśa*) und Fehler (*dośa*) ist
- 121 Widerlegung von "Ich" und "Mein" 235,3-288,9
- 1211 Widerlegung von "Ich" 235,3-287,14
- 12111 Die fünf Möglichkeiten der Existenz des "Ich" im Verhältnis zu den Gruppen (*skandha*) (*pañcadhāvicāraḥ*) 235,4-270,12
- 121111 Von den Gruppen verschieden (*anyatva*) 235,4-243,19
- 1211111 Gegnerische Thesen (*Sāṃkhya*, *Vaiśeṣika*, *Vedavāda*) (v.121) 235,4-240,10
- 1211112 Widerlegung: (vv.122-125) 240,11-243,19
Eigenwesen (*svarūpa*) und Attribute

(*viśeṣa*) des "Ich" sind in gleicher Weise nichtexistent, da sie nicht entstehen; Beispiel vom Sohn der unfruchtbaren Frau (vv.122,123) - ein von den Gruppen verschiedenes "Ich" ist nicht möglich, da es nicht als solches feststellbar ist (v.124ab) und da es für die Welt nicht Basis der Vorstellungen "Ich" und "Mein" ist (vv.124cd,125)

- 121112 Mit den Gruppen identisch (*ekatva*) 244,1-265,4
- 1211121 These der *Sāṃmitīyāḥ*: (v.126) 244,1-245,14
Das "Ich" ist entweder die fünf Gruppen (*skandha*) zusammen oder das Denken (*citta*)
- 1211122 Widerlegung durch Argumentation
(vv.127-131) 245,14-254,11
Bei Annahme ergäbe sich das "Ich" als vielheitlich und als Substanz (*dravya*); der Glaube an ein Ich (*satkāyadrṣṭi*) wäre nicht irrig (v.127) - das "Ich" wäre im Augenblick des Nirvāṇa vernichtet, vor dem Nirvāṇa augenblicklich; bei vernichtetem "Ich" gäbe es keine Frucht der Tat (v.128) - Zurückweisung des "Ich" als Kausalkette (*saṃtāna*) (v.129ab) - mit den Gruppen oder dem Denken identisches "Ich" ist nicht möglich, da die 14 "unerklärten Fragen" (*avyākṛtavastu*) dann nicht zuteffen (v.129cd) - die Schau der heiligen Wahrheit vom Leid unter dem Aspekt "nicht Ich" (*anātman*) würde die Nichtexistenz der Gruppen implizieren (v.130) - oder die Wesenlosigkeit wird nicht für die wahre Natur der Gruppen gehalten und Begierde usw. können entstehen (v.131)
- 1211123 Erklärung des Sinnes von Stellen der Überlieferung, die das "Ich" als die Gruppen bezeichnen:
(vv.132-139) 254,11-263,18
Das "Ich" ist von den Gruppen nicht verschieden (vv.132,133) - nicht die Gesamtheit (*sāmagri*) der Gruppen (vv.134,135) - nicht die Gestalt (*saṃsthāna*) der Gruppen (v.136); - "Ich" verhält sich zu den Grup-

- pen wie Täter zu Tat, und es ist nicht möglich, daß die beiden identisch sind oder daß die Tat ohne Täter vorkommt (v.137) - "Ich" ist abhängig von den Elementen (*dhātu*) usw. (vv.138,139)
- 1211124 Sinnlosigkeit der Annahme eines mit den Gruppen oder dem Denken identischen "Ich" (vv.140,141) 263,18-265,4
- 121113 Die Gruppen enthaltend (*ādhāra*); in den Gruppen enthalten (*ādheya*): (v.142) 265,4-17
Beides ist nicht möglich, da das "Ich" und die Gruppen nicht verschieden sind
- 121114 Die Gruppen habend (*skandhavattva*): (v.143) 265,18-266,10
Nicht möglich, da das "Ich" und die Gruppen weder identisch noch verschieden sind
- 121115 Zusammenfassung der Widerlegung der vier Möglichkeiten eines von den Gruppen verschiedenen "Ich": (vv.144,145) 266,10-268,7
Die 20 Arten des Glaubens an ein Ich (*satkāyadṛṣṭi*)
- 121116 Widerlegung der substanziellen Existenz des "Ich" nach der Saṃmitīya-These: (vv.146-149) 268,7-270,12
These: Das Ich ist real, aber es läßt sich nicht sagen, ob es mit den Gruppen identisch oder von ihnen verschieden ist; das Ich ist das Erkennen (*jñāna*) in den sechs Arten des Erkennens (*vijñāna*) und Grundlage für den Glauben an ein Ich (v.146) - Widerlegung: Das "Ich" ist nicht real, da es nur im Verhältnis zu den Gruppen zu bezeichnen ist (vv.147,148) - das "Ich" unterscheidet sich im Gegensatz zum Erkennen nicht von den anderen Gruppen (v.149)
- 12112 Erklärung des "Ich" als metaphorische Bezeichnung (*upādāya prajñapti*) (v.150) 270,12-287,14

- 121121 Das Beispiel vom Wagen 271,15-279,1
- 1211211 Sieben Thesen zum Verhältnis vom
Wagen zu seinen Teilen (v.151); 271,18-272,7
Die ersten fünf sind bereits behandelt,
daher
- 1211212 Besprechung der Thesen: Das Ganze
ist die Gesamtheit (*sāmagrī*) bzw.
die Gestalt (*saṃsthāna*) der Teile
(gesonderte Behandlung der 121123
unter *ekatvam* angeführten Thesen:
(vv.152-155) 272,8-275
Beide Thesen sind falsch, da es bei Nicht-
existenz des Ganzen (*aṅgin*) keine Teile
(*aṅga*) gibt (v.152) - der Wagen hat weder
die gleiche Gestalt wie die einzelnen Teile
(v.153), noch eine verschiedene (v.154),
noch die Gestalt der Gesamtheit der Teile
(v.155)
- 1211213 Anwendung dieser Argumentation
auf andere Fälle (vv.158,159) 275,6-276,12
- 1211214 Kein Widerspruch zum weltlichen
Sprachgebrauch (vv.158,159) 276,12-279,1
- 121122 Vorzüge dieser Argumentation für
die Erkenntnis der Wirklichkeit
(vv.160,161) 279,1-281,6
- 121123 Anwendung des Beispiels auf das
"Ich": (v.162) 281,6-282,9
Das "Ich" existiert lediglich in Ab-
hängigkeit von Gruppen (*skandha*) usw.
- 121124 Vorzüge des "Ich", das als metapho-
rische Bezeichnung verstanden wird:
(v.163) 281,9-286,1
Es ist nicht Grundlage für Begriffe wie
"dauernd - nicht dauernd" usw.
- 121125 Der Glaube an das Ich bedingt den
Samsāra (v.164) 286,1-287,14

1212 Widerlegung von "Mein" (v.165) 287,14-288,9

B

122 Erweiternde Anwendung der Untersuchung
des Wagens und des "Ich" 288,9-292,14

1221 auf materielle Dinge wie Topf usw. 288,9-290,1

12211 Behauptung 288,12-289,3

122111 Die Dinge existieren lediglich durch
weltliche Auffassung und sind als un-
kritisch erwiesen (*avicāraprasiddha*)
zu betrachten (v.166a-c), 288,12-19

122112 da die weltliche Auffassung nicht
aufgehoben wird (v.166d) 288,19-289,3

12212 Erklärung 289,3-290,1

122121 Attribut (*guṇa*) und Substanz (*guṇin*),
Teil (*avayava*) und Ganzes (*avayavin*)
usw. gibt es nur in gegenseitiger
Abhängigkeit (v.167) 289,3-19

122122 Keine Untersuchung der weltlichen
Sprachpraxis 289,19-190,1

1222 auf Ursache und Wirkung 290,1-301,8

12221 Das Wesen von Ursache und Wirkung 290,1-292,14

122211 Ursache und Wirkung sind nur in
gegenseitiger Abhängigkeit möglich
(v.168) 290,1-15

122212 Bei Annahme von Ursache und Wirkung,
die als Eigenwesen (*svabhāva*) existie-
ren, müßte die Ursache die Wirkung

- entweder unter Berührung oder ohne
Berührung hervorbringen (v.169) 290,15-291,10
- 1222121 Unter Berührung: kein Unterschied
zwischen Ursache und Wirkung 291,3-6
- 1222122 Ohne Berührung: kein Unterschied
zwischen Wirkung und Nichtwirkung 291,7-10
- 122213 Eine wirkungslose Ursache ist nicht-
existent (v.170ab) 291,10-292,2
- 122214 Ursache und Wirkung sind als unkri-
tisch erwiesene (*avicāraprasiddha*)
Dinge existent (v.170cd) 292,2-24
- 12222 Problem: "Falscher Einwand der glei-
chen Konsequenz" (*prasaṅgasamajāti* ?)
und "reiner Streit" (*vitaṇḍā*) 292,14-301,8
- 122221 Pūrvapakṣa 292,14-294,11
- 1222211 Falscher Einwand der gleichen
Konsequenz 292,14-293,8
- 12222111 Die Überlegung der Berührung und
der Nichtberührung (*prāptyaprāpti-
cintā*) ist auch auf Widerlegung
und zu Widerlegendes anwendbar
(v.171ab), 292,14-293,3
- 12222112 daher ist die Widerlegung des
Mādhyamika widerlegt (v.171cd) 293,3-8
- 1222212 Reiner Streit (*vitaṇḍā*) 293,9-294,11
- 12222121 Verneinung aller Dinge ohne ver-
nünftiges Argument und ohne eigene
These ergibt "reinen Streit"
(v.172) 293,9-294,6
- 12222121.01 Die Ursache bringt ohne Berührung

	die passende Wirkung hervor	293,14-294,6
12222122	Definition von "bloßer Streiter" (<i>vaitaṇḍika</i>) für den Mādhyamika zutreffend	294,6-11
122222	Uttarapakṣa	294,11-301,8
1222221	Widerlegung des Vorwurfes der "gleichen Konsequenz"	294,11-298,11
12222211	gemäß der eigenen Auffassung	294,11-297,19
122222111	Die gleiche Konsequenz ergibt sich nur bei Annahme von Wider- legung und zu Widerlegendem als reale Zweiheit (v.173)	294,11-296,4
122222111.01	Sūtrenbeleg: Erlangen (<i>prāpti</i>) und Erschauen (<i>abhisamaya</i>) gibt es nur nach weltlichem Sprachge- brauch, nicht als Zweiheit von Ursache und Wirkung	295,3-17
122222112	Die Methode des Mādhyamika, Er- kenntnis durch ein unwirkliches Argument - Beispiel: Das Spiegel- bild ist weder unter noch ohne Be- rührung mit seiner Ursache mög- lich - bietet keinen Ansatzpunkt für eine Widerlegung (vv.174,175)	296,4-297,19
12222212	gemäß der Svātantrika-Auffassung	297,19-298,11
122222121	Darstellung der Widerlegung	297,19-298,3
122222122	Zurückweisung dieser Art von Widerlegung	298,3-11

1222222	Die Untersuchung "unter oder ohne Berührung" erweist die Wesenlosigkeit von Ursache und Wirkung (v.176)	298,11-299,10
1222223	Erkennbarkeit der Wesenlosigkeit: (v.177) ist gegeben, da die Beispiele dafür von beiden Seiten anerkannt werden; für ein Wesen der Dinge gibt es keine derartigen Beispiele - das Wissen des Allwissenden (<i>sarvajñajñāna</i>)	299,10-300,8
1222224	Die Methode des Mādhyamika ist nicht "reiner Streit" (<i>vitaṇḍā</i>) (v.178)	300,9-301,8
12222241	Voraussetzung für die Zurückweisung des Vorwurfes	300,14-18
12222242	Die Definition von "reiner Streit" trifft auf das Madhyamaka nicht zu	300,19-301,8
2	Abarten der Leerheit (<i>śūnyatāprabheda</i>)	301,9-340,13
21	Das System der Abarten	301,9-304,9
211	Die zwei Arten der Wesenlosigkeit: Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (<i>dharma-nairātmya</i>) und der Person (<i>pudgala-nairātmya</i>) (v.179ab)	301,9-302,14
212	Weitere Unterteilung	302,15-303,16
2121	Die zwei Arten werden den Bekehrungswürdigen entsprechend als vielfach gelehrt: als 16 bzw. vier Arten (vv.179cd,180)	302,15-303,16
21211	Die 16 Arten der Leerheit	303,3-12
21212	Die vier Arten der Leerheit	303,12-16

213	Die Leerheit (<i>śūnyatā</i>) ist nicht wirklich, sondern wird nur als Bezeichnung (<i>prajñapti</i>) gelehrt	303,16-304,9
22	Besprechung der einzelnen Abarten	304,9-340,13
221	Die 16 Arten der Leerheit	304,9-338,16
2211	Leerheit des Inneren (<i>adhyātmasūnyatā</i>)	304,9-309,1
22111	Definition der Leerheit des Inneren (vv.181,182)	304,9-305,19
2211.01	Exkurs: Frage nach der Existenz eines Eigenwesens (<i>svabhāva</i>)	305,19-308,17
2211.01.1	Die Natur der Gegebenheiten (<i>dharmatā</i>)	306,1-307,8
2211.01.11	ist das Eigenwesen der Gegebenheiten	306,1-8
2211.01.12	Der Bodhisattvaweg dient der Erkenntnis der Natur der Gegebenheiten	306,8-12
2211.01.13	Sūtrenbeleg	306,12-307,8
2211.01.2	Kein Widerspruch zur Lehre von der Wesenlosigkeit	307,9-308,5
2211.01.3	Zurückweisung der realistischen Auffassung von Eigenwesen	308,6-17
22112	Ablehnung der "gegenseitigen Leerheit" (<i>itaretarāśūnyatā</i>) (Sarvāstivāda und Yogācāra)	308,17-309,1
2212	Leerheit des Äußeren (<i>bahirdhāśūnyatā</i>) (vv.183,184,ab)	309,2-13

2213	Leerheit des Inneren und Äußeren (<i>adhyātmabahirdhāsūnyatā</i>) (v.184cd)	309,14-18
2214	Leerheit der Leerheit (<i>śūnyatā-śūnyatā</i>) (vv.185,186)	309,19-310,16
2215	Leerheit des Großen (<i>mahāsūnyatā</i>) (vv.187,188)	310,17-311,14
2216	Leerheit der absoluten Wirklichkeit (<i>paramārthasūnyatā</i>) (vv.189,190)	311,15-312,9
2217	Leerheit des Verursachten (<i>saṃskṛta-śūnyatā</i>) (v.191)	312,10-16
2218	Leerheit des Unverursachten (<i>asaṃskṛtaśūnyatā</i>) (v.192)	312,17-313,6
2219	Leerheit des Endlosen (<i>atyantaśūnyatā</i>) (v.193)	313,7-14
221.10	Leerheit des Anfang- und Endlosen (<i>anavarāgraśūnyatā</i>) (vv.194,195)	313,15-314,9
221.11	Leerheit des Unveräußerlichen (<i>anavakāraśūnyatā</i>) (vv.196,197)	314,10-315,2
221.12	Leerheit der (absoluten) Natur (<i>prakṛtiśūnyatā</i>) (vv.198,199)	315,3-13
221.13	Leerheit aller Gegebenheiten (<i>sarvadharmasūnyatā</i>) (vv.200,201ab)	315,14-316,8
221.14	Leerheit des Charakteristikums (<i>svalakṣaṇasūnyatā</i>)	316,9-337,12
221.14.1	Definition (v.201cd)	316,9-10
221.14.2	Die Charakteristika der Gegebenheiten	316,11-337,7
221.14.21	Gegebenheiten der Grundlage (<i>āśraya / ādhāra</i>)	316,13-317,9

221.14.211	Die Gruppen (<i>skandha</i>) (vv.202,203)	316,13-317,2
221.14.212	Die Bereiche (<i>āyatana</i>) (v.204ab)	317,3-5
221.14.213	Das Abhängige Entstehen (<i>pratītya-</i> <i>samutpāda</i>) (v.204cd)	317,6-9
221.14.22	Gegebenheiten des Weges (<i>mārga</i>)	317,10-320,4
221.14.221	Die Vollkommenheiten (<i>pāramitā</i>) (vv.205,206)	317,10-318,4
221.14.222	Die Versenkungsstufen (<i>dhyāna</i>), die Unermeßlichkeiten (<i>apramāṇa</i>), die Sammlungen (<i>samāpatti</i>) (v.207)	318,5-10
221.14.223	Die zur Erleuchtung verhelfenden Gegebenheiten (<i>bodhipākṣikadharmā</i>) (v.208ab)	318,11-17
221.14.224	Die Tore zur Befreiung (<i>vimokṣa-</i> <i>mukha</i>) (vv.208cd,209a-c/)	318,18-319,14
221.14.225	Die Befreiungen (<i>vimokṣa</i>) (v.209/cd)	319,15-320,4
221.14.23	Gegebenheiten der Frucht (<i>phala</i>)	320,5-337,7
221.14.231	Die Kräfte (<i>bala</i>) (v.210ab)	320,5-10
221.14.232	Die Überzeugungen (<i>vaiśāradya</i>) (v.210cd)	320,11-321,8
221.14.233	Die analytischen Wissen (<i>prati-</i> <i>samvid</i>) (v.211ab)	321,9-12
221.14.234	Die Großen Unermeßlichkeiten (<i>mahāpramāṇa</i>) (vv.211cd,212)	321,13-322,7
221.14.235	Die Besonderen Buddha-Eigenschaften (<i>āveṇikabuddhadharma</i>)	322,8-337,3

221.14.2351	Definition des Charakteristikums und Aufzählung der Besonderen Buddha-Eigenschaften (v.213)	322,8-323,9
221.14.2352	Erklärung der Besonderen Buddha- Eigenschaften (z.T. gekürztes Zitat von TMN)	323,10-337,3
221.14.23521	Kein Makel (<i>nāsti skhalitam</i>)	323,11-325,6
221.14.235211	bezüglich des Leibes	323,11-324,8
221.14.235212	bezüglich der Rede	324,8-17
221.14.235213	bezüglich des Geistes	324,17-325,6
221.14.23522	Kein stimmlicher Makel (<i>nāsti ravitam</i>)	325,7-326,3
221.14.23523	Kein Vergessen (<i>nāsti muṣita- smṛtitā</i>)	326,4-17
221.14.23524	Kein unkonzentrierter Geist (<i>nāsty asamāhitacittam</i>)	326,18-327,8
221.14.23525	Kein Bewußtsein der Vielheit (<i>nāsti nānātvasaṃjñā</i>)	327,9-328,5
221.14.23526	Kein unbedachter Gleichmut (<i>nāsty apratisaṃkhyāyopekṣā</i>)	328,6-16
221.14.23527	Kein Schwinden des (religiösen) Eifers (<i>nāsti chandaparihāṇiḥ</i>)	328,17-329,7
221.14.23528	Kein Schwinden der Energie (<i>nāsti vīryaparihāṇiḥ</i>)	329,8-330,4
221.14.23529	Kein Schwinden der Erinnerung (<i>nāsti smṛtiparihāṇiḥ</i>)	339,5-20
221.14.2352.10	Kein Schwinden der Versenkung (<i>nāsti samādhiparihāṇiḥ</i>)	331,1-12

- 221.14.2352.11 Kein Schwinden der Einsicht
(*nāsti prajñāparihāṇiḥ*) 331,13-332,8
- 221.14.2352.12 Kein Schwinden der Befreiung
(*nāsti vimukti-parihāṇiḥ*) 332,9-333,3
- 221.14.2352.13 Jedes körperliche Werk (*sarva-kāyakarma*) (des Tathāgata) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṅgamaṃ jñānānuparivartī*) 333,4-11
- 221.14.2352.14 Jedes stimmliche Werk (*sarvavāk-karma*) (des Tathāgata) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṅgamaṃ jñānānuparivartī*) 333,12-334,2
- 221.14.2352.15 Jedes geistige Werk (*sarvamanas-karma*) (des Tathāgata) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṅgamaṃ jñānānuparivartī*) 334,3-17
- 221.14.2352.16 Unverhaftete und hindernisfreie Wissens-Anschauung mit Bezug auf die Vergangenheit (*atīte 'dhvany apratihatam asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) 334,18-335,15
- 221.14.2352.17 Unverhaftete und hindernisfreie Wissens-Anschauung mit Bezug auf die Zukunft (*anāgate 'dhvany apratihatam asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) 335,16-336,3
- 221.14.2352.18 Unverhaftete und hindernisfreie Wissens-Anschauung mit Bezug auf

	die Gegenwart (<i>pratyutpanne</i> ' <i>dhvany apratihataṃ asaṅgaṃ jñāna-</i> <i>darśanaṃ pravartate</i>)	336,4-337,3
221.14.236	Das Wissen des Wissens um alle Er- scheinungsformen (<i>sarvākārajñatā-</i> <i>jñānam</i>) (v.214)	337,4-7
221.14.3	Zusammenfassende Definition der Leer- heit des Charakteristikums (<i>sva-</i> <i>lakṣaṇaśūnyatā</i>) (v.215)	337,8-11
221.14.01	Schlußsatz	337,12
221.15	Leerheit der Nichtwahrnehmung (<i>anupa-</i> <i>lambhaśūnyatā</i>) (vv.216,217)	337,13-338,7
221.16	Leerheit des Wesens des Nichtseins (<i>abhāvasvabhāvaśūnyatā</i>) (v.218)	338,8-15
221.01	Schlußsatz	338,15-16
222	Die vier Arten der Leerheit	338,16-340,11
2221	Leerheit des Seins (<i>bhāvaśūnyatā</i>) (v.219)	338,17-339,2
2222	Leerheit des Nichtseins (<i>abhāva-</i> <i>śūnyatā</i>) (v.220)	339,3-10
2223	Leerheit des Eigenen Seins (<i>sva-</i> <i>bhāvaśūnyatā</i>) (v.221)	339,11-17
2224	Leerheit des Höchsten Seins (<i>para-</i> <i>bhāvaśūnyatā</i>)	339,18-340,11
22241	Definition	339,18-340,3
222411	von "Höchstes Sein" (<i>parabhāva</i>) (v.222)	339,18-340,1
222412	von "Leerheit des Höchsten Seins" (v.223ab)	340,2-3

22242	Erklärung	340,4-11
222421	von "Höchstes Sein"	340,4-9
2224211	als vollkommenste (<i>utkrṣṭa</i> / <i>prakṣṭa</i>) Wirklichkeit (<i>tattva</i>)	340,4-5
2224212	als Objekt des vollkommenen Wissens	340,5-7
2224213	als das Transzendente	
222422	von "Leerheit des Höchsten Seins" als die Leerheit, die das Höchste Sein ist	340,9-11
22.01	Schlußsatz (v.223cd)	340,12-13
3	Schluß: Die Vorzüge der sechsten Bodhi- sattva-Erde (<i>bhūmi</i>)	340,14-342,10
31	Erkenntnis des wahren Wesens der Er- scheinungswelt; Eintritt in die Unter- drückungsversenkung (v.224)	340,18-341,7
32	Kein Aufgeben des Großen Mitleids (v.225ab)	341,8-14
33	Überlegenheit an Einsicht gegenüber den Hörern (<i>śrāvaka</i>) und Pratyekabuddhas (v.225cd)	341,15-342,1
34	Auf die zwei Wahrheiten, d.i. auf Me- thode (<i>upāya</i>) und Einsicht (<i>prajñā</i>), ge- stützt führt der Bodhisattva die Wesen zur Erlösung (v.226)	342,2-10
02	Schlußsatz	342,11-12

ÜBERSETZUNG

1. WESENLOSIGKEIT DER PERSON (PUDGALANAI RĀTMYA); ERWEI-
TERNDE ANWENDUNG DER UNTERSUCHUNG DES WAGENS UND DES "ICH"

288,9-289,4

Um in Erweiterung zu lehren, daß so, wie die (metaphorische) Bezeichnung (*prajñapti*) des "Ich" (*ātman*) und seines Substrates (*upādāna*) [der Bezeichnung des Wagens und seines Substrates, den Teilen, in] der Untersuchung des Wagens¹⁾ analog ist, sie ebenso auch [der Bezeichnung und ihrer Substrate] anderer Dinge [analog] ist, sagt er:

166ab) Dinge wie Topf, Tuch, Matte, Heer, Wald²⁾,
Kette, Wunschbaum, Haus, Wägelchen, Hütte
usw.³⁾ und

- "Diese sind nach der Wagen-Untersuchung auf die sieben Arten⁴⁾ nichtexistent und, davon verschieden, existieren sie (lediglich) durch weltliche Auffassung"⁵⁾ ist damit zu verbinden. -

alle anderen derartigen Dinge, (nämlich)

166c) diejenigen, die der Mensch irgendwie
[z.B. als Teile und Ganzes usw.] benannt
hat, diese muß man ebenso betrachten,

nämlich als lediglich unkritisch erwiesen (*avicāraprasiddha*).
Warum? -

166d) denn der König der Weisen (*munindra*)
streitet nicht mit der Welt.

Weil es in der Überlieferung heißt: "Die Welt⁶⁾ streitet zwar mit mir, ich aber streite nicht mit der Welt"⁷⁾, soll man die weltliche Auffassung nicht aufheben.

Ferner: Welches sind die weltlichen Dinge, durch die es zur konventionellen Bezeichnung (*vyavahāraprajñapti*) kommt?⁸⁾

Um das zu erklären, sagt er:

167) Attribut (*guṇa*), Teil (*avayava*), Begierde (*rāga*), Merkmal (*lakṣaṇa*), Brennstoff (*indhana*) usw., und Substanz (*guṇin*), Ganzes (*avayavin*), Begehrtes (*rakta*), Merkmalträger (*lakṣya*), Feuer (*agni*) usw., diese Dinge sind nach der Wagen-Untersuchung auf die sieben Arten nichtexistent und, davon verschieden, existieren sie (lediglich) durch weltliche Auffassung.⁹⁾

Wie der Topf das Ganze (*avayavin*) ist, die Tonscherben usw. seine Teile (*avayava*), und der Topf Substanz (*guṇin*) ist, die indigoblaue Flammenzeichnung¹⁰⁾ usw. seine Attribute (*guṇa*), und der Topf Merkmalträger (*lakṣya*) ist, (die Tatsache) daß er einen dicken Bauch, herabhängende¹¹⁾ Lippen und einen langen Hals hat, seine Merkmale (*lakṣaṇa*), ebenso ist (diese Untersuchung) auch auf Tuch usw. anzuwenden.¹²⁾ Begierde (*rāga*) ist Streben (*adhyavasāna*). Das Begehrte (*rakta*) ist die Grundlage der Begierde (*rāgāśraya*).¹³⁾ Das Feuer ist das Verbrennende. Der Brennstoff ist das Verbrannte.

Bei dem (Topf) ist eine Analogie mit dem Wagen¹⁴⁾ beispiel gegeben, da man 'bedingt durch' (*upādāya*) die Teile (den Topf) als Ganzes (metaphorisch) bezeichnet und abhängig von (*apekṣya*) dem Ganzen die Teile bezeichnet. [Auf diese Weise sind die genannten Dinge zu untersuchen] bis zu: Abhängig vom Brennstoff gibt es Feuer, abhängig davon gibt es Brennstoff

Obwohl das weltlicher Sprachgebrauch (*lokavyavahāra*) ist, ist im vorliegenden (Werk) keine Untersuchung (dieser Praxis) enthalten.

Nicht nur Teile usw. existieren (nur) in gegenseitiger Abhängigkeit (*parasparāpekṣikasiddha*), sondern auch Ursache und Wirkung gibt es (nur) in gegenseitiger Abhängigkeit,¹⁵⁾

sagt er. Warum? -

168a-c) Wenn die Ursache (*hetu*) das Hervorzubringende (*janya*) hervorbringt, ist sie Ursache, und wenn (die Ursache) die Wirkung (*phala*) nicht hervorbringt, dürfte (die Ursache), weil die Wirkung fehlt, ursachenlos sein.¹⁶⁾ Die Wirkung andererseits wird wohl entstehen, wenn eine Ursache aufgetreten ist. Daher -

sind Ursache und Wirkung dem Eigenwesen nach (*svabhāvena*) sicherlich nicht existent, indem man erkennen muß, daß das Paar Ursache und Wirkung nur relativ (*itara*) existiert, wenn (diese) von jener verschieden ist.

Wenn ihr (aber) meint, daß die beiden als Eigenwesen wirklich sind (*svabhāvasiddha*), wahrlich (so)

168d) - müßt (ihr) sagen, was woraus entsteht¹⁷⁾ (und) was zuerst woraus entsteht.

Durch welche vorher wirkliche Ursache oder Wirkung entsteht¹⁸⁾ nun Ursache oder Wirkung; ist das erste von den beiden die Ursache oder die Wirkung? Daher sind auch die Bezeichnungen (von etwas) als Ursache und Wirkung dem Eigenwesen nach nichtexistent, indem man wissen muß, daß (sie) wie [die Bezeichnung für den] Wagen [und seine Teile] (nur) 'bedingt durch' (*upādāya*) (möglich) sind.¹⁹⁾

Ferner: Wenn die Ursache die Wirkung ihrem Wesen nach hervorbringt,²⁰⁾ müßte man fragen: Bringt (die Ursache die Wirkung) unter Berührung (*prāpya* / *prāpta*) oder ohne Berührung (*aprāpya*) hervor?²¹⁾

Von diesen [Alternativen betrachten wir] zunächst:

169) Wenn für euch die Ursache die Wirkung unter Berührung (*prāpya*) hervorbringt, dann wäre

das Hervorbringende (*janaka*) nicht verschieden von der Wirkung, da beide eine (und dieselbe Fähigkeit haben.²²⁾ Und wenn sie (von der Wirkung) getrennt ist, dürfte zwischen dieser Ursache und Nichtursachen kein Unterschied bestehen. Und über diese beiden (Möglichkeiten) hinaus dürfte es wohl keine andere Möglichkeit geben.

Wenn die Ursache die Wirkung unter Berührung hervorbringt, dann ist sie in Berührung (*prāpta*) und ist ein und dasselbe (wie die Wirkung), weil es daher die Unterscheidung 'das ist Ursache', 'das ist Wirkung' nicht gibt, so wie es zwischen dem Fluß und dem (von ihm) berührten Wasser des Ozeans keinen Unterschied gibt; - was wird (dann) wodurch hervorgebracht worden sein?

Wenn (die Ursache die Wirkung) ohne Berührung hervorbringt, dann dürfte ohne Berührung auch (ihre) Wirkung nicht hervorgebracht worden sein, ebenso wie etwas anderes, das nicht (ihre) Wirkung ist, ohne Berührung nicht hervorgebracht wurde. Oder (die Ursache) würde alles hervorbringen, wenn (sie die Wirkung) ohne Berührung hervorbringt.

Für die, die behaupten, daß Ursache und Wirkung als Eigenwesen existieren, ist beim Hervorbringen des Hervorzubringenden²³⁾ eine andere, dritte, Möglichkeit über (die Alternativen) '(die Ursache bringt die Wirkung) unter Berührung (oder) ohne Berührung (hervor)' hinaus²⁴⁾ nicht möglich. Daher bringt eine als Eigenwesen existierende (*svabhāvena siddha*) Ursache (*hetu*) sicherlich keine Wirkung (*phala*) hervor. Daher:

170ab/) Wenn für euch die Ursache keine Wirkung hervorbringt, dann gibt es nichts, das man 'Wirkung' nennt.

Wenn die Ursache die Wirkung nicht hervorbringt, dann gibt es keine Wirkung. Infolgedessen

170/b) ist die wirkungslose Ursache (ihrerseits) ursachelos und (somit) nichtexistent.

Sofern die auftretende Wirkung Ursache dafür ist, daß die Ursache zur Ursache wird, dann müßte das Ursachesein der Ursache ursachelos sein, wenn die Ursache auch ohne Wirkung als Ursache möglich ist. Das (aber) nimmt man wohl nicht an. Daher sind Ursache (*hetu*) und Wirkung (*phala*) als Eigenwesen nichtexistent.²⁵⁾

Wie (entsteht die Wirkung) nach deiner (Auffassung)? -

170cd) Weil auch die beiden (Eigenwesen von Ursache und Wirkung)²⁶⁾ einem Zaubertrug (*māyā*) gleichen, ist es für mich kein Fehler; (darüber hinaus) sind auch die weltlichen Dinge existent.²⁷⁾

Für wen das Charakteristikum (*svalakṣaṇa*) das Hervorgebrachte sein (*janyatva*) und das Hervorbringendessein (*janakatva*) ist, für den ist diese Untersuchung hier (gedacht);²⁸⁾ für wen aber die Dinge gleich einem Zaubertrug von nichtentstandenen Eigenwesen sind, weil sie durch falsche Vorstellungen hervorgebracht sind, und, obwohl sie ohne Eigenwesen sind, zum Objekt der Vorstellung werden, wie die vom Timira-Kranken gesehenen Haare usw., bei dem braucht [die Untersuchung, ob die Ursache die Wirkung unter oder ohne Berührung hervorbringt] nicht angestellt zu werden. Daher besteht für mich nicht die Möglichkeit des oben besprochenen Fehlers; und weil auch die unkritisch erwiesenen (*avicāraprasiddha*) weltlichen Dinge existent sind, ist alles (Ursache und Wirkung) existent.²⁹⁾

Darauf erwidert jemand³⁰⁾ folgendes: Wenn gesagt wurde,

'Bringt die Ursache die Wirkung unter Berührung oder ohne Berührung hervor?'³¹⁾, da gibt es auch für dich den gleichen Vorwurf. Warum? -

171ab) Ergibt sich der Fehler: 'Diese Widerlegung (*dūṣaṇa*) widerlegt das zu Widerlegende (*dūṣya*) unter Berührung oder ohne Berührung' nicht auch für dich?

Wenn die Widerlegung das zu Widerlegende unter Berührung widerlegt, stellt sich eben derselbe Fehler ein. Oder wenn ohne Berührung, auch so stellt sich derselbe (Fehler)³²⁾ ein. "Über diese beiden (Möglichkeiten) hinaus dürfte es wohl keine andere Möglichkeit geben."³³⁾ Wenn so deine Widerlegung das zu Widerlegende nicht widerlegen kann, ist natürlich auch das Verhältnis von Ursache und Wirkung zwingend erwiesen, weil deine Widerlegung widerlegt ist.

Um das vorzubringen, sagt er:

171cd) Wenn du so etwas sagst³⁴⁾ und (damit) sogar die eigene These völlig zerstörst, kann deine Widerlegung nicht widerlegen.

Ferner:

172) Weil alle Dinge durch den falschen Einwand der gleichen Konsequenz (*prasaṅga-samajāti* ?)³⁵⁾, [die sich] auch für (deine) eigenen Worte [ergibt], ohne Argument verneint sind (*apavāda*), stimmen kluge Leute nicht mit dir überein; und weil du keine eigene These hast, ist (deine Widerlegung) auch reiner Streit (*vitaṇḍā*)³⁶⁾.

Dabei ist bereits besprochen worden, [daß sich] die gleiche Konsequenz (*samaprasaṅgitā*)³⁷⁾ auch für (deine) eigenen Worte [ergibt].³⁸⁾ Daß alle Dinge ohne Argument verneint sind, wollen wir erklären.

Was ohne Berührung (etwas hervorbringt), ist aufgrund der Gleichheit (seiner Wirkung und anderer Dinge, die es nicht berührt, die aber nicht als seine Wirkung angesehen werden) eben nicht hervorbringend:³⁹⁾ was gibt es in diesen Worten für ein vernünftiges Argument? So zieht ein Magnet ohne Berührung wohl Eisen an, das sich am geeigneten Ort befindet, aber nicht alles (Eisen). Ebenso sieht das Auge ohne Berührung wohl eine Gestalt, die sich am geeigneten Ort befindet, aber nicht alle (Gestalten);⁴⁰⁾ ebenso wird zwar auch durch die Ursache, obwohl sie ohne Berührung hervorgebracht hat, nicht alles (von ihr) nicht Berührte hervorgebracht worden sein, aber gerade die passende Wirkung wird hervorgebracht werden. - Weil so ohne Argument alle Dinge verneint sind, stimmen dir kluge Leute nicht zu.

Ferner wirst du auch ein bloßer Streiter (*vaitaṇḍika*) sein, denn ein Disputant, der keine eigene These aufstellt und nur die Beseitigung der gegnerischen These betreibt, wird "bloßer Streiter" genannt.³⁶⁾ Du wiederum hast keine eigene These, weil deine Untersuchung (nur) die Thesen anderer beseitigt. - So sagt (der Gegner).

Dazu ist zu sagen:

173) Für wen es bei dem erwähnten Fehler, 'die Widerlegung (*dūṣaṇa*) widerlegt das zu Widerlegende (*dūṣya*) ohne Berührung oder unter Berührung', eine bestimmte These gibt, für den ergibt sich wohl (diese Konsequenz), aber für mich ergibt sich diese Konsequenz nicht, weil ich diese (bestimmte) These nicht vertrete.⁴¹⁾

Für unseren Ansatz trifft die gleiche Konsequenz nicht zu,⁴²⁾ wie es da (mit den Worten) "durch den falschen Einwand der gleichen Konsequenz, [die sich] auch für (deine) eigenen

Worte [ergibt]" behauptet wird;⁴³⁾ denn nach unserem Ansatz widerlegt die Widerlegung das zu Widerlegende weder unter Berührung, noch widerlegt die Widerlegung das zu Widerlegende ohne Berührung, weil beide, Widerlegung und zu Widerlegendes, ihrem Wesen nach nichtexistent sind. Daher wird die Überlegung der Berührung und der Nichtberührung (*prāpty-aprāpticintā*) [bei der Betrachtung der Wirklichkeit] nicht angestellt.^{44) 45)}

So heißt es ausführlich:⁴⁶⁾ "Ehrwürdiger Subhūti, wird durch eine entstandene (*utpanna*) Gegebenheit (*dharmā*) ein nichtentstandenes (*anutpanna*) Erlangen (*prāpti*) erlangt, oder wird durch eine nichtentstandene Gegebenheit ein nichtentstandenes Erlangen erlangt? - Subhūti sprach: Ehrwürdiger Śāriputra, ich nehme nicht an, daß durch eine entstandene Gegebenheit ein nichtentstandenes Erlangen erlangt wird, und ich nehme auch nicht an, daß durch eine nichtentstandene (Gegebenheit) ein nichtentstandenes Erlangen erlangt wird. - Śāriputra sprach: Ehrwürdiger Subhūti, gibt es nun weder Erlangen (*prāpti*) noch Erschauen (*abhisamaya*)? - Subhūti sprach: Ehrwürdiger Śāriputra, es gibt zwar sowohl Erlangen als auch Erschauen, aber nicht als Zweiheit⁴⁷⁾. Ehrwürdiger Śāriputra, zwar sind Erlangen und Erschauen weltlicher Sprachgebrauch (*lokavyavahāra*), und auch der in den Strom Eingetretene (*srotāpanna*), der nur noch einmal Wiederkehrende (*sakṛdāgāmin*), der Nichtwiederkehrende (*anāgāmin*), der Arhat, Pratyekabuddha und Bodhisattva sind nach weltlichem Sprachgebrauch (gegeben), der höchsten Wirklichkeit nach aber gibt es weder Erlangen (*prāpti*) noch Erschauen (*abhisamaya*)."

Wie in diesem Fall (einerseits) verneint wurde, daß durch eine entstandene (*utpanna*) oder nichtentstandene (*anutpanna*) Gegebenheit Erlangen erlangt wird, weil es sich (sonst) als Zweiheit ergeben würde, und (andererseits) ein

Erlangen unkritisch dem weltlichen Sprachgebrauch nach anerkannt wurde, weil wohl beide (nämlich Erlangen und Erschauen) für ein Nichtsein nicht passend sind, ebenso widerlegt die Widerlegung das zu Widerlegende nach weltlichem Sprachgebrauch, obwohl auch zu Widerlegendes und Widerlegung weder in Berührung noch ohne Berührung sind. - So ist das zu verstehen.⁴⁸⁾

Ferner:

174) Wie du die Besonderheiten, die an der Sonnenscheibe auftreten, (nämlich) Schädigungen wie Sonnenfinsternis und anderes, auch am Spiegelbild siehst, und sich, obwohl es nicht möglich ist, daß sich die Gestalten⁴⁹⁾ der Sonne und des Spiegelbildes berühren oder nicht berühren, bloß ein metaphorischer Sprachgebrauch (*upādāyavyavahāra*) [mit Bezug auf das Spiegelbild] ergeben dürfte, und

175) wie (das Spiegelbild des eigenen Gesichtes) auch in seiner Unwirklichkeit (dem weltlichen Gebrauch nach) existiert, um das eigene Gesicht als schön zu erweisen, ebenso wird auch hier [bei der Widerlegung und dem zu Widerlegenden] das zu Beweisende (*sādhya*) von einem unwirklichen Grund her erkannt, den man als fähig zur Reinigung des Antlitzes der Einsicht (*prajñā*) beobachtet hat. - So ist das zu verstehen.⁵⁰⁾

So wie man, obwohl die Alternativen 'es entsteht unter Berührung oder ohne Berührung mit der Sonnenscheibe' in keiner Weise möglich sind, weil das, was man Spiegelbild nennt, überhaupt nicht existiert, den Gegenstand, den man zu erkennen wünscht, trotzdem bestimmt, wenn man durch die An-

wesenheit der Form der Ursache (*pratyaya*) (diese Ursache) als Spiegelbild sieht, ebenso wird durch eine dem Eigenwesen nach leere Widerlegung das zu Widerlegende widerlegt und durch einen dem Eigenwesen nach leeren und unwirklichen Grund das zu Beweisende bewiesen, und weil sich (daher) die Konsequenz (daß Widerlegung und zu Widerlegendes) als zwei (wirklich existieren) nicht ergibt, ist (die Behauptung) 'die gleiche Konsequenz [ergibt sich] auch für (deine) eigenen Worte'⁵¹⁾ nicht richtig.⁵²⁾ - So ist das zu verstehen.

Weil nur die Einsicht (*prajñā*) die Hauptsache (*mukha*) ist, heißt es "Antlitz (*mukha*) der Einsicht". Dessen Reinigung heißt: völlige Reinigung dadurch, daß das Nichtwissen (*avidyā*) beseitigt worden ist. "Den man dafür als fähig⁵³⁾ beobachtet hat" bedeutet: der als dazu imstande beobachtet wurde.

Weil es nicht angebracht ist, bei der Bezeichnung nach seienden (*prajñaptisat*) (Dingen) von Zweiheit zu reden, findet der, der auf die Zweiheit gestützt Widerlegung und Antwort gibt⁵⁴⁾, in keiner Weise einen Ansatzpunkt (*avakāśa*) gegen den Mādhyamika.⁵⁵⁾

Wie Āryadeva sagt:⁵⁶⁾

"Wer keinerlei Behauptung vertritt, sei es Sein, Nichtsein, oder Sein und Nichtsein zugleich, den zu widerlegen ist auch in nochsolanger Zeit nicht möglich."

Und ebenso sagt (Nāgārjuna):⁵⁷⁾

"Welcher (Gegner) eine (Gegen-)Zurückweisung formuliert, wenn (der Mādhyamika) durch die Leerheit eine Widerlegung (der gegnerischen These) angestellt hat, für den ist alles (was er sagt) keine Zurückweisung (und) gleich mit dem zu Beweisenden (*sādhyasama*)."

Dadurch ist auch die hervorbringende (*utpādaka*) Ursache zu erklären.⁵⁸⁾

Wenn dazu jemand⁵⁹⁾ sagt: "Hier im Madhyamakaśāstram ist zwar die hervorbringende (*utpādaka*) Ursache⁶⁰⁾ zum Gegenstand (der Diskussion) gemacht worden (*prastuta*), nicht aber die erkennenlassende (*[abhi]vyañjaka*) (Ursache)⁶¹⁾; und weil der (in die Worte) '(die Ursache bringt die Wirkung entweder) unter Berührung oder ohne Berührung (hervor)' (gefaßte) Vorwurf gegen die erkennenlassende Ursache erhoben wurde, nicht aber gegen die hervorbringende, ergibt sich bei unseren Worten keine Möglichkeit⁶²⁾ für einen falschen Einwand (*jāti*)",⁶³⁾ (dann) ist diese seine Antwort keine [annehmbare] Antwort. Denn wenn man etwas nennt, das einen Ansatzpunkt (zur Widerlegung)⁶⁴⁾ bietet (*sāvakāśa*), erträgt der Gegner (dies) sicherlich nicht [ohne die Widerlegung zu formulieren]; und weil ebenso wie bei der hervorbringenden (Ursache) auch bei der erkennenlassenden ein Ansatzpunkt (zur Widerlegung) besteht, ist die (oben vorgetragene) Antwort des (Svātantrika) sicherlich unpassend.

Weiters: Dadurch, daß dieser (Svātantrika)⁶⁵⁾, um den Gegenstand der Behauptung (*pratijñātārtha*)⁶⁶⁾ im Śāstram zu beweisen, gegen die (gegnerischen) Widerlegungen des [von ihm] akzeptierten Beweisenden (*sādhana*) eine Antwort formuliert, die einen falschen Einwand (*jāti*)⁶⁷⁾ verwendet, ist er (= der Svātantrika) durch den Gegner sicherlich widerlegbar. Daher ist einzig die von uns gegebene⁶⁸⁾ Antwort⁶⁹⁾ völlig in Ordnung (*atiśobhate* ?).

Weiters:⁷⁰⁾

176) Wenn der Grund (*hetu*), der sein zu Beweisendes (*sādhya*) erkennen läßt, als wirklich erwiesen ist und es eine zu beweisende Sache gibt⁷¹⁾, die als wirklich zu erkennen

ist, bleibt für dich lediglich die Ver-
zweiflung, weil es auch diese (beiden,
zu Beweisendes und Beweisendes, in Wirk-
lichkeit)⁷²⁾ nicht gibt, wenn eine Argu-
mentation (wie) '(die Ursache bringt die
Wirkung) unter Berührung (hervor) usw.'
(darauf) angewendet wird.

Dich, der du auf die richtige (*parisuddha*) Ansicht [als Wi-
derlegung] den Fehler einer unrichtigen (*aparisuddha*) An-
sicht⁷³⁾ anwendest, halten wir für verzweifelt, insofern
[deine Ansicht, daß die Untersuchung: 'Bringt die Ursache
die Wirkung unter Berührung oder ohne Berührung hervor?'
Grund dafür ist, die Dinge als wirklich anzusehen]⁷⁴⁾ sinn-
los ist. Z.B.: Die Ansicht, daß die Haarbüschel usw., die
der Timira-Kranke sieht, eins, viele, lang, rund, schwarz
usw. sind, (und) die (als) Widerlegung (verwendet) wird
(*dūṣaka*), beeinträchtigt die Timiralosen nicht; ebenso be-
einträchtigt auch die Widerlegung, die du verwendet hast,
nachdem (du) die beiden (zu Beweisendes und Beweisendes, als
wirklich)⁷⁵⁾ akzeptiert hast, (unsere These) nicht, wenn we-
senlose Ursache und Wirkung untersucht werden. Eben deswegen
sind auch die Beispiele, Auge, Magnet usw., die als ihre
Funktion ohne Berührung vollbringend bestimmt wurden,⁷⁶⁾ als
widerlegt zu erkennen, denn auch bei diesen (Auge usw.) (er-
gibt sich) die gleiche Konsequenz (*tulyaprasaṅgatva*)⁷⁷⁾.

Daß du dich - nachdem du den geraden (*ṛju*) Weg der We-
senlosigkeit verlassen hast - durch die schlechte Kunst
(*karman*) deiner Vorstellungen dem überaus krummen Weg der
schlechten Argumentierer (*kutārkika*) widmest, dich daran er-
freust, den wahren Weg zu behindern: was hast du von dieser
überaus großen Mühsal⁷⁸⁾?

Weiters:

177) So leicht wie es möglich ist, [die Gegner und die anderen, nämlich die Mādhyamika] alle Dinge als nichtseiend erkennen zu lassen, so leicht können die anderen (d.h. die Mādhyamika)⁷⁹⁾ ein Wesen (der Dinge) nicht annehmen. Wieso hat das Netz der schlechten Argumentierer (kutārkika) diesbezüglich die Welt verwirrt?

So wie es bloß durch die Beispiele wie Traum, Zaubertrug usw., die (auch) nach unserer Ansicht erwiesen sind, möglich ist, die Dinge der Welt als wesenlos (*niḥsvabhāva*) erkennen zu lassen,⁸⁰⁾ so ist es nicht leicht möglich, irgendjemanden die Dinge als wesenhaft (*sasvabhāva*) erfassen zu lassen, weil es kein Beispiel gibt, das für beide (Disputanten) anerkannt ist.⁸¹⁾ Wenn es so ist, ist von uns jeglicher Angriff (*vigraha*) abgewendet, und es ist auch nicht möglich, daß von irgendjemandem eine Erwiderung formuliert wird.

[Weil es leichter ist, die Wesenlosigkeit erkennen zu lassen]⁸²⁾ warum⁸³⁾ richtest du daher, Verehrter, um der Welt Schaden zuzufügen, - indem du von irgendjemandem eingehüllt bist (?)⁸⁴⁾ - auf der befleckten Welt, die gleich einer Seidenraupe vom Panzer (*kośa*)⁸⁵⁾ (deiner) eigenen Vorstellung eingehüllt ist, überall⁸⁶⁾ das sehr feste (*atikāṭhina*) Netz⁸⁷⁾ auf, das mit den Fäden (*sūtra*)⁸⁸⁾ der schlechten Argumente (*kutārka*) gespannt ist?

Diese Polemik (*vigraha*) muß aufgegeben werden: Da die Dinge einem Spiegelbild (*pratibimba*) gleichen⁸⁹⁾, wie (kann) es bei all diesen (Dingen) eine Wahrnehmung (*pratyakṣa*) oder Schlußfolgerung (*anumāna*) für das Fehlen eines speziellen Merkmals (*svalakṣaṇa*) und das Fehlen eines allgemeinen Merkmals (*sāmānyalakṣaṇa*)⁹⁰⁾ geben? - Dafür gibt es wahrlich

nur eine einzige Wahrnehmung, nämlich das Wissen des Allwissenden (*sarvajñajñāna*).

Weiters:

178) Nachdem man auch diese letzte Widerlegung,⁹¹⁾ die oben vorgetragen wurde, verstanden hat,⁹²⁾ ist (eine Erwiderung) zu richten gegen denjenigen (der gesprochen hat)⁹³⁾ um eine Antwort auf die These: '(die Ursache bringt die Wirkung weder) unter Berührung usw. (hervor)' zu formulieren.⁹⁴⁾ In welcher Weise es (unter uns) überhaupt keinen Streiter (*vaitaṇḍika*)⁹⁵⁾ gibt, das ist früher erklärt worden.⁹⁶⁾ Gemäß eben dieser Auffassung ist diese letzte (Widerlegung)⁹¹⁾ zu verstehen.

Nachdem man die letzte Widerlegung schon dadurch verstanden hat, was als Widerlegung der gegnerischen These gesagt wurde, (nämlich durch) die Bestimmung des Abhängigen Entstehens (*pratītyasamutpāda*)⁹⁷⁾ und die Bestimmung der metaphorischen Bezeichnung (*upādāyaprajñapti*)⁹⁸⁾, ist eine Widerlegung gegen den zu richten, der sich um einer Antwort auf die Widerlegung: 'Bringt die Ursache die Wirkung unter Berührung hervor⁹⁹⁾ oder ohne Berührung?'¹⁰⁰⁾ willen geäußert hat.¹⁰¹⁾

Weil im Śāstram die Absicht besteht, das Ausgeschlossensein der Vorstellung (*vikalpavyāvṛttatva*) zu lehren, und (weil) wir dieses wiederum erklärt haben, wo gibt es im Śāstram den Charakter des reinen Streites (*vitaṇḍātva*)? Ich habe hier auch nicht die gegnerische These zurückgewiesen, weil es (in Wirklichkeit)¹⁰²⁾ gar keine zurückzuweisende Sache gibt.¹⁰³⁾ Wo gibt es daher also den Charakter des bloßen Streiters (*vaitaṇḍikatva*)? Welcher (*Mādhyamika*)¹⁰⁴⁾ beseitigt die gegneri-

sche These ohne¹⁰⁵⁾ (in konventionellem Sinne)¹⁰⁶⁾ eine eigene These aufzustellen, sodaß auch die gegebene Definition (des bloßen Streiters [*vaitaṇḍika*])¹⁰⁷⁾ eine (mit Bezug auf den Mādhyamika) richtige Definition würde? Daher ist die Definition von reinem Streit (*vitaṇḍā*) (mit Bezug auf das Madhyamaka) auf jeden Fall unzutreffend.¹⁰⁸⁾ In dieser Art usw.¹⁰⁹⁾ ist die letzte Widerlegung gemäß eben dieser Auffassung¹¹⁰⁾ zu verstehen.

2. DIE ABARTEN DER LEERHEIT (ŚŪNYATĀPRABHEDA)¹¹¹⁾

Dabei hat er durch den (Abschnitt) von: "Eben dieses entsteht nicht aus diesem"¹¹²⁾ bis: "Wenn man es untersucht, wird man schnell erlöst"¹¹³⁾ die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*) erläutert (*abhivyakta*). Durch den (Abschnitt) von: "Daß alle Laster (*kleśa*) und Fehler (*dośa*) aus dem Glauben an ein Ich (*satkāya-dṛṣṭi*) entstanden sind"¹¹⁴⁾ usw.¹¹⁵⁾ an hat er die Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) erläutert.

Daher sagt er, weil er diese (beiden Arten der Wesenlosigkeit) lehren und die Abarten der Leerheit (*śūnyatāprabheda*) erklären will:

179ab) Diese Wesenlosigkeit hat (der Erhabene)
 um der Befreiung der Wesen willen der
 Unterscheidung von Gegebenheiten und
 Person nach als zweifach gelehrt.

Diese Wesenlosigkeit hat er zusammenfassend als zweifach gelehrt: Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*) und Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*). Auf die Frage, warum nun zwei Arten der Wesenlosigkeit gelehrt wurden, sagt er: "Um der Befreiung der Wesen willen". D.h. der

Erhabene hat diese beiden Arten der Wesenlosigkeit gelehrt, um die Wesen zu befreien. Von diesen (beiden Arten) hat er die Wesenlosigkeit der Person gelehrt, um die Pratyekabuddhas und die Hörer (*śrāvaka*) zu befreien, und um die Bodhisattvas durch das Erlangen des Wissens um alle Aspekte (*sarvākārajñatā*)¹¹⁶⁾ zu befreien, hat er beide gelehrt. Während auch die Hörer und Pratyekabuddhas (zwar) das Abhängige Entstehen (*pratītyasamutpāda*), die bloße Bedingtheit (*idaṃpratyayatāmātra*)¹¹⁷⁾ sehen, so gibt es doch bei ihnen nicht die Betrachtung (*bhavanā*) der vollentwickelten Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*).¹¹⁸⁾ Es gibt (bei ihnen) nur eine Methode, die zur Dreiwelt gehörigen (*traidhātukāvacara*)¹¹⁹⁾ Laster (*kleśa*) zu beseitigen; daß es bei ihnen eine vollständige Betrachtung der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) gibt, hat er festgestellt.¹²⁰⁾

179cd) So hat der Lehrer eben diese (zwei Arten der Wesenlosigkeit) darüber hinaus auch als vielfach gelehrt, nachdem er die Bekehrungswürdigen (*vineya*) unterschieden hat.

Diese zwei Arten¹²¹⁾ von Wesenlosigkeit hat der Erhabene darüber hinaus als vielfach gelehrt, weil die Intentionen (*āśaya*) der Bekehrungswürdigen verschiedenartig sind.

Unter diesen (vielfachen Arten der Leerheit)

180) erklärt er, nachdem er (zunächst) die 16 (Arten der) Leerheit detailliert erklärt hat, darüber hinaus zusammenfassend die vier; Diese werden auch für den Großen Pfad (*mahāyāna*) gehalten.

So heißt es:¹²²⁾ "Oh Subhūti, ferner ist der Große Pfad des Bodhisattva folgender: Leerheit des Inneren (*adhyātmaśūnyatā*), Leerheit des Äußeren (*bahirdhāśūnyatā*). Leerheit des Inneren

und Äußeren (*adhyātmabahirdhāsūnyatā*), Leerheit der Leerheit (*śūnyatāsūnyatā*), Leerheit des Großen (*mahāsūnyatā*), Leerheit der absoluten Wirklichkeit (*paramārthasūnyatā*), Leerheit des Verursachten (*saṃskṛtasūnyatā*), Leerheit des Unverursachten (*asaṃskṛtasūnyatā*), Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyatā*), Leerheit des Anfang- und Endlosen (*anavarāgrasūnyatā*), Leerheit des Unveräußerlichen (*anavakārasūnyatā*), Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtisūnyatā*), Leerheit aller Gegebenheiten (*sarvadharmasūnyatā*), Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇasūnyatā*), Leerheit der Nichtwahrnehmung (*anupalambhasūnyatā*), Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvasūnyatā*)."

Nachdem er in dieser Weise die 16 (Arten der) Leerheit gelehrt hat, lehrt er darüber hinaus auch die vier (Arten der) Leerheit:¹²³⁾ "Oh Subhūti, ferner ist das Sein (*bhāva*) als Sein leer, das Nichtsein (*abhāva*) ist als Nichtsein leer, das Eigene Sein (*svabhāva*) ist als Eigenes Sein leer, das Höchste Sein (*parabhāva*) ist als Höchstes Sein leer."

Diese (Arten der) Leerheit soll man als den Großen Pfad (*mahāyāna*) bezeichnen.

Leerheit (*śūnyatā*) und Nichtleerheit sind aber in keiner Weise seiend; durch derartige (Arten der Leerheit) hat (der Erhabene) mit Rücksicht auf die Bekehrungswürdigen (*vineyajana*) - wie im Falle (seiner Aussagen über) die Körperlichkeit (*rūpa*) usw. - nur auf die beschränkte Wirklichkeit (*saṃvṛti*) bezogen gelehrt.

So heißt es im Śāstram:

"Wenn es irgendetwas Nichtleeres gäbe,
müßte es etwas Leeres geben.

Da es nichts Nichtleeres gibt,
woher sollte etwas Leeres kommen?"¹²⁴⁾

"Man kann nicht sagen, daß (etwas) leer sei oder nichtleer, beides und keines von beiden. Dagegen werden (diese Aussagen) zum Zweck der Bezeichnung (*prajñapti*) formuliert."¹²⁵⁾

Von diesen (Arten der Leerheit) sagt er mit Bezug auf die Leerheit des Inneren (*adhyātmaśūnyatā*)¹²⁶⁾:

181) Weil es seine Natur ist, ist der Gesichtssinn¹²⁷⁾ als Gesichtssinn leer. In der gleichen Weise sind auch Gehör-, Geruch-, Geschmack-, Tast- und psychischer Sinn¹²⁷⁾ zu erklären.

182) Die Wesenlosigkeit der sechs (Sinne), Gesichtssinn usw., halten wir wegen der Nicht-Unveränderlichkeit und der Unvergänglichkeit (*akūṭasthāvināśitatā*)¹²⁸⁾ für die Leerheit des Inneren.¹²⁹⁾

So heißt es ausführlich:¹³⁰⁾ "Wenn von diesen (Gegebenheiten) einige als Leerheit des Inneren gegeben sind¹³¹⁾, welches sind die inneren Gegebenheiten (*adhyātmikādharmāḥ*)? - 'Innere Gegebenheiten' sind Gesicht-, Gehör-, Geruch-¹³²⁾, Geschmack-, Tast- und psychischer Sinn. Von diesen ist wegen der Nicht-Unveränderlichkeit und der Unvergänglichkeit (*akūṭasthāvināśitām upādāya*) der Gesichtssinn als Gesichtssinn leer. Warum ist das (so)? - Weil es seine Natur ist."

Dabei ist Unveränderlichkeit (*akūṭasthatā*)¹³³⁾ für die Natur zu halten, die sich nicht verändert. Weil (die Gegebenheit) sich (aber) wiederum verändert, kaum daß sie bestanden hat, sagt er: "wegen der Unvergänglichkeit". Folgendes hat er gelehrt: Jedes mit einem Eigenwesen versehene (*sasvabhāva*) Ding muß notwendigerweise ein unveränderliches

(*akūṭastha*)¹³⁴) und nicht vergangenes (*anivṛtta* ?) sein.
So heißt es:¹³⁵)

"Es ist falsch, daß ein Eigenwesen (*svabhāva*) aus Ursachen (*hetu*) und Bedingungen (*pratyaya*) entsteht. Ein aus Ursachen und Bedingungen entstandenes Eigenwesen wäre erzeugt (*kṛtaka*)."

"Wie aber könnte es ein erzeugtes Eigenwesen geben? Ein Eigenwesen ist nämlich nicht gemacht (*akṛtrima*) und nicht von anderem abhängig (*paratra nirapekṣa*)."

Ferner: Ist ein derartiges Eigenwesen, das der Lehrer im Śāstram hervorhebend gelehrt¹³⁶) hat, und dem der Lehrer¹³⁷) zustimmt, existent? - Mit Bezug worauf der Erhabene (mit den Worten): "Es existiert sicherlich die Natur der Gegebenheiten (*dharmāṇām dharmatā*), mögen die Tathāgatas entstanden oder nicht entstanden sein"¹³⁸) ausführlich gesprochen hat, die (hier genannte) Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*), existiert. - Was ist nun diese 'Natur der Gegebenheiten'? - Sie ist das Eigenwesen (*svabhāva*) von Gesichtssinn usw. - Was ist nun deren Eigenwesen? - Was bei diesen (nämlich Gesichtssinn usw.) nicht gemacht (*akṛtrima*) und nicht von anderem abhängig ist (*paratra nirapekṣa*),¹³⁹) das ist das Eigenwesen, das durch die Erkenntnis (*jñāna*) zu erkennen ist, die von der Timira des Nichtwissens (*avidyā*) frei ist.¹⁴⁰) Wer würde fragen: 'Existiert diese (Natur der Gegebenheiten) oder existiert sie nicht?' Wenn sie nicht existierte, wozu sollten die Bodhisattvas den Weg der Vollkommenheiten üben? Denn die Bodhisattvas nehmen derart (durch das Üben der Vollkommenheiten) hunderte¹⁴¹) Schwierigkeiten auf sich, um diese Natur der Gegebenheiten zu erkennen.¹⁴²)

So heißt es:¹⁴³⁾ "Edler Jüngling, die höchste Wirklichkeit (*paramārtha*) ist ohne Entstehen (*anutpāda*), ohne Aufhebung (*anirodha*)¹⁴⁴⁾ und ohne Vergehen (*avināśa*), ohne Kommen (*anāgama*) und ohne Gehen (*anirgama*), durch Worte nicht auszudrücken, durch Worte nicht lehrbar¹⁴⁵⁾ und durch Entfaltung (*prapañca*) nicht erkannt¹⁴⁶⁾. Edler Jüngling, die höchste Wirklichkeit ist nicht auszudrücken und zur Ruhe gekommen (*śānta*), (nur) für die Edlen durch persönliche Erfahrung zu verstehen (*pratyātmavedya*).¹⁴⁷⁾ Edler Jüngling, die höchste Wirklichkeit sind die Tathāgatas, mögen sie entstanden oder nicht entstanden sein;¹⁴⁸⁾ um ihretwillen haben die Bodhisattvas, nachdem sie Haupt- und Barthaar geschnitten haben, das gelblichrote Gewand angezogen, aus richtigem gläubigen Vertrauen sind sie vom Haus in die Hauslosigkeit fortgezogen, und nachdem sie völlig ausgezogen sind, bemühen sie sich eifrig, um die Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*) zu erlangen - so wie ein Gecke um Haar und Gewand (sich müht) - und sie verweilen und vergehen¹⁴⁹⁾ nicht.¹⁵⁰⁾ Edler Jüngling, wenn es die höchste Wirklichkeit (*paramārtha*) nicht gäbe, wäre der reine Lebenswandel (*brahmacarya*)¹⁵¹⁾ sinnlos und die vorhandenen Tathāgatas wären sinnlos. Weil es (aber) die höchste Wirklichkeit gibt, werden die Bodhisattvas 'Kenner der höchsten Wirklichkeit' (*paramārthapaṇḍita*) genannt."

Dazu sagt (jemand): Oh weh! Wenn du einerseits überhaupt kein¹⁵²⁾ Sein annimmst und andererseits ein Eigenwesen annimmst, das unerzeugt ist und von anderem nicht abhängig ist, lehrst du einander Widersprechendes (*parasparaviruddhārtha*).

(Dazu) ist zu sagen: Du hast den Sinn des Śāstram nicht verstanden. Sein Sinn ist: Wenn die eigene, abhängig¹⁵³⁾ entstehende (*pratītyasamutpanna*) Natur von Gesichtssinn usw., die von Einfältigen erfaßt¹⁵⁴⁾ werden kann, deren Eigenwesen wäre, (dann) wäre der reine Lebenswandel (*brahmacarya*) sinnlos, weil dieses Eigenwesen auch von (noch) Irrenden erkannt

wird. Weil (aber) diese (Natur) gerade nicht (ihr) Eigenwesen¹⁵⁵⁾ ist, ist der reine Lebenswandel¹⁵⁶⁾ zu diesem Zweck (d.h. zum Erkennen des Eigenwesens, der Natur der Gegebenheiten) nicht sinnlos. Und dieses (Eigenwesen) bezeichne ich mit Hinsicht auf die beschränkte Wirklichkeit (*saṃvṛtīsatya*) als Nichtgemachtsein (*akṛtrimatā*) und als von anderem Unabhängigsein (*nirapekṣatva*). Eben das (aber), was von Einfältigen nicht erkannt werden kann, ist als Eigenwesen geeignet, und¹⁵⁷⁾ nur dadurch ist die höchste Wirklichkeit weder Sein noch Nichtsein, denn sie ist der Natur nach ruhig.

Es hat nicht nur der Lehrer¹⁵⁸⁾ diesem Eigenwesen zugestimmt, auch andere (Philosophen) können diesen (Diskussions-)gegenstand¹⁵⁹⁾ als Annahme anerkennen. Daher ist dieses Eigenwesen als für beide¹⁶⁰⁾ erwiesen bestimmt.

Diejenigen, die behaupten, das Eigenwesen von Feuer usw. sei Hitze¹⁶¹⁾ usw.¹⁶²⁾, denen gemäß ist (dieses Eigenwesen) überhaupt nicht möglich, weil (Hitze usw.) gemacht sind (*kṛtrima*), sofern sie abhängig entstanden sind (*pratītyasamutpannatvāt*), und weil sie abhängig (*sāpekṣa*) sind. Es ist auch nicht richtig zu sagen: 'Weil sie vorhanden sind, gibt es bei ihnen kein Gemachtsein (*kṛtrimatva*) und keine Abhängigkeit (*apekṣatva*) von anderem', weil durch den (Ausdruck) 'bei ihnen' eine Beurteilung [des Wesens als seiend] nicht gegeben ist und weil ein derartiger Gegenstand der beschränkten Wirklichkeit nach (*saṃvṛtyā*) gelehrt wurde.¹⁶³⁾ - Genug¹⁶⁴⁾ der Ausführlichkeit, wir wollen (nun wiederum unseren) Gegenstand erklären.¹⁶⁵⁾

Dadurch, daß Gesichtssinn usw. hier als Leerheit dem Gesichtssinn usw. nach gelehrt wurden, ist zwar die Leerheit dem Eigenwesen nach (*svabhāvasūnyatā* ?) völlig erhellt worden, nicht aber die Leerheit (die darin besteht, daß) eines im anderen nicht vorhanden ist (*itaretarābhāvasūnyatā*)¹⁶⁶⁾

[und die folgendermaßen erklärt wird:] "Der Gesichtssinn ist leer, weil er ohne ein inneres Organ (*antaḥkaraṇa*) ist",¹⁶⁷⁾ und: "(Der Gesichtssinn) ist einer zu erfassenden (*grāhya*)¹⁶⁸⁾ und erfassenden (*grāhaka*) Natur nach leer".¹⁶⁹⁾

Von diesen (Arten der Leerheit) ist (weilers) die Leerheit des Äußeren (*bahirdhāsūnyatā*) (folgende):

183) Weil es seine Natur (*prakṛti*) ist, ist Körperliches (*rūpa*) als Körperliches leer. Auch Ton und¹⁷⁰⁾ Geruch, Geschmack, Fühlbares und Denkobjekt sind ebenso (ihrer Natur nach leer).

184ab) Die Wesenlosigkeit¹⁷¹⁾ von Körperlichem usw. fassen wir als Leerheit des Äußeren auf.¹⁷²⁾

So heißt es wie oben:¹⁷³⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Äußeren? - 'Äußere Gegebenheiten',¹⁷⁴⁾ (*bahirdhādharma*) (nennen wir) das Körperliche usw. Von diesen ist das Körperliche als Körperliches leer, weil es weder unveränderlich noch vergänglich ist (*akūṭasthāvināśitām upādāya*), weil dies seine Natur ist."

184cd) Die Wesenlosigkeit von beiden ist die Leerheit des Inneren und Äußeren (*adhyātmabahirdhāsūnyatā*)¹⁷⁵⁾ ¹⁷²⁾.

So heißt es wie oben:¹⁷⁶⁾ "... die äußeren und inneren Gegebenheiten.¹⁷⁷⁾ Die Wesenlosigkeit der äußeren und inneren Gegebenheiten ist die Leerheit des Äußeren und Inneren."

185) Die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten wird von den Wissenden Leerheit (*sūnyatā*) genannt. Auch diese Leerheit halten wir für leer von einem Wesen der Leerheit.

186) Die Leerheit dessen, was man Leerheit nennt, nehmen wir als Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*) an; (sie) ist verkündet worden, um das Ergreifen bei denjenigen zu beseitigen, die die Auffassung von der Leerheit¹⁷⁸⁾ als Realität hegen.

So heißt es:¹⁷⁹⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit der Leerheit? - Die Leerheit die von der Leerheit dessen, was die Leerheit der Gegebenheiten ist, leer ist, nennt man Leerheit der Leerheit."¹⁸⁰⁾

Für diejenigen, die sich auch bei der Leerheit an eine Realität anklammern, wurde (diese Art der Leerheit) gelehrt, um das Ergreifen einer Realität bei der Leerheit zu beseitigen.

So heißt es:¹⁸¹⁾

"Um (die Wesen) alle Vorstellungen¹⁸²⁾ aufgeben zu lassen, hast Du den Nektar der Leerheit gelehrt. Wer aber diese (Leerheit) ihrerseits ergreift, den hast Du entmutigt."

187) Weil sie die gesamte belebte und un- belebte Welt umfassen und weil sie grenzenlos sind wie die Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*), sind die Richtungen (*diś*) groß (*mahātva*).

Weil sie die gesamte Welt umfassen, da es getrennt vom Raum (*diś*) keine belebte und keine unbelebte Welt gibt, sind die Richtungen groß. Weil die Richtungen dem Beispiel der Unermeßlichkeiten entsprechen, da man bei der Betrachtung (*bhāvana*) von Liebe (*maitrī*) usw. betrachtet, nachdem man (zuerst) die Richtungen unterschieden hat,¹⁸³⁾ auch deswegen

liegt Größe (bei den Richtungen) vor, da sie ohne Begrenzung sind.

- 188) Die Leerheit dieser (zehn Richtungen) als diese zehn¹⁸⁴⁾ Richtungen ist die Leerheit des Großen (*mahāsūnyatā*). Sie ist verkündet worden, um das Ergreifen (der Richtungen) als groß zu beseitigen.¹⁸⁵⁾

So ist es ausführlich verkündet worden:¹⁸⁶⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Großen? - Der Osten ist als Osten leer."

Die Leerheit des Großen ist gelehrt worden, um das Ergreifen derer zu beseitigen, die in Gedanken: 'Die Richtungen sind unermesslich' die Richtungen als groß ergreifen¹⁸⁷⁾ 188) So halten (z.B.) die Vaiśeṣika die Richtungen für eine Substanz (*dravya*).¹⁸⁹⁾

- 189) Weil sie das höchste Ziel ist, ist die absolute Wirklichkeit (*paramārtha*) das Nirvāṇa. Die Leerheit der (absoluten Wirklichkeit) als diese (absolute Wirklichkeit) ist die Leerheit der absoluten Wirklichkeit (*paramārthaśūnyatā*).

- 190) Um das Ergreifen bei derjenigen zu beseitigen, die die Auffassung vom Nirvāṇa als Realität hegen,¹⁹⁰⁾ hat der Kenner der absoluten Wirklichkeit die Leerheit der absoluten Wirklichkeit gelehrt.¹⁹¹⁾

So heißt es ausführlich:¹⁹²⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit der absoluten Wirklichkeit? - 'Absolute Wirklichkeit' (nennen wir) das Nirvāṇa. Weil es weder unveränderlich noch vergänglich ist (*akūṭasthāvinā-*

śitām upādāya), ist das Nirvāṇa als Nirvāṇa leer."

Und diese (Leerheit der absoluten Wirklichkeit) ist verkündet worden, um bei denen, die am Nirvāṇa¹⁹³⁾ als Realität festhalten, das Klammern an eine Realität zu beseitigen. Das Wort '*don (artha)*' ist ein Wort für das Ziel (*prayojana*) oder ein Wort für das, was erkannt werden soll (*jñeya*).

191) Weil sie aus Bedingungen entstanden sind, sind die drei Welten als Verursachtes (*saṃskṛta*) erklärt worden. Die Leerheit dieser (drei Welten) als diese¹⁹⁴⁾ ist als Leerheit des Verursachten (*saṃskṛtaśūnyatā*) verkündet worden.

So heißt es ausführlich:¹⁹⁵⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Verursachten? - 'Verursachtes' (*saṃskṛta*) (nennen wir) die Dreiwelt (*traiḍhātuka*). Von diesen ist die Welt der Begierde (*kāmadhātu*) als Welt der Begierde leer."

192) Was ohne Entstehen, Bestehen und Vergehen ist, ist das Unverursachte (*asaṃskṛta*). Die Leerheit dessen als dieses ist die Leerheit des Unverursachten (*asaṃskṛtaśūnyatā*).

'Als dieses' bedeutet: als Unverursachtes.

So heißt es wie oben:¹⁹⁶⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Unverursachten? - 'Unverursachtes' (*asaṃskṛta*) (nennen wir), was¹⁹⁷⁾ ohne Entstehen und ohne Vernehmung, ohne Vergehen, ohne Veränderung des Bestehens ist. Dabei ist das Unverursachte als Unverursachtes leer.¹⁹⁸⁾"

193) Was ohne Ende (*anta*) ist, wird das Endlose (*atyanta*) genannt. Die Leerheit dessen als dieses ist als Leerheit des Endlosen (*atyantaśūnyatā*) erklärt worden.

So heißt es ausführlich:¹⁹⁹⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Endlosen? - 'Ende' (*anta*) bedeutet das Extrem (*anta*) der Dauer (*śāśvata*) und das Extrem der Vernichtung (*uccheda*). Was ohne (ein derartiges) Ende ist, das ist das Endlose. Das Endlose ist als Endloses leer.²⁰⁰⁾"

194), 195) Der Anfang (*agra*) ist das Erste (*ādi*), das Letzte (*avasāna*) ist das Ende (*avara*); weil (er) ohne diese beiden ist, ist der Kreislauf (der Existenzen) (*samsāra*) als anfang- und endlos bezeichnet.²⁰¹⁾ Das Freisein von demjenigen Sein (*bhava*)²⁰²⁾, das einem Traum gleicht, weil es ohne Kommen (*āgati*) und Gehen (*gati*) ist, wird vom Śāstram (= Prajñāpāramitāsūtram) als die Leerheit des Anfang- und Endlosen (*anavarāgraśūnyatā*)²⁰³⁾ bezeichnet.

So heißt es:²⁰⁴⁾ "Was ist von diesen²⁰⁵⁾ (Arten der Leerheit) die Leerheit²⁰⁶⁾ des Anfang- und Endlosen? - Wobei Anfang und Ende nicht wahrgenommen werden, das ist ohne Mitte, und wobei Anfang, Ende und Mitte nicht wahrgenommen werden, dort gibt es kein Kommen und Gehen. Weil sie weder unveränderlich noch vergänglich sind (*akūṭasthāvināśitām upādāya*), sind Anfang, Ende und Mitte als Anfang, Ende und Mitte leer" usw.

'Anfang' (*agra*) ist für das Erste zu sagen, 'Ende' (*avara*) ist das Letzte.

196) 'Veräußern' (*avakāra*) ist Ausstreuen (*vikīraṇa*) und Preisgeben (*choraṇa*) genannt. Das Unveräußerliche (*anavakāra*) ist das, was nicht aufgegeben wird (*anutsarga*)²⁰⁷⁾; es ist das, was überhaupt nicht veräußert²⁰⁸⁾ wird.

197) Was die Leerheit eben dieses Unveräußerlichen dieser Natur nach (*tattvena*) ist, das wird daher 'Leerheit des Unveräußerlichen' (*anavakārasūnyatā*) genannt.²⁰⁹⁾

So heißt es ausführlich:²¹⁰⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit des Unveräußerlichen? - 'Veräußern' ist Ausstreuen, Preisgeben, Aufgeben. Dabei ist das Unveräußerliche als Unveräußerliches leer."

D.h.: 'Veräußern' (*avakāra*) heißt Aufgeben (*utsarga*); und 'unveräußerlich' ist etwas, das überhaupt nicht aufgegeben wird.

198),199) Weil die Lernenden (*śaikṣa*)²¹¹⁾, die Pratyekabuddhas, die Söhne des Siegers (d.h. die Bodhisattvas) und die Tathāgatas das Wesen (*svabhāva*) des Verursachten (*saṃskṛta*) usw. nicht geschaffen haben,²¹²⁾ deswegen wird das Wesen des Verursachten²¹³⁾ usw. als (deren) (absolute) Natur (*prakṛti*) bezeichnet. Die Leerheit als diese ist die Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtisūnyatā*).

So heißt es ausführlich:²¹⁴⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit der (absoluten) Natur? - Diese ungeschaffene (*akṛta*)²¹⁵⁾ und unbeeinflusste (*anabhisamskṛta*)²¹⁵⁾

(absolute) Natur der Gegebenheiten ist von den Hörern (*śrāvaka*) nicht geschaffen." ²¹²⁾

200) Die 18 Elemente (*dhātu*), die sechs Berührungen (*sparśa*) und die daraus entstandenen sechs Empfindungen (*vedanā*), ²¹⁶⁾ Materielles (*rūpin*) und Immaterielles (*arūpin*), sowie Verursachtes (*saṃskṛta*) und Unverursachtes (*asaṃskṛta*) sind die Gegebenheiten (*dharma*). ²¹⁷⁾

201ab) Das Frei(sein), die Leerheit all dieser Gegebenheiten als diese (Gegebenheiten), das ist die Leerheit aller Gegebenheiten (*sarvadharmasūnyatā*). So heißt es: ²¹⁸⁾ "Was ist von diesen (Arten der Leerheit) die Leerheit aller Gegebenheiten? - 'Alle Gegebenheiten' (nennen wir) die verursachten, die unverursachten und ..." usw.

Dabei sind die 18 Elemente (*dhātu*) die sechs inneren Bereiche (*adhyātmāyatana*), die sechs äußeren Bereiche (*bahirdhāyatana*) und die sechs Erkenntnismassen (*viññānakāya*). Die sechs Berührungen (*sparśa*) sind (die Berührungen) von der Augberührung (*cakṣuḥsaṃsparśa*) bis zur Berührung des Denkorganes (*manāḥsaṃsparśa*). ²¹⁹⁾ Auch die Empfindungen (*vedanā*), die die Berührungen zur Ursache haben, sind sechs. Dabei sind alle Gegebenheiten als alle Gegebenheiten leer. ²²⁰⁾

201cd) Das Nichtsein des Zerbrochenwerdens (*rūpaṇa*) usw. ist die Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇasūnyatā*).

Weiters: Was ist das Charakteristikum (*svalakṣaṇa*) des Körperlichen (*rūpa*) usw.? - Um (das) ausführlich zu erklären, sagt er: ²²¹⁾

202) Körperliches (*rūpa*) hat das Merkmal des Zerbrochenwerdens (*rūpaṇa*), Empfindung (*vedanā*) besteht in Erfahrung (*anubhava*), Bewußtsein (*saṃjñā*) ist das Erfassen von Phänomenen (*ni-mittodgrahaṇa*), Gestaltung (*saṃskāra*) ist Beeinflussungsvermögen (*abhisam-skāra*).

203) Das Erkennenlassen des jeweiligen Objektes (*viṣayaprativijñapti*) ist das Charakteristikum von Erkennen (*vijñāna*). Das Charakteristikum der Gruppen (*skandha*)²²²⁾ wird als Leid (*duḥkha*), das Wesen der Elemente (*dhātu*) als Giftschlange (*āśīviṣa*) angesehen.²²³⁾

Das bedeutet: Durch die Ähnlichkeit bezüglich des Ergreifens haben die Elemente das Merkmal einer Giftschlange.

204) Die Bereiche (*āyatana*) hat der Buddha als Ankunftsstore (*āyadvāra*) gelehrt,²²⁴⁾

weil diese - wenn Leid entsteht - Tor für die Ankunft (des Leides) sind.

Das Abhängige Entstehen (*pratītya-samutpāda*) hat das Merkmal der Gesamtheit (*sāmagrī*).²²⁵⁾

Das Abhängige Entstehen hat das Merkmal der Gesamtheit, weil das Abhängige Entstehen durch die Gesamtheit²²⁶⁾ (von Ursachen und Bedingungen)²²⁷⁾ hervorgebracht ist.

205) Aufgeben (*[pari]tyāga*) ist (das Merkmal der) Vollkommenheit der Hingabe (*dānapāramitā*)²²⁸⁾, Schmerzlosigkeit (*anuddāha* ?)²²⁹⁾ das Merkmal der (Vollkommenheit der) Sittlichkeit (*śīla-[pāramitā]*), Zornlosigkeit (*akopana*) ist das Merkmal der (Vollkommenheit der) Geduld (*kṣānti-[pāramitā]*), Untadeligkeit (*anavadya / anavamṛdya* ?)²³⁰⁾ ist das (Merkmal) der (Vollkommenheit der) Energie (*vīrya-[pāramitā]*),²³¹⁾

weil die Energie das Merkmal des vollständigen Ergreifens (*parigraha*) des Heilsamen hat.²³²⁾

206) (Die Vollkommenheit der) Versenkung (*dhyāna-[pāramitā]*) hat das Merkmal der Sammlung (*saṃgraha*),²³³⁾

weil sie alle heilsamen Eigenschaften sammelt.

(Die Vollkommenheit der) Einsicht (*prajñā-[pāramitā]*) (hat) das Merkmal des Unverhaftetseins (*asaṅga*),²³⁴⁾

weil sie - da man durch sie ins Nirvāṇa eingeht - an nichts haftet.

Diese hat er als die Merkmale der sechs Vollkommenheiten bezeichnet.

207) Die Versenkungsstufen (*dhyāna*),²³⁵⁾ die Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*)²³⁶⁾ und die anderen immateriellen (Sammlungen) (*ārūpya-[samāpatti]*)²³⁷⁾ hat der richtig Erkennende als mit dem Merkmal der Zornlosigkeit (*akopana*)²³⁸⁾ versehen gelehrt.²³⁹⁾

Diese hat der Erhabene als mit dem Merkmal der Zornlosigkeit versehen gelehrt, weil sie nach dem Aufgeben von Haß (*pratigha*) erreicht werden.

208ab) Das Charakteristikum der 37 zur Erleuchtung verhelfenden Gegebenheiten (*bodhipākṣikadharmā*)²⁴⁰⁾ ist, daß sie zur Erlösung führen (*nairyāṇika*).²⁴¹⁾

Das zur Erlösung Führende führt zur Erlösung,²⁴²⁾ das bedeutet: es befreit (*muñcati*). (Die 37 zur Erleuchtung verhelfenden Gegebenheiten) führen zur Erlösung, denn sie können zur Erlösung führen, weil sie Ursache für das Verlassen des Kreislaufes (der Existenzen) (*saṃsāra*) sind. Das heißt: Sie besitzen das Merkmal des Erlangenlassens der Befreiung (*mokṣa-prāpaka*).

Die Versenkungsstufen (*dhyāna*) usw. sind oben erklärt worden.²⁴³⁾

208cd) Das Merkmal der Leerheit (als Tor zur Befreiung) (*śūnyatā* [*vimokṣamukha*]) ist das Freisein (*viviktatā*) aufgrund von Nichtwahrnehmung.²⁴⁴⁾

Die Leerheit als Tor zur Befreiung²⁴⁵⁾ hat das Merkmal des Freien (*vivikta*), weil sie, da ein Sein (*bhāva*) nicht wahrgenommen wird, nicht von den Befleckungen der Vorstellungen beschmiert ist.

209²⁴⁶⁾ a-c/) (Das Merkmal der) Transphänomenalität (als Tor zur Befreiung (*ānimitta* [*vimokṣamukha*]) ist das Ruhigsein (*śāntatā*). Das Merkmal des dritten (Tores zur Befreiung) ist Leid und Fehlen von Verblendung (*duḥkhāmoha*).²⁴⁷⁾

Transphänomenalität als Tor zur Befreiung hat das Merkmal des Ruhigen (*śānta*), dadurch daß die Phänomene nicht wahrgenommen werden²⁴⁸). "(Das Merkmal) des dritten" bedeutet: (das Merkmal des) Unbegehrtsseins als Tor zur Befreiung (*apraṇihitavimokṣamukha*). Dieses Unbegehrtssein als Tor zur Befreiung hat das Merkmal von Leid und Fehlen von Verblendung (*duḥkhāmoha*): Weil man (sie) nicht begehrt, wenn man die verursachenden Daseinsfaktoren (*saṃskāra*), die im Leiden bestehen, richtig betrachtet und das Wesen der verursachenden Daseinsfaktoren durch die Einsicht (*prajñā*) erkennt, hat das dritte Tor zur Befreiung das Merkmal von Leid und Fehlen von Verblendung.²⁴⁹

209²⁴⁶/cd) Das Merkmal der Befreiungen (*vimokṣa*)²⁵⁰ ist das Befreien (*vimocana*).²⁵¹

Die acht Befreiungen sind folgende: Selbst gestalthaft, sieht man Gestalten; das ist die erste Befreiung.

Man sieht außen Gestalten, während man sich innerlich keiner Gestalt bewußt ist²⁵²); das ist die zweite Befreiung.

Das Schöne als Befreiung (*śubhaṃ vimokṣa*) hat die vierte Versenkungsstufe (*dhyāna*) zum Wesen;²⁵³ das ist die dritte.²⁵⁴

Die vier immateriellen (Sammlungen) (*ārūpya[samāpatti]*) sind wie (oben) beschrieben.²⁵⁵

Die Unterdrückung von Bewußtsein und Empfindung (*saṃjñāveditanirodha*) ist die achte.²⁵⁶⁾²⁵⁷⁾

Weil diese Befreiungen von den Hemmnissen (*āvaraṇa*) bei den Sammlungen (*samāpatti*) befreien (*vimokṣaṇāt*), haben sie das Merkmal des Befreiens (*vimocana*).²⁵⁸

210²⁵⁹) ab) (Von) den Kräften (*bala*)²⁶⁰ wird gelehrt, (daß sie) das Wesen des Wohlbestimmten (*sunīścita*) (haben).²⁶¹

Die zehn Kräfte, die noch erklärt werden,²⁶²⁾ sind als mit dem Merkmal des Wohlbestimmten versehen zu verstehen²⁶³⁾; weil (ihnen), dadurch daß sie genau bestimmt sind, das Merkmal des Unbehindertseins (*avyāhata*) zukommt, nennt man sie Kräfte.²⁶⁴⁾

210²⁵⁹⁾cd) Das besonders Feststehende (*supra-tiṣṭhita*) ist das Wesen der beschützenden Überzeugungen (*vaiśāradya*).²⁶⁵⁾

Es gibt vier Überzeugungen (*vaiśāradya*). Nämlich: "Wenn ich behaupte: 'Ich bin richtig vollkommen²⁶⁷⁾ erleuchtet (*samyak-sambuddha*)', sehe ich richtigerweise keinen Grund für die Annahme: 'Ein Mönch, ein Brahmane, ein Gott, Māra, Brahman oder wer auch immer könnte diesbezüglich berechtigterweise in der Welt gegen mich einwenden: Diese Gegebenheiten (hast du) nicht vollkommen erkannt²⁶⁸⁾!²⁶⁹⁾'" ist ausführlich erklärt worden, und:

"Wenn ich behaupte: 'Die Befleckungen habe ich vernichtet (*kṣīṇāsrava*)!²⁷⁰⁾', (sehe ich richtigerweise keinen Grund für die Annahme:) 'Ein Mönch oder (ein Brahmane, ein Gott, Māra, Brahman oder wer auch immer könnte diesbezüglich berechtigterweise in der Welt) gegen mich (einwenden:) Diese²⁷¹⁾ Befleckungen sind nicht vernichtet!'" usw.²⁷²⁾ wurde erklärt.

"Es gibt keinen²⁷³⁾ derartigen Anlaß, daß (ein Mönch, ein Brahmane, ein Gott, Māra, Brahman oder wer auch immer berechtigterweise einwenden könnte): 'Das sind keine hindernden (*āntarāyika*) Gegebenheiten',²⁷⁴⁾ wenn er sich denen widmet, die ich als hindernde Gegebenheiten gelehrt habe" heißt es wie oben.

"Es gibt keinen derartigen Anlaß, daß (ein Mönch, ein Brahmane, ein Gott, Māra, Brahman oder wer auch immer berechtigterweise einwenden könnte): 'Er führt nicht sicher zur richtigen Vernichtung des Leides', wenn sich jemand ernsthaft

um den zur Erlösung führenden (*nairyāṇikī*) edlen Pfad (*prati-pad*)²⁷⁵⁾ bemüht, den ich gelehrt habe (und) der den, der ihn übt, sicher zur richtigen Vernichtung des Leides führt"²⁷⁶⁾ heißt es ausführlich.

Diese (vier Überzeugungen) haben das Merkmal des besonders Feststehenden (*supraṭiṣṭhita*), weil sie von niemandem geändert werden können.

211ab) Die analytischen Wissen (*pratisamvid*),²⁷⁷⁾ Beredsamkeit (*pratibhāna*) usw., haben das Merkmal des Unzerstörbaren (*anācchedya*).²⁷⁸⁾

Die analytischen²⁷⁹⁾ Wissen, die (später) noch erklärt werden,²⁸⁰⁾ haben das Merkmal des Unzerstörbaren.

211cd) Den Wesen das Heil nahebringen (*hitopasaṃhāra*), das wird Große Liebe (*mahāmaitrī*) genannt.²⁸¹⁾

Die Große Liebe hat das Merkmal des Nahebringens des Heiles.

212ab/) Die vom Leid befallenen (Wesen) vollkommen erretten (*paritrāṇa*), das ist das Große Mitleid (*mahākaruṇā*).²⁸²⁾

Das Große Mitleid hat das Merkmal²⁸³⁾ des vollkommenen Errettens der Wesen, die ins Elend geraten sind.

212/bc/) Die (Große) Heiterkeit (*[mahā]-muditā*) hat das Merkmal der höchsten Freude (*pramodya*).²⁸⁴⁾

Die Große Heiterkeit hat das Merkmal der höchsten Freude.

212/cd) Der (Große) Gleichmut (*[mahā]upekṣā*) wird als mit dem Merkmal des Nichtbefleckten (*asaṃkīrṇa*) versehen bezeichnet.²⁸⁵⁾

um den zur Erlösung führenden (*nairyāṇikī*) edlen Pfad (*prati-pad*)²⁷⁵⁾ bemüht, den ich gelehrt habe (und) der den, der ihn übt, sicher zur richtigen Vernichtung des Leides führt"²⁷⁶⁾ heißt es ausführlich.

Diese (vier Überzeugungen) haben das Merkmal des besonders Feststehenden (*supraṭiṣṭhita*), weil sie von niemandem geändert werden können.

211ab) Die analytischen Wissen (*pratisamvid*),²⁷⁷⁾
Beredsamkeit (*pratibhāna*) usw., haben
das Merkmal des Unzerstörbaren (*anācchedya*).²⁷⁸⁾

Die analytischen²⁷⁹⁾ Wissen, die (später) noch erklärt werden,²⁸⁰⁾ haben das Merkmal des Unzerstörbaren.

211cd) Den Wesen das Heil nahebringen
(*hitopasaṃhāra*), das wird Große
Liebe (*mahāmaitrī*) genannt.²⁸¹⁾

Die Große Liebe hat das Merkmal des Nahebringens des Heiles.

212ab/) Die vom Leid befallenen (Wesen)
vollkommen erretten (*paritrāṇa*),
das ist das Große Mitleid (*mahā-
karuṇā*).²⁸²⁾

Das Große Mitleid hat das Merkmal²⁸³⁾ des vollkommenen Erret-
tens der Wesen, die ins Elend geraten sind.

212/bc/) Die (Große) Heiterkeit (*[mahā]-
muditā*) hat das Merkmal der höchsten
Freude (*pramodya*).²⁸⁴⁾

Die Große Heiterkeit hat das Merkmal der höchsten Freude.

212/cd) Der (Große) Gleichmut (*[mahā]upekṣā*)
wird als mit dem Merkmal des Nicht-
befleckten (*asaṃkīrṇa*) versehen be-
zeichnet.²⁸⁵⁾

Der Große Gleichmut hat das Merkmal des Nichtbefleckten, weil er frei von Zuneigung (*anunaya*), Haß (*pratigha*) usw. ist.

213) Weil der Lehrer von den Eigenschaften eines Buddha, die wir für die achtzehn Besonderen (*āveṇīka*) halten, nicht entäußert werden kann, (haben diese) das Charakteristikum des Unentäußerbaren (*asaṃhārya*).²⁸⁶⁾

Dabei sind die Besonderen Buddha-Eigenschaften (*āveṇīka-buddhadharma*) achtzehn.²⁸⁷⁾

"Nämlich, Subhūti, zwischen der Nacht, in der der Tathāgata zur höchsten, richtigen, vollkommenen Erleuchtung voll erwacht (*anuttarasamyaksaṃbodhim abhisambuddha*)²⁸⁸⁾, und der Nacht, in der er ohne sich anzuklammern (*anupādāya*) ins Nirvāṇa eingeht,²⁸⁹⁾ hat der Tathāgata [1] keinen körperlichen Makel (*nāsti skhalitam*),²⁹⁰⁾ [2] keinen stimmlichen Makel (*nāsti ravitam*),²⁹¹⁾ [3] ist er ohne Vergessen (*nāsti muṣita-smṛtitā*),²⁹²⁾ [4] ohne unkonzentrierten Geist (*nāsty asaṃhita-cittam*).²⁹³⁾ Ebenso hat er [5] kein Bewußtsein der Vielheit (*nāsti nānātvasaṃjñā*),²⁹⁴⁾ [6] keinen unbedachten Gleichmut (*nāsty apratisaṃkhyāyopekṣā*), [7] kein Schwinden von religiösem Eifer (*nāsti chandaparihāṇiḥ*), [8] kein Schwinden von Energie (*nāsti vīryaparihāṇiḥ*), [9] kein Schwinden von Erinnerung (*nāsti smṛtiparihāṇiḥ*), [10] kein Schwinden von Versenkung (*nāsti samādhiparihāṇiḥ*),²⁹⁵⁾ [11] kein Schwinden von Einsicht (*nāsti prajñāparihāṇiḥ*), [12] kein Schwinden von Befreiung (*nāsti vimuktiparihāṇiḥ*).²⁹⁶⁾ [13] Jedes (seiner) körperlichen Werke (*sarvakāyakarma*) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvvaṃgamaṃ jñānānuparivartī*), [14] jedes (seiner) stimmlichen Werke (*sarvavākkarma*) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet, [15] jedes (sei-

ner) geistigen Werke (*sarvamanaskarma*) setzt Wissen voraus und ist von Wissen begleitet.²⁹⁷⁾ [16] Mit Bezug auf die Vergangenheit (*atīte 'dhvani*) gibt es (beim Tathāgata) unverhaftete und hindernisfreie Wissensanschauung (*asaṅgam apratihataṃ jñānadarśanaṃ*²⁹⁸⁾ *pravartate*), [17,18] mit Bezug auf die Zukunft (*anāgate 'dhvani*) und die Gegenwart (*pratyutpanne 'dhvani*) ist dasselbe zu sagen.²⁹⁹⁾ "

Die achtzehn derartigen Besonderen Buddha-Eigenschaften (*āveṇikabuddhadharma*) haben das Merkmal des Unentäußerbaren (*asaṃhārya*), weil man (den Tathāgata) nicht angreifen kann (*dhṛṣṣṇotum*³⁰⁰⁾ *asāmarthyāt*), da es (dafür) wegen des Fehlens eines (körperlichen) Makels (*skhalita*) usw. (beim Tathāgata) keinen Ansatzpunkt (*avakāśa*) gibt.

Die Erklärung dieser (Besonderen Buddha-Eigenschaften) ist nach dem edlen Dharaṇīśvararājaparipṛcchā(-Sūtram)³⁰¹⁾ (folgendermaßen) zu verstehen:

"Ferner, edler Jüngling, hat der Tathāgata nicht den Makel (*nāsti skhalitam*) von einem, der wegen seines körperlichen Makels - sei es von Toren oder Weisen - berechtigterweise angegriffen werden könnte. Warum? - Bezüglich des körperlichen Tuns sind die erhabenen Buddhas³⁰²⁾ ohne Makel. Wenn [ein Buddha] sich umschauend (*ālokita*), (Einzelheiten) ins Auge fassend (*vilokita*),³⁰³⁾ [die Arme] abwinkelnd (*saṃmiñjita*), ausstreckend (*prasārita*) und den Mantel (*saṃghātī*),³⁰⁴⁾ das Unterkleid (*antarvāsa*),³⁰⁵⁾ die Bettelschale (*pātra*) und das Oberkleid (*cīvara*) tragend (*dhāraṇena*), unter vortrefflichem (*sampanna*) Betragen (*īryāpatha*)³⁰⁶⁾ die vier Betragensweisen (*īryāpatha*) einnimmt, und wenn er sich in ein Dorf (*grāma*), eine Stadt (*nagara*), einen Marktflecken (*nigama*) begibt und herankommt, setzt der Tathāgata dort den Fuß, ohne daß (seine) Fußsohle die Erde berührt, während [gleichzeitig] 1000-speichige Räder (*cakrāni sahasrārāpi*) aus der Erde hervorkommen³⁰⁷⁾ und lieblich duftende Lotusse entstehen. Die in

tierischer Existenz befindlichen Lebewesen, die dabei den Fuß des Tathāgata berühren, werden eine Woche lang von höchstem Glück erfüllt.³⁰⁸⁾ Und nachdem sie gestorben sind, werden sie unter den Göttern wiedergeboren. Obwohl³⁰⁹⁾ die Kleider den Leib des Tathāgata dem Maße (eines Abstandes) von vier Fingern nach (*caturaṅgula*)³¹⁰⁾ nicht berühren, können ihn selbst Stürme nicht erschüttern.³¹¹⁾ Durch den Glanz (seines) Körpers werden die Wesen in der Avīcī-Hölle erfreut.³¹²⁾ - Deshalb³¹³⁾ sagt man, daß der Leib des Tathāgata ohne Makel ist.

Der Tathāgata hat keinen Makel³¹⁴⁾ der Rede, der - sei es von Toren oder Weisen - berechtigterweise angegriffen werden könnte. Warum? - Edler Jüngling, der Tathāgata spricht zur rechten Zeit (*kālavādin*), er spricht sinnvoll (*arthavādin*), er spricht wahr (*bhūtavādin*),³¹⁵⁾ er handelt so, wie er gesprochen hat. Seine Worte sind wohlbestimmt (*suniścita* ?).³¹⁶⁾ Seine Worte erfreuen (*tarpaṇīya* ?)³¹⁷⁾ alle Wesen.³¹⁸⁾ Seine Worte wiederholen sich nicht.³¹⁹⁾ Seine Worte sind mit Sinn (*artha*) und (Wohl)laut (*vyañjana*) geschmückt.³²⁰⁾ Dadurch, daß er ein einziges Wort spricht, erfreut er das Herz aller Lebewesen. - Deshalb sagt man, daß die Rede des Tathāgata ohne Makel ist.

Der Tathāgata hat nicht den geistigen Makel von einem, der wegen seines geistigen Makels - sei es von Toren oder Weisen - berechtigterweise angegriffen werden könnte. Warum? - (Der Tathāgata) gibt nämlich die Stätte der Versenkung (*samādhānasthāna* / *-pada*) nicht auf (*na utsṛjati*) und, obwohl er alle Buddha-Werke (*buddhakārya*) erfüllt,³²¹⁾ wirft er (sein) Denken nicht auf diese, und auf alle Gegebenheiten bezieht sich (seine) unverhaftete (*asaṅga*) Wissensanschauung (*jñānadarśana*)³²²⁾. - Deshalb sagt man, daß der Geist des Tathāgata ohne Makel ist.

Um (bei den Wesen) ebenso alle Makel zu beseitigen, wie

sein Geist ohne Makel ist, lehrt (der Tathāgata) die Wesen den Dharma. Das ist die 15. Tathāgata-Tat des Tathāgata.³²³⁾³²⁴⁾ - Das ist die erste Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇīkabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, hat der Tathāgata nicht den stimmlichen Makel (*nāsti ravitam*)³²⁵⁾ von einem, wegen dessen stimmlichen Makels für Māra, die zu Māra gehörigen Devas (*mārakāyikā devāḥ*) oder andere, (z.B.) Ungläubige, ein Ansatzpunkt für einen Angriff besteht. Warum? - Der Tathāgata ist ohne (durch Begierde bedingten) stimmlichen Makel (*ra-vita*) und (durch Haß bedingten) stimmlichen Makel (*anuravita*).³²⁶⁾ Warum? - Der Tathāgata, der frei von Begierde (*anunaya*) und Haß (*pratigha*) ist, ist nicht hochgestimmt (*unmanin*), selbst wenn alle³²⁷⁾ Wesen ihn hochhalten (*satkṛta*); selbst wenn alle Wesen ihn nicht hochhalten (*asatkṛta*), ist er nicht entmutigt, sodaß es für den Tathāgata weder ein schwieriges Werk (*duṣkārakriya*) gibt, noch irgend etwas, das nicht zu Ende geführt wurde, indem dadurch, daß er es bereut (*kaukṛtya*), (durch Haß bedingter) stimmlicher Makel (*anuravita*) entstehen könnte³²⁸⁾. Der Tathāgata streitet nicht mit irgendeinem weltlichen (Wesen);³²⁹⁾ deshalb ist der Tathāgata ohne stimmlichen Makel.

Der Tathāgata verweilt in der lasterlosen (Versenkung)³³⁰⁾ (*araṇāvihārin*), er ist ohne "mein" (*nirmama*), ohne Besitz (*niṣparigraha*), ohne Hingabe (*anupādāna*), er ist frei von jeglichem (religiösen) Eifer (*grantharahita*);³³¹⁾ deshalb ist der Tathāgata ohne stimmlichen Makel.

Um ebenso jeglichen stimmlichen Makel bei allen Wesen zu beseitigen, wie er (selbst) ohne stimmlichen Makel ist, lehrt (der Tathāgata) den Dharma. Das ist die 16. Tathāgata-Tat des Tathāgata."³³²⁾ Das ist die zweite Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇīkabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, ist der Tathāgata ohne Vergessen (*nāsti muṣitasmṛtitā*), durch welches Vergessen (er) bezüglich irgendeiner Gegebenheit verwirrt werden könnte³³³. Warum? - Beim Tathāgata gibt es kein Vergessen mit Bezug auf alle (vier) Versenkungsstufen (*dhyāna*), (achtzehn) Befreiungen (*vimokṣa*), Versenkungen (*samādhi*)³³⁴ und (neun) Sammlungen (*samāpatti*)³³⁵. Beim Tathāgata gibt es kein Vergessen mit Bezug auf das Durchschauen (*vilokita*) des geistigen Verhaltens (*cittacaryā*) und der Handlungen (*ceṣṭa / iñjita*)³³⁶ aller Wesen und mit Bezug auf die Unterweisung (*deśanā*) in der Lehre in der jeweils angemessenen Weise (*yathāpratyaṅham*). Beim Tathāgata gibt es kein Vergessen mit Bezug auf die (Arten des) analytischen Wissens (*pratisamvid*), [nämlich das analytische Wissen um] (Wort)gegenstand (*artha*), Bezeichnung (*dharma*), grammatische Form (*nirukti*) und Beredsamkeit (*pratibhāna*).³³⁷ Beim Tathāgata gibt es kein Vergessen mit Bezug auf die unverhaftete (*asaṅga*) Wissensanschauung (*jñānadarśana*)³³⁸ mit Bezug auf Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart.

Damit alle Wesen nicht in die Irre gehen (*muh-*)³³⁹, so wie es beim Tathāgata selbst kein Vergessen gibt, lehrt er den Dharma. Das ist die 17. Tathāgata-Tat des Tathāgata."³⁴⁰ - Das ist die dritte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṅika-buddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es beim Tathāgata keinen³⁴¹ unkonzentrierten Geist (*nāsti asamāhitacittam*). Der Tathāgata ist - sei es beim Gehen oder ...", das ist ausführlich gesagt worden,³⁴² "immerzu konzentriert (*samāhita*),³⁴³ er hat den Höhepunkt der tiefen Versenkung (*gambhīra samādhi*)³⁴⁴ erreicht, ist versenkt (*dhyāyin*) in der hemmnisfreien Versenkung (*anāvaraṇa dhyāna*)³⁴⁵. Außer durch die Gnadenmacht (*adhiṣṭhāna*) des Tathāgata kann kein Wesen unter den Wesenartigen (*sattvakāyika*)³⁴⁶, sei es konzentriert oder nicht konzentriert, den Geist des Tathāgata erkennen.

(Damit sie sich nicht aus der Versenkung zerstreuen),³⁴⁷⁾ so wie der Tathāgata selbst immerzu konzentriert ist, lehrt er die Wesen den Dharma. Das ist die 18. Tathāgata-Tat des Tathāgata."³⁴⁸⁾ - Das ist die vierte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇīkabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, hat der Tathāgata kein Bewußtsein der Vielheit (*nāsti nānātvasaṃjñā*), durch welches Bewußtsein der Vielheit (sein) Geist in ungleicher Weise [auf Nirvāṇa und Saṃsāra]³⁴⁹⁾ gerichtet sein könnte (*viṣamacittasthaḥ syāt ?*). Warum? - Weil sie ruhig (*śānta*) und unzerstörbar sind wie der Äther, hat der Tathāgata kein Bewußtsein der Vielheit bezüglich der (Buddha-)Felder (*kṣetra*). Weil sie der Natur nach (*prakṛtyā*) ohne Selbst sind (*anātma*), hat der Tathāgata kein Bewußtsein der Vielheit bezüglich der Wesen. Weil er das Element der Gegebenheiten (*dharmadhātu*) als rein und gleich (*asaṃbhinnasamatayā*) erkennt, hat der Tathāgata kein³⁵⁰⁾ Bewußtsein der Vielheit bezüglich der Buddhas. Weil es leidenschaftslose Lehren sind (*vītarāgadharmatvāt ?*), hat der Tathāgata kein Bewußtsein der Vielheit bezüglich der Lehren.³⁵¹⁾ Indem der Tathāgata ohne Zuneigung (*anunaya*) gegenüber den Tugendhaften (*śīlavat*) ist, ohne Abneigung (*pratigha*) gegenüber denjenigen, die sich schlecht verhalten, denen nicht als Gegenleistung hilft, die (ihm) geholfen haben, denen nicht als Vergeltung schadet, die (ihm) geschadet haben, die Bekehrungswürdigen (*vaineya*) nicht lobt (und) diejenigen nicht schmäht, die falsche Ansichten haben (*mithyāniścita ?*),³⁵²⁾ verweilt der Tathāgata gleichmäßig (*samatayā ?*) gegenüber allen Gegebenheiten.³⁵³⁾ Daher" usw. heißt es.³⁵⁴⁾ - Das ist die fünfte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇīkabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, ist der Tathāgata ohne unbedachten Gleichmut (*nāsti apratisaṃkhyāyopekṣā*).³⁵⁵⁾ Warum? -

Der Gleichmut (*upekṣā*)³⁵⁶ des Tathāgata ist Betrachtung des Weges (*mārgabhāvanā*), aber nicht Nicht-Betrachtung des Weges. Ebenso³⁵⁷ ist der Gleichmut des Tathāgata Betrachtung der Einsicht (*prajñābhāvanā*), aber nicht Nicht-Betrachtung (der Einsicht). Der Gleichmut des Tathāgata ist wissend und überweltlich (*lokottara*), aber nicht in die Welt eingegangen³⁵⁸.³⁵⁹ Von hier bis:³⁶⁰

"Weil³⁶¹ der Große Gleichmut (*mahopekṣā*) des Tathāgata derartig vollkommen (*sampanna*) ist, lehrt (er) den Dharma, um (auch) den Gleichmut bei den Wesen zur Vollendung zu bringen (*paripūraṇārtha*). Das ist die 20. Tat des Tathāgata."³⁶² - Das ist die sechste Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇika-buddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden des (religiösen) Eifers (*nāsti chandaparhāṇiḥ*) des Tathāgata. Was hat er für einen Eifer³⁶³? Folgenden: Eifer bezüglich der heilvollen Gegebenheiten (*kuṣaladharmā*).³⁶⁴ Was wiederum ist das? Es gibt kein Schwinden des Eifers des Tathāgata bezüglich der Großen Liebe (*mahāmaitrī*). Ebenso gibt es kein Schwinden des Eifers bezüglich des Großen Mitleides (*mahākaruṇā*), des Lehrens des Dharma, des Bekehrens der Wesen, des Zur-Reife-Führens (*paripācanā*) der Wesen, des völligen LoslöSENS (*praviveka*) [der Wesen] (von den Befleckungen)³⁶⁵ und der Anregung der Wesen, sich der Erleuchtung zu widmen (*bodhisamādāpanatā*)³⁶⁶. Bezüglich der ununterbrochenen Tradition der drei Juwelen gibt es kein Schwinden des Eifers. Der Tathāgata ist nicht aufgrund des Eifers aktiv, vielmehr setzt der Eifer des Tathāgata Wissen voraus (*jñānapurvaṅgama*). Daher ...",³⁶⁷ das ist ausführlich dargelegt.³⁶⁸ - Das ist die siebente Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇika-buddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden der Energie (*nāsti vīryaparihāṇiḥ*)³⁶⁹⁾ des Tathāgata. Die Energie des Tathāgata ist dabei folgendes, nämlich: Die Energie, gegen die zu bekehrenden Wesen (*vaineyasattva*) nicht gleichgültig zu sein (*anupekṣā*), und die Energie, die Hörer der Lehre (*dharmāśravaṇika*) nicht gering zu schätzen (*anati-manyanā*)³⁷⁰⁾. Wenn der Tathāgata ein Gefäß des Dharma (*dharmapātra*), einen Hörer des Dharma findet, der selbst einen Kalpa lang durch das Hören des Dharma nicht müde wird, lehrt der Tathāgata den Dharma, und - selbst wenn er ununterbrochen ohne Nahrung ist - steht er selbst einen Kalpa lang nicht auf [um die Belehrung zu unterbrechen]. Da der Tathāgata die Wesen sieht, durchschreitet³⁷¹⁾ er sogar Buddhafelder, (zahlreich) wie der Sand des Ganges-Stromes, um eines einzigen durch den Buddha zu bekehrenden Wesens willen, wo immer [es auch sein mag].

Der Tathāgata wird nicht müde bezüglich des Körpers, wird nicht müde bezüglich der Rede, wird nicht müde bezüglich des Geistes. Der Tathāgata preist (*varṇavādin*) die Energie des Geistes, der rein (*pariśuddha*) (und) energievoll (*ārabdhavīrya*) ist. Bei allen Wesen preist er die recht bemühte (*samyakprayukta*) Energie, durch welche Energie die Wesen die edle Erlösung (*āryavimukti*)³⁷²⁾ erreichen werden."³⁷³⁾ So usw.³⁷⁴⁾ ist es dargelegt. - Das ist die achte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es niemals ein Schwinden der Erinnerung (*nāsti smṛtiparihāṇiḥ*) des Tathāgata. Warum? - Der Tathāgata ist ohne Vergessen (*nāsti muṣitasmṛtitā*)³⁷⁵⁾. Edler Jüngling, obwohl³⁷⁶⁾ der Tathāgata, unmittelbar nachdem er zur höchsten,³⁷⁷⁾ richtigen, vollkommenen Erleuchtung voll erwacht ist (*anuttarasamyaksaṃbodhim abhisambuddha*), die Gedankenketten (*cittasaṃtāna*)³⁷⁸⁾ der vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Wesen überschaut hat, vergißt³⁷⁹⁾ der Tathā-

gata diese überhaupt nicht. Obwohl³⁷⁶⁾ er den Wandel (*caryā*) der Wesen der Wirklichkeit entsprechend kennt, steht er auch vom diesbezüglichen Wissen nicht ab³⁸⁰⁾. Weil der Tathāgata die Gliederung in die drei Gruppen (*triskandhavyavasthāna*),³⁸¹⁾ die Aktivität (*pravṛtti*) mit Bezug auf die Vermögen (*indriya*)³⁸²⁾ der Wesen, die Aktivität mit Bezug auf die Gedanken (*cintā*)³⁸³⁾ der Wesen und den Wandel der Wesen überschaut, gibt es (bei ihm) kein Schwinden der Erinnerung.

Der Tathāgata lehrt die Wesen den Dharma nicht, indem er (vorher) sich erinnert, nachgedacht oder überlegt hat. Es gibt auch kein Schwinden des Lehrens (*nāsti darśanaparihāṇiḥ*). Warum? - Es gibt niemals ein Schwinden der Erinnerung des Tathāgata.

Wie (er) selbst ..."³⁸⁴⁾, das ist ausführlich dargelegt.³⁸⁵⁾
- Das ist die neunte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden der Versenkung (*nāsti samādhiparihāṇiḥ*) des Tathāgata. Bei der Versenkung des Tathāgata sind alle Gegebenheiten nur gleich (*sama*), nicht ungleich (*asama*), und der Wirklichkeit entsprechend.³⁸⁶⁾ Warum schwindet die Versenkung des Tathāgata nicht? - Womit die Soheit (*tathatā*) gleich ist, damit ist die Versenkung gleich. Womit die Versenkung gleich ist, damit ist der Tathāgata gleich.³⁸⁷⁾ Daher nennt man ihn 'gleichgesetzt / versunken' (*samāhita*).³⁸⁸⁾ Von hier bis:³⁸⁹⁾ "Weil (sie) nicht³⁹⁰⁾ in der Dreiwelt weilt,³⁹¹⁾ gibt es kein Schwinden (der Versenkung des Tathāgata). Daher heißt es, daß die Versenkung des Tathāgata ohne Schwinden ist.

Um auch alle Wesen diese Versenkung erlangen zu lassen, (lehrt) der Tathāgata ..."³⁹²⁾ usw.³⁹³⁾ heißt es. - Das ist die zehnte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden der Einsicht (*nāsti prajñāparihāṇiḥ*) des Tathāgata. Was ist die Einsicht (*prajñā*)? - (Sie) ist das Wissen (*jñāna*), das, indem es alle Gegebenheiten erkennt (*prajānat*), von anderen unabhängig ist (*aparapratyaya*).³⁹⁴ (Sie) ist das Wissen, wie man den Dharma anderen Wesen (*sattva*) und anderen Personen (*pudgala*) richtig lehrt. (Sie) ist das Wissen um die verschiedenen (Arten) der Rede aufgrund der Geschicktheit (*kauśalya*) in den analytischen Wissen (*pratisamvid*)³⁹⁵. (Sie) ist das Wissen, wie man durch die Verwendung eines (einzig) Wortes sich auf 100.000 Kalpas bezieht und [alle Gegebenheiten in diesen Kalpas] lehrt.³⁹⁶ (Sie) ist das Wissen, wie man den Zweifel der Frage gemäß zerstreut. (Sie) ist das gänzlich unverhaftete (*asaṅga*) Wissen.³⁹⁷ (Sie) ist das Wissen um die Erklärung (*nirdeśa*) der Gliederung in die drei Fahrzeuge (*yānatrayāvasthāna*).³⁹⁸ (Sie) ist das Wissen des vollen Erkennens (*parijñāna*) der 84.000 geistigen Verhaltensweisen (*cittacaryā*) der Wesen.³⁹⁹ (Sie) ist das Wissen, wie man die 84.000 Artikel der Lehre (*dharmaskandha*)⁴⁰⁰ in jeweils angemessener Weise (*yathāpratyaḥam*) lehrt. - Das ist die Erklärung der unendlichen (*ananta*), grenzenlosen (*aparyanta*), unvergänglichen (*avyaya*)⁴⁰¹, unermesslichen (*apramāṇa*) Einsicht des Tathāgata.

Um auch alle Wesen ebenso mit einer unvergänglichen Einsicht auszustatten,⁴⁰² wie es beim Tathāgata kein Schwinden (der Einsicht) gibt, lehrt (der Tathāgata) den Dharma. Das ist die 25. Tathāgata-Tat des Tathāgata."⁴⁰³ - Das ist die elfte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*)

"Ferner, edler Jüngling, gibt es kein Schwinden der Befreiung (*nāsti vimuktiparihāṇiḥ*) des Tathāgata. Dabei ist die Befreiung (*vimukti*) Folgendes: Die Befreiung der Hörer (*śrāvaka*) ist das Nachfolgen der Überlieferung (*ghoṣānuga-mana*).⁴⁰⁴ Die Befreiung der Pratyekabuddhas ist die geistige

Durchdringung (*avabodha* ?) der Ursachen (*pratyaya*).⁴⁰⁵⁾ Die Befreiung der Buddhas wird Befreiung genannt, weil⁴⁰⁶⁾ sie frei von allen Leidenschaften (*rāga*) und allem Ergreifen (*grahaṇa*) ist.⁴⁰⁷⁾ Sie ist weder mit einem Anfang verbunden, noch vergeht sie am Ende, noch besteht sie in der Gegenwart.⁴⁰⁸⁾ (Sie) ist die Befreiung davon, Auge und Form (*rūpa*) als zwei anzunehmen. (Sie) ist die Befreiung davon, [die Sinne und deren Objekte von] Ohr [und dessen Objekt] usw. [bis zu] Denkorgan (*manas*) und Denkobjekt (*dharma*) als zwei anzunehmen.⁴⁰⁹⁾ (Sie) ist die Befreiung vom Bestehen (*sthiti* ?) der Neigung zum Ergreifen (*grahaṇābhiniveśa*). (Sie) ist der von Natur aus leuchtende (*prakṛtiprabhāsvara*) und in dieser Weise erkennende Geist (*citta*).⁴¹⁰⁾ Daher heißt er 'durch die mit einem (einigen) Moment (*ekakṣaṇa*) (dieses leuchtenden) Geistes verbundene Einsicht (*prajñā*) zur höchsten, richtigen, vollkommenen Erleuchtung voll erwacht' (*anuttarasamyaksambodhim abhisambuddha*).“ Von hier bis:⁴¹¹⁾

"... lehrt er den Dharma"⁴¹²⁾, ist es dargelegt. - Das ist die zwölfte Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, setzt jedes körperliche Werk (*sarvakāyakaṃ*) (des Tathāgata)⁴¹³⁾ Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñānānuparivartī*). Da das körperliche Werk des Tathāgata mit diesem (Wissen) versehen ist, bekehrt (*damayati* ?) er die Wesen sowohl durch Beispiel (*darśana*), als auch durch Reden, Schweigen (*tūṣṇībhāva*), Essen, die Betragensweisen (*īryāpātha*)⁴¹⁴⁾ und (seine) Merkmale (*lakṣaṇa*)⁴¹⁵⁾ bekehrt er die Wesen."⁴¹⁶⁾ Das ist ausführlich dargelegt;⁴¹⁷⁾ und: "Es gibt keinerlei Betragensweisen der erhabenen Buddhas, die die Wesen nicht bekehren."⁴¹⁸⁾ Das ist ausführlich dargelegt. - Das ist die 13. Besondere Buddha-Eigenschaft.

"Ferner, edler Jüngling, setzt jedes stimmliche Werk (*sarvavākkarma*) des Tathāgata Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñānānuparivarti*). Warum? - Beim Tathāgata trägt die Unterweisung in den Dharma (*dharmadeśanā*) Früchte.⁴¹⁹⁾ Er (bietet) irrtumsfreie Lehrdarlegung (*akṣūṇavyākaraṇa*)⁴²⁰⁾. Er spricht wohlbestimmte (*sunīscita*) Worte. Und die Stimme des Tathāgata ist autoritativ (*ājñāpanin / -īya*), belehrend (*viñāpanin / -īya*),⁴²¹⁾ nicht hochmütig (*anunnata*),⁴²²⁾ nicht unterwürfig (*anavanata*), (sie) schwankt nicht (*aniñjya*), stottert (*gadgada*) nicht." Von hier usw.⁴²³⁾ bis: "Sie entspricht der Größe des Äthers. Sie ist mit allen hervorragenden Aspekten ausgestattet (*sarvākāravāropeta*)⁴²⁴⁾" ist die Stimme des Tathāgata Gegenstand, die mit 60 Vorzügen versehen ist (*ṣaṣṭyaṅgin*).⁴²⁵⁾ Und: "Edler Jüngling, derart ist die Stimme des Tathāgata; daher ..."⁴²⁶⁾ usw.⁴²⁷⁾ heißt es. - Das ist die 14. Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇikabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, setzt jedes geistige Werk (*sarvamanaskarma*) des Tathāgata Wissen voraus und ist von Wissen begleitet (*jñānapurvaṃgamaṃ jñānānuparivarti*). Warum? - Der Tathāgata ist weder als⁴²⁸⁾ Geist (*citta*) zu benennen, noch als⁴²⁸⁾ Denken (*manas*), noch als Erkennen (*viñāna*);⁴²⁹⁾ vielmehr ist (der Tathāgata)⁴³⁰⁾ als⁴²⁸⁾ Wissen (*jñāna*)⁴³¹⁾ erklärt (*prabhāvita* ?), d.i. (als) die Überlegenheit (*īśitva*) des Wissens. Dieses Wissen des Tathāgata begleitet (*anugata*) den Geist (*citta*) aller Wesen⁴³²⁾." Von hier bis:⁴³³⁾

"Alle Gegebenheiten hat er erfaßt⁴³⁴⁾. Die Glieder des Pfades (*mārgāṅga*) hat er wohl geübt (*subhāvita*).⁴³⁵⁾ Bei allen Versenkungen ist er von anderen unabhängig (*aparapratyaya*). Die Sinnesobjekte (*ālambana*) hat er vollkommen überwunden (*samatikrānta*).⁴³⁶⁾ Er ist frei vom Entstehen aus Bedingungen (*pratyayotpāda*). Die drei Existenzformen (*tribhava*) hat er

beseitigt.⁴³⁷⁾ Von allen Werken Māras ist er befreit." Und (weiter)⁴³⁸⁾ bis:

"Da (der Tathāgata) vom Element der Gegebenheiten (*dharmadhātu*) nicht verschieden ist (*asaṃbhinna*), ist das Wissen voraussetzende geistige Werk des Tathāgata derartig. Das ist die 29. Tathāgata-Tat des Tathāgata"⁴³⁹⁾ ist es dargelegt. - Das ist die 15. Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇīkabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es mit Bezug auf die Vergangenheit unverhaftete und hindernisfreie Wissensanschauung⁴⁴⁰⁾ (*atīte 'dhvany apratihataṃ asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) (des Tathāgata)⁴⁴¹⁾. Wieviele Buddhafelder in der Vergangenheit entstanden und vergangen sind, sie alle kennt er zählend genau. Auch alle Gräser⁴⁴²⁾, Sträucher, Heilkräuter und Haine, die es in diesen (Buddhafeldern)⁴⁴³⁾ gibt, kennt er genau. Wieviele Scharen von Lebewesen in diesen (Buddhafeldern)⁴⁴³⁾, die als Lebewesen bezeichnet sind (*sattvaprajñāpita* ?),⁴⁴⁴⁾ und wieviele Buddha-Werdungen (*buddhotpāda*)⁴⁴⁵⁾, alles was jeder einzelne Buddha an Lehre gelehrt und erklärt hat, wieviele zum Pfad der Hörer (*śrāvakayāna*) Bekehrte⁴⁴⁶⁾ und wieviele zum Großen Pfad (*mahāyāna*) Bekehrte (es gibt), diese alle kennt er genau." So heißt es ausführlich.⁴⁴⁷⁾ Und:

"Auch die Gedankenreihen (*cittasaṃtāna*) (der vergangenen Wesen) kennt er genau. (Der Tathāgata)⁴⁴⁸⁾ kennt auch genau, welche Gedanken in Anschluß an welche Gedanken entstanden sind, indem er sie zählt; und zwar (erkennt er) diese durch Wahrnehmungserkenntnis (*pratyakṣajñāna*)⁴⁴⁹⁾ und anschließende Erkenntnis (*anvayajñāna*)⁴⁵⁰⁾. (Er) nimmt sowohl diese (vorher genannten Dinge) als auch die vergangenen, aufgegebenen Gedankenreihen des Tathāgata wahr.

Da der Tathāgata mit einem derartigen Wissen versehen ist, lehrt er die Wesen den Dharma gemäß (ihrem) Unterschied (*viśeṣataḥ* ?)⁴⁵¹⁾.⁴⁵²⁾ So usw.⁴⁵³⁾ heißt es ausführlich. - Das

ist die 16. Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇīkabuddhadharma*).

"Ferner, edler Jüngling, gibt es mit Bezug auf die Zukunft unverhaftete und hindernisfreie Wissensanschauung (*anāgate 'dhvany apratihataṃ asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) des Tathāgata. Lebewesen, Gegebenheiten, oder was immer in der Zukunft entstehen oder vergehen wird, das alles kennt der Tathāgata genau." So heißt es ausführlich.⁴⁵⁴⁾ Und:

"Da (er) in der Zukunft die zukünftigen Gedankenreihen (*cittasaṃtāna*) (des Tathāgata)⁴⁵⁵⁾ als (zeitlich) nicht entfernt (*aviprakṛṣṭa*) sieht,⁴⁵⁶⁾ lehrt er die Wesen den Dharma."⁴⁵⁷⁾ So heißt es.⁴⁵⁸⁾ - Das ist die 17. Besondere Buddha-Eigenschaft.

"Ferner, edler Jüngling, gibt es mit Bezug auf die Gegenwart unverhaftete und hindernisfreie Wissensanschauung (*pratyutpanne 'dhvani apratihataṃ asaṅgaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*) des Tathāgata. Der Tathāgata kennt genau alle gegenwärtigen Buddhafelder in den zehn Richtungen, indem er sie zählt." Ebenso "kennt er zählend genau" von: "alle Hörer (*śrāvaka*) und Pratyekabuddhas" bis: alle Dinge⁴⁵⁹⁾ und "das Erdelement (*pṛthivīdhātu*), alle Staubpartikel⁴⁶⁰⁾ der Atome (*paramāṇu*). Ebenso kennt er genau das Wasserelement (*abdhātu*), (alle Tropfen)⁴⁶¹⁾ die [so klein sind, daß sie] von einer Haarspitze zu halten sind, indem er sie zählt, und (alles)⁴⁶¹⁾ Entstehen und Vergehen⁴⁶²⁾ des Feuerelementes (*tejo dhātu*) (kennt er) zählend, und das ganze Luftelement (*vāyudhātu*) (kennt er) dem Sich-(Abwärts)neigen bei formhaften (Dingen) nach⁴⁶³⁾" und bis: "und das ganze Ätherelement (*ākāśadhātu*) kennt er genau der Art nach, wie es von einer Haarspitze zu durchdringen ist (*sphaṛaṇayogena*).⁴⁶⁴⁾ Ebenso kennt er auch das Element der Wesen (*sattvadhātu*)⁴⁶⁵⁾, die in den Existenzweisen der Höllen usw. geboren wurden⁴⁶⁶⁾, und ebenso das

Element der gegenwärtigen göttlichen Wesen." Das ist ausführlich zu ergänzen.⁴⁶⁷⁾ Und:

"Der Tathāgata ist ohne (jenes) Erkennen (*vijñāna*), das von Zweiheit begleitet ist (*dvayānuparivartī*),⁴⁶⁸⁾ und er lehrt die Wesen den Dharma, damit (sie) die Zweiheitslosigkeit begreifen. Das ist die 32. Tathāgata-Tat des Tathāgata."⁴⁶⁹⁾ So heißt es. - Das ist die 18. Besondere Buddha-Eigenschaft (*āveṇīkabuddhadharma*).

214) Von dem Wissen des Wissens um alle Erscheinungsformen (*sarvākārajñātājñāna*) nimmt man an, daß es als Wahrnehmung charakterisiert ist (*pratyakṣalakṣaṇa*).⁴⁷⁰⁾ Die anderen (Arten des Wissens)⁴⁷¹⁾ hält man wegen (ihrer) Begrenztheit (*prādeśikatva*) nicht für als Wahrnehmung (*pratyakṣa*) zu bezeichnend.

215) Was [auch immer] das Charakteristikum (*lakṣaṇa*) von Verursachtem und was [auch immer] das Charakteristikum von Unverursachtem ist, das ist dieser Natur nach (*tattvena*) eben leer. Das ist die Leerheit des Charakteristikums (*svalakṣaṇasūnyatā*).⁴⁷²⁾

(Damit) ist die Leerheit des Charakteristikums erklärt.

216) Gegenwärtiges (*pratyutpanna*) besteht nicht, Vergangenes (*atīta*) und Zukünftiges (*anāgata*) existieren nicht.⁴⁷³⁾ Wo diese (drei Zeiten) nicht wahrgenommen werden, mit Bezug darauf sagt man 'Nichtwahrnehmung' (*anupalambha*)⁴⁷⁴⁾.

217) Das Freisein dieser Nichtwahrnehmung diesem Eigenwesen nach, das ist, weil es weder unveränderlich noch vergänglich ist (*akūṭasthāvināśitatā*), die Leerheit dessen, was 'Nichtwahrnehmung' heißt (*anupalambhaśūnyatā*).⁴⁷⁵⁾

Da die beiden⁴⁷⁶⁾, Vergangenes⁴⁷⁷⁾ und Zukünftiges, vergangen (*vinaṣṭa*) bzw. (noch) nicht entstanden (*anutpanna*) sind und Gegenwärtiges nicht besteht, existieren auch die drei Zeiten nicht. Wo die drei Zeiten nicht wahrgenommen werden, mit Bezug darauf heißt es 'Nichtwahrnehmung'.⁴⁷⁴⁾

So heißt es: "Dabei ist die Nichtwahrnehmung als Nichtwahrnehmung leer, weil sie weder unveränderlich noch vergänglich ist. Warum? - Weil es ihre Natur (*prakṛti*) ist. Das wird als Leerheit der Nichtwahrnehmung bezeichnet."⁴⁷⁸⁾

218) Weil (sie) aus Bedingungen entstanden sind (*pratyaayasamutpanna*), haben die Dinge kein zusammenhängendes Wesen (*sāmyogika svabhāva*). Die Leerheit des Zusammenhängenden als dieses ist die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*).⁴⁷⁹⁾

'Zusammenhängend' (bedeutet): aus einem Zusammenhang [von Ursachen] entstanden⁴⁸⁰⁾. Weil (die Dinge) aus Ursachen (*hetu*) und Bedingungen (*pratyaaya*) entstanden sind, gibt es kein⁴⁸¹⁾ zusammenhängendes (Wesen). Das Wesen (der Dinge) ist eben das Nichtsein (*abhāva*), und die Leerheit dessen ist die Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*).⁴⁸²⁾

(Damit) sind die 16 (Arten der) Leerheit ausführlich (*prapañcita*) erklärt.

(Nun) sollen die vier anderen (Arten der Leerheit) genannt werden.

219) Mit dem Wort 'Sein' (*bhāva*) werden zusammenfassend (*saṃkṣepaṇa*) die fünf Gruppen (*skandha*) bezeichnet. Die Leerheit dieser (Gruppen) als diese wird als Leerheit des Seins (*bhāvaśūnyatā*) bezeichnet.

'Sein' (bedeutet) die fünf Gruppen. "Das Sein ist als Sein leer" (usw. heißt es) wie oben. "Das nennt man Leerheit des Seins."⁴⁸³⁾

220) Zusammenfassend nennt man das Nichtsein (*abhāva*) für die unverursachten Gegebenheiten (*asaṃskṛtadharmā*).⁴⁸⁴⁾ Die Leerheit dieser (unverursachten Gegebenheiten)⁴⁸⁵⁾ als dieses Nichtsein ist die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*).

'Nichtsein' (bedeutet) die unverursachten Gegebenheiten, Raum (*ākāśa*), Nirvāṇa usw.⁴⁸⁴⁾ Dabei ist das Nichtsein als Nichtsein leer. Das nennt man Leerheit des Nichtseins.⁴⁸⁶⁾

221) Das Wesen des Eigenen Seins (*svabhāva*) gibt es nicht; (das) ist die Leerheit des sogenannten Eigenen Seins. So wurde, weil das Eigene Sein nicht erzeugt ist, gelehrt, es als 'Eigenes Sein' zu bezeichnen.⁴⁸⁷⁾

'Eigenes Sein' (*svabhāva*) ist die Natur (*prakṛti* ?)⁴⁸⁸⁾ zu nennen, weil sie nicht durch⁴⁸⁹⁾ Hörer (*śrāvaka*) usw. erzeugt ist. Das Eigene Sein ist als⁴⁹⁰⁾ Eigenes Sein leer. Das wird Leerheit des Eigenen Seins (*svabhāvaśūnyatā*) genannt.⁴⁹¹⁾

222) Mögen die Buddhas entstanden oder nicht entstanden sein, die Leerheit aller Dinge der Wirklichkeit nach (*vastutaḥ*) hat er als Höchstes Sein (*parabhāva*)⁴⁹²⁾ verkündet⁴⁹³⁾ 494)

223ab) Die Spitze des Seins (*bhūtaḥ*) und die Soheit (*tathatā*), das ist die Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvasūnyatā*).⁴⁹⁵⁾

Das Höchste Sein ist die vollkommenste (*utkr̥ṣṭa / prakr̥ṣṭa* ?) Wirklichkeit (*tattva*). Ihre Vollkommenheit (besteht im) Ewigsein.

Nach einer (anderen) Art (von Erklärung) ist das Höchste Sein das Sein, das durch das vollkommene Wissen⁴⁹⁶⁾ verstanden⁴⁹⁷⁾ werden kann. Dieses ist als dieses leer.

Schließlich (*athavā*) ist das Höchste Sein das Transzendente: Weil es den Kreislauf der Existenzen transzendiert, ist das, was man 'Höchstes Sein' nennt, die Spitze des Seins (*bhūtaḥ*).

Und weil (das Höchste Sein) sich nicht verändert (*avikāra*), ist der [Gesprächs]gegenstand⁴⁹⁸⁾ die Soheit (*tathatā*), jene Leerheit, die mit dem Merkmal der Leerheit [aller Dinge] versehen ist; (das) ist die Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvasūnyatā*).⁴⁹⁹⁾

223cd) Nach der Methode der Prajñāpāramitā hat er diese (Arten der Leerheit) in dieser Weise verkündet.

3. DIE VORZÜGE DER SECHSTEN BODHISATTVA-ERDE (BHŪMI)

340,14-341,9

Um nun das Kapitel über die Einsicht (*prajñā*) mit einer Beschreibung der speziellen (*asādhāraṇa*), vortrefflichen (*prakṛṣṭa*) Eigenschaften (*guṇa*) der Bodhisattvas zu vollenden (*paripūrya*), die sich ernsthaft der Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) widmen (*adhimukta*), sagt er:

224) Ein (Bodhisattva), bei dem durch den Lichtstrahl der Einsicht (*mati*)⁵⁰⁰⁾ [das wahre Wesen der] Erscheinung (*pratibhāsa* ?) erhellt wurde⁵⁰¹⁾, erkennt⁵⁰²⁾ derart - gleich einer Amala-Frucht auf der eigenen Hand - die ganze Dreiwelt als von Anfang an nichtentstanden (*ādyanutpanna*), (und) er erlangt kraft der konventionellen Wirklichkeit (*vyavahārasatya*) die Unterdrückung[sversenkung] (*nirodha-samāpatti*)⁵⁰³⁾.

Das Wort 'derart'⁵⁰⁴⁾ hat den Sinn, auf die Untersuchung⁵⁰⁵⁾ hinzuweisen, wie sie (oben) vorgetragen wurde⁵⁰⁶⁾. Bei wem⁵⁰⁷⁾ durch den Lichtstrahl der Einsicht, die aus der Untersuchung, wie sie (oben) vorgetragen wurde, [das wahre Wesen der] Erscheinung erhellt wurde, indem (er) die Dunkelheit beseitigt, die die Schau der Soheit (*tathatā*) behindert, (diesen) Bodhisattva nennt man so. Dieser (Bodhisattva) tritt kraft der beschränkten Wirklichkeit (*saṃvṛṭtisatya*) in die Unterdrückung[sversenkung] ein (*nirodhaṃ samāpadyate*).

Aufgrund der Natur der Unterdrückung[sversenkung]⁵⁰³⁾ wird der Gedanke an die Rettung (*paritrāṇa*) der Lebewesen auch nicht aufgegeben; daher sagt er:

225ab) Obwohl das Denken (des Bodhisattva) sich stets auf die Unterdrückung[s- versenkung] bezieht, entwickelt er doch Mitleid mit den schutzlosen Wesen.

Da die Praxis (*prayoga*) des (Bodhisattva) dem Kreislauf der Existenzen (*saṃsāra*) gilt⁵⁰⁸⁾ und⁵⁰⁹⁾ die Neigung (*adhyāśaya*) dem Nirvāṇa gilt⁵⁰⁸⁾,⁵¹⁰⁾ läßt er sein Großes Mitleid (*mahā-karuṇā*) kräftig wachsen.

225cd) Jenseits dieser (sechsten Bodhisattva-Erde)⁵¹¹⁾ übertrifft (der Bodhisattva) alle Aus-dem-Sugata-Wort-Entstandenen samt den Mittleren Buddhas⁵¹²⁾ an Einsicht (*dhī = prajñā*).⁵¹³⁾

Zusammen mit den Zwischenbuddhas, (das bedeutet) 'samt den Mittleren Buddhas'. Wer sind diese (die zusammen mit den Zwischenbuddhas sind)? - Die Aus-dem-Sugata-Wort-Entstandenen, das heißt die Hörer (*śrāvaka*).⁵¹⁴⁾

Auch all diese übertrifft (der Bodhisattva) jenseits der sechsten Bodhisattva-Erde, auf der siebenten usw., an Einsicht (*prajñā*).

226) Die vollen weißen Schwingen (*pakṣa*) der beschränkten (Wahrheit) (*saṃvṛti*) und der (absoluten) Wahrheit (*tattva*)⁵¹⁵⁾ ausgebreitet, fliegt der König der Gänse (*haṃsarājan*)⁵¹⁶⁾ - nachdem ihn das Gänsevolk (*janahaṃsa*) an die Spitze gestellt hat - kraft der Gewalt des Windes der heilsamen (Gegebenheiten) an das fernste Ufer des Ozeans der Tugenden des Siegers (*jina*).⁵¹⁷⁾

Auch die Tugenden von beschränktem Wirklichkeitscharakter (?) (*saṃvṛtiguṇa* ?)⁵¹⁸⁾ des (Bodhisattva) werden in ganz besonderem Maße (*adhikatara*) entflammt (*prajval-*). Wenn⁵¹⁹⁾ dieser (Gänsekönig) zusammen mit dem vortrefflichen Gänsevolk zum jenseitigen Ufer des großen Ozeans der Tugenden des Siegers fliegt, (dann) sind die zwei Wahrheiten seine⁵²⁰⁾ zwei vollen Schwingen.

Das sechste Hervorbringen des (Erleuchtungs)denkens (*cittotpāda*) ist (damit) erklärt⁵²¹⁾. (Das) ist das sechste Hervorbringen des (Erleuchtungs)denkens im *Madhyamakāvātāra-bhāṣyam*.

ANMERKUNGEN

- 1) MAv 271,15-276,12; vgl. Mil 26,32-28,8 (28,7f = SN I.135,20f);
Das Substrat (*upādāna*) des "Ich" ist die fünf Gruppen der Aneignung (*pañcopādānaskandha*); vgl. Pras 212,18ff; MAv 259,16f.
- 2) MAv 288,12 *nags tshal* (D,K_P,K_D,K₁,S₁,Ts,L,R) : *nag tshal*
- 3) vgl. Pras 213,13f *yaś cāyam ātmopādānayoḥ kramaḥ sa nānayoḥ eva kiṃ tarhi / sārđhaṃ ghaṭapaṭādibhiḥ* (MK X,15d)
"Die besprochene Methode [der fünf Thesen] gilt indessen nicht nur für das Begriffspaar *ātman* und *upādāna*, sondern [wie der Lehrer betont] (15d) Zugleich für Topf und Tuch und so weiter."
(Übersetzung von SCHAYER, Feuer und Brennstoff, 23)
- 4) Nach MAv VI,151 (271,18ff) sind das die folgenden sieben Möglichkeiten:
1. verschieden von den Teilen (*anyatva*)
 2. identisch mit den Teilen (*ekatva*)
 3. die Teile habend (*tadvattva*)
 4. die Teile enthaltend (*ādhāra*)
 5. in den Teilen enthalten (*ādheya*)
 6. Gesamtheit (*sāmagrī*) der Teile
 7. Gestalt (*saṃsthāna*) der Teile
- Die ersten fünf Thesen sind in der Prasannapadā wiederholt behandelt - vgl. SCHAYER, Feuer und Brennstoff, 22f und 23 Anm.28. Die beiden letzten Möglichkeiten, die in dem Anm.1 zitieren Textabschnitt expliziert sind, wurden bereits vorher bei der Behandlung des mit den Gruppen (*skandha*) identischen "Ich" besprochen (MAv 256,8-262,6). Zur Originalität Candrakīrtis bei der Entwicklung dieses Argumentationsschemas der sieben Thesen vgl. Einleitung 16 Anm.1 und 14 Anm.1.

- 5) v.167cd (MAV 289,7f)
- 6) MAV 289,1 'jig rten (D,J,Ts,R) : 'jig rten pa
- 7) vgl. Pras 370,6 *loko mayā sārdhaṃ vivadati nāhaṃ
lokena sārdhaṃ vivadāmi;*
zit. nach SN III.138,27f *nāham bhikkave lokena viva-
dāmi loko ca mayā vivadati;* - vgl. Pras 370 Anm.3;
Traité 42 Anm.1; WAYMAN, *Discerning the Real*, Anm.271,
375;
Ts 227b1 verweist auf dKon brtsegs kyi sdom pa gsum
bstan pa, also Ratnakuṭaḥ I, 10b5.
- 8) MAV 289,4 *že na* (Ts,R) : *še na*
- 9) Eine Übersetzung von vv.166 und 167 findet sich auch
in WAYMAN, *Discerning the Real*, 370.
- 10) Der Ausdruck *me ris sño bsañs* (MAV 289,10f) ist unklar.
Die Sanskrit-Parallelstelle bietet keine Entsprechung
für *me ris*, sondern nennt nur *śyāmatvādi* (Pras 214,2;
s. Anm.12). Ich verstehe *me ris* als "a figure resemb-
ling a flame" (JÄSCHKE s.v. me). - Möglicherweise ist
damit eine beim Brennen entstandene Verfärbung des
Tones gemeint (?).
Die Übersetzung von *me ris sño bsañs* als "durch den
Feuerberg reines Weiß (!)" (hi-no-yama ni yotte no
jōhaku-shoku - OGAWA, 300) erscheint mir nicht sinnvoll.
- 11) MAV 289,12 'phyañ ba (P,D,N,S,Ts) : 'phañ ba
- 12) Auf diese Stelle bezieht sich referierend Pras 213,17-
214,2 *kapālādyo nīlādyo vā avayavabhūtāḥ / ghaṭo
'vayavī / pṛthubudhnalambauṣṭhadīrghagrīvatvādīni
lakṣaṇāni ghaṭo lakṣyaḥ / śyāmatvādayo guṇāḥ ghaṭo
guṇī / ity evaṃ vyavasthāpyāgnīndhanavatkramo yojyaḥ.*
- 13) vgl. Pras 138,6 *tatra rāgaḥ saktir adhyavasānaṃ saṅgo
'bhīniveśa iti paryāyāḥ / rakto rāgāśrayaḥ* - "Dabei

sind Begierde, Haften an (etwas), Streben, Verhaftetsein (und) Hängen an (etwas) Synonyme. Das Begehrte ist die Grundlage der Begierde.";

Tr, Bhāṣyam zu v.11 (= VMS 28,13f) *tatra rāgo bhava-bhogayor adhyavasānaṃ prārthanā ca* - "Dabei ist Begierde Streben und Verlangen nach Sein und Genuß."

14) MAV 289,17 *śiñ rta* (P,D,N,LVP,S) : *śaṅ rta*

15) Zur Existenz in gegenseitiger Abhängigkeit vgl.

MK VIII,12 (zit. MAV 227,6-9) *pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam / karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam* - "Abhängig von der Tat gibt es den Täter und abhängig vom Täter die Tat; wir sehen keinen anderen Grund für (ihre) Existenz.",

dazu Pras 189,8f *taṃ kārakaṃ pratītya karma pravartata ity evaṃ karmakārayoḥ parasparāpekṣikīṃ siddhiṃ muktṛvā nānyat siddhikāraṇaṃ paśyāmaḥ*;

für weitere Belegstellen s. MAY, 154 Anm.463.

16) d.h.: Nur wenn eine Wirkung auftritt, kann man von einer Ursache sprechen. Daher ist die Wirkung Ursache dafür, daß man etwas als Ursache für etwas anderes bezeichnet, also Ursache für die Ursache.

vgl. J 330a1f *rgyu de rgyur 'jog pa'i (: 'jog pa) rgyu mtshan dañ mi ldan par 'gyur la des na thams cad thams cad <kyi> rgyu ñid du thal bar 'gyur ro // 'dis ni rgyu rgyu ñid du 'jog pa'i rgyu mtshan ni 'bras bu skyed pa yin no* - "Wenn die Ursache ohne das Merkmal wäre, das sie als Ursache bestimmt, würde daraus folgen, daß alles Ursache für alles ist. Daher ist das Merkmal, das eine Ursache als Ursache bestimmt, das Hervorbringen einer Wirkung.";

vgl. auch MAV 291,14ff; CŚ IX,8 (abweichend zit. MAV 150,15ff [MAV_L, Le Muséon 11. 1910. 337] - vgl. dazu CŚ 41 Anm.1); Pras 124,9ff (MAY, 89f; Anm.190); 225,1-3

(MAY, 177); 405,8ff (DE JONG, Cinq Capitres, 54).

17) vgl. VVy v.49 *pitṛā yady utpādyah putro yadi tena caiva putreṇa / utpādyah sa yadi pitā vada tatrotpādayati kaḥ kam* - "Wenn durch den Vater der Sohn hervorgebracht wird und durch eben diesen Sohn der Vater hervorgebracht wird; sag: wer bringt da wen hervor?"

18) MAV 290,12 *'bras bu skye bar* (D) : *'bras bur*

19) vgl. Anm.1

20) MAV 290,16 *byed* (P,D,N,S) : *byen*

21) Zum folgenden Abschnitt vgl. Pras 152,10-154,5, wo die Frage nach "unter oder ohne Berührung" (*prāptyaprāpti-cintā*) anhand von Lampe und Dunkelheit behandelt wird; VVi 123f.

In der Nyāyatradition wird diese Fragestellung als falscher Einwand (*jāti*) angesehen - vgl. NS Va7 *prāpya-sādhyam aprāpya vā hetoḥ prāpty āviśiṣṭatvād aprāpty āsadhakatvāc ca prāpty aprāptisamau* - "Entweder berührt der Grund (= die Ursache) die Folge (= die Wirkung) oder nicht; durch Berührung wird er mit ihr eins, durch Nichtberührung kann er sie nicht beweisen; das sind die falschen Einwände der entsprechenden Berührung und der entsprechenden Nichtberührung." (Übersetzung von RUBEN, 132); weiters TS 17,19-18,15 (dazu auch die Einleitung von TUCCI); VVi loc.cit. -, in der vorliegenden Diskussion - ebenso wie Pras loc.cit. - wird jedoch nicht die Fragestellung als solche als falscher Einwand betrachtet - was die einfachste Art wäre, sie zu entkräften -, vielmehr bezeichnet sie der Gegner später als falschen Einwand der gleichen Konsequenz (*prasaṅga-samajāti* ?) (vgl. Anm.35).

22) vgl. Pras 154,1 *prāptir hy ekatve sati bhaveti ...*

- 23) MAv 291,11 *bskyed bya skyed par byed pa* (D,Ts) :
bskyed par bya ba
- 24) MAv 291,11 *dag las* (D) : *las*
- 25) vgl. Anm.16
- 26) nach J 331b4
- 27) Übersetzung auch bei WAYMAN, *Discerning the Real*, 305f
- 28) d.h.: Die vorgetragene Untersuchung ist für die Position desjenigen anzuwenden, der Ursache und Wirkung als (reale) Gegebenheiten (*dharma*) ansieht; denn ein *dharma* ist durch das Tragen eines Charakteristikums bestimmt - vgl. AKBh 2,9 ... *svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ*.
- 29) Übersetzung von v.170cd + Bhāṣyam auch bei WAYMAN, *Discerning the Real*, 305f
- 30) J 332a3 sagt nicht mehr als: "Jemand, der meint, daß Ursache und Wirkung als Substanz (*rdzas su*) existieren." Der Einwand ist wohl nur rhetorisch und bildet die Einleitung für die Behandlung der Frage, ob die vom Mādhyamika vorgetragene Widerlegung nicht sich selbst entwertet, nimmt also das zentrale Thema von Nāgārjunas *Vigrahavyāvartanī* (vgl. FRAUWALLNER, PhB, 199ff) in neuer Form wieder auf.
- 31) MAv 290,15-17
- 32) wie im Fall von Ursache und Wirkung, MAv VI,169a-c (290,18ff)
- 33) MAv VI,169d (291,2)
- 34) d.h. die *prāptyaprāpticintā* von v.169 vorbringt
- 35) vgl. NS Va9 *drṣṭāntasya kāraṇānapadeśāt ... prasaṅga ... samau* - "Der falsche Einwand, der deshalb erhoben wird, weil für das Beispiel kein besonderer Grund angegeben wird, ist der der entsprechenden Notwendig-

keit; ... " (Übersetzung von RUBEN, 133); ähnlich erklären auch TŚ 24,20ff; NMu 69f; PS 12b6f; PSV 90a6ff.

Auf den vorliegenden Fall läßt sich diese Definition jedoch nicht anwenden; *thal ba mtshuñs pa'i ltag chod*, die gewöhnliche Entsprechung für *prasaṅgasamajāti*, ist hier nicht im Sinne des Nyāyasūtram zu verstehen, sondern ist wohl nur ganz allgemein als ein falscher Einwand gemeint, bei dem sich die gleiche Konsequenz, d.i. der gleiche Fehler, ergibt wie bei der Behauptung, gegen die er vorgebracht wurde. J 332b7 erklärt *ltag chod* (: *cod*) / *jāti* als "Scheinwiderlegung (*sun 'byin pa ltar snañ ba / dūṣaṇābhāsa*).

Nach der Nyāyatradition wären beide Argumente, sowohl das Candrakīrtis als auch das des Gegners, nicht zulässig: Die Untersuchung Candrakīrtis, ob die Ursache die Wirkung unter oder ohne Berührung hervorbringt, ist an sich schon ein falscher Einwand (*jāti*) (vgl. Anm.21); der Gegner wiederum anerkennt einerseits den eigenen Fehler (und damit die Meinung Candrakīrtis), wenn er Candrakīrti "den gleichen Fehler" oder "die gleiche Konsequenz" vorwirft, andererseits verwendet er dessen - von ihm als fehlerhaft bezeichnete - Argumentation, um diesen zu widerlegen und schließt daraus, daß sein Ansatz erwiesen ist. Nach Auffassung des Nyāya führt das zu einer ergebnislosen Debatte (vgl. RUBEN, 143ff).

- 36) vgl. NS Ib3 *sa pratipakṣasthāpanāhīno vitaṇḍā* - "Dieser [Redewettkampf (*jalpa*)], sofern er der Aufstellung einer Gegenbehauptung entbehrt, ist das Streiten."

(Übersetzung von RUBEN, 14);

NS IVb48,49 nennt jedoch auch einen positiven Zweck der *vitaṇḍā*. Diese Art des Wortstreites ist zulässig, wenn bei einer Diskussion unter Gesinnungsgenossen lediglich der eine vom anderen lernen will (v.48); oder

wenn die eigene Lehrmeinung gegen Angriffe Ungläubiger geschützt werden soll (v.49): *pratipakṣahīnam api vā prayojanārtham arthitve* - "Oder [,man suche] sogar [eine solche Debatte], ohne eine Gegenthese aufzustellen, nur zum Zweck des Zieles, wenn man [nach der Erlösung] verlangt."

tattvādhyavasāyasaṃrakṣaṇārthaṃ jalpavitaṇḍe bījaprarohasaṃrakṣaṇārthaṃ kaṭṭakaśākhāvaraṇavat - "Auch Redewettkampf und Streit [sind als Formen der Diskussion gegen Gegner erlaubt], wenn man die Wahrheit feststellen und schützen will, wie man, um das Wachsen der Saat zu schützen, [das Feld] mit Dornen und Zweigen umgibt." (Übersetzung von RUBEN, 128)

Die an der vorliegenden Stelle gegebene Definition der *vitaṇḍā* ist auch in einem Zitat des Nyāya-vārttikam faßbar: *apare tu bruvate - dūṣaṇamātraṃ vitaṇḍeti / dūṣaṇamātram iti mātraśabdaprayogāt vaitaṇḍikasya pakṣo 'pi nāstīti*.

37) vgl. Pras 173,6f ... *kuto 'smatpakṣe samaprasaṅgitā bhavitum arhati*

38) MAV VI,171ab (292,17ff)

39) vgl. MAV 291,7-9

40) vgl. die Parallele von Pras 152,16-153,9 (MAY, 115f)

41) Eine Übersetzung von v.173 findet sich auch bei WAYMAN, *Discerning the Real*, 289;

vgl. Pras 34,4f: Im Zuge der Auseinandersetzung mit Bhāvaviveka heißt es auf den Einwand, das Argument der Wesenlosigkeit könne auch auf dieses Argument selbst angewendet werden, und es ergäbe sich daher für beide Parteien derselbe Fehler: ... *svatantram anumānaṃ bruvatām ayaṃ doṣo jāyate na vayaṃ svatantram anumānaṃ prayuñjmahe parapratijñāniṣedhaphalatvād asmad anumānānām* -

"Dieser Fehler ergibt sich (nur) für diejenigen, die eine selbständige Schlußfolgerung formulieren; wir stellen keine selbständige Schlußfolgerung auf, da das Ergebnis unserer Schlußfolgerungen (lediglich) das Negieren der gegnerischen Behauptung ist." (Zur Übersetzung vgl. STCHERBATSKY, Nirvāṇa, 117)

vgl. dazu auch Bhāvavivekas Antwort auf den Vorwurf des Sāṃkhya, daß für beide Argumentationen derselbe Fehler zutrifft (PPr 33,18-34,6): *de lta ma yin te / skye ba bkag pa kho nas skye ba med pa dañ ldan pas dños po ñid bkag pa'i phyir dañ / dños po med par lta ba spañ bar 'dod pa yañ ston par mi byed pa'i phyir dños po dañ dños po med par lta ba'i mtha' gñis su ma lhuñ ba rnams dños po dañ dños po med par lta ba'i mtha' gñis su lhuñ ba rnams dañ mi 'dra bas skyon mtshuñs par thal bar ga la 'gyur / dños po dañ dños po med par ston pa'i rjes su dpag pa med pa kho na'i phyir de sgrub par mi 'dod pas kho bo cag gi 'dod pa kho na 'grub par 'gyur gyi / rañ gi phyogs sgrub pa ni ma yin no - "* (Darauf antworten wir:) So ist es nicht. Weil wir nämlich durch das Verneinen des Entstehens wegen seines Behaftetseins mit dem Nichtentstehen das Sein verneinen, und weil wir auch das Nichtsein nicht lehren, da wir auch diese Ansicht zu vermeiden wünschen, verfallen wir nicht in die beiden Extreme, an ein Sein oder an ein Nichtsein zu glauben. Wieso soll uns daher der gleiche Fehler treffen wie diejenigen, welche in diese beiden Extreme verfallen sind, daß sie an ein Sein oder Nichtsein glauben, da wir doch mit ihnen nicht übereinstimmen. Weil es also keine Schlußfolgerungen gibt, welche das Sein oder das Nichtsein beweisen, erweist sich unsere Ansicht als richtig, da wir beides nicht beweisen wollen. Eure eigene These ist dagegen nicht bewiesen."

(Übersetzung von KAJIYAMA, PPr, 108f)

- 42) MAV 294,17 *mi 'gyur te (P,D,N,S) : mi 'gyur*
- 43) MAV VI,172a (293,10)
- 44) vgl. Pras 154,3-5 *yady api ceyam prāptyaprāptyādicintā laukikavyavahārena avatarati (: -e nā-)* iti** nirupapattikatvena mṛṣārthatvād asya tathāpi tattvavicāre 'vatāryā mā bhūt paramārthato 'pi nirupapattikapakṣābhyupagama ity ...* - "Wenn auch die Überlegung der Berührung, Nichtberührung usw. dem weltlichen Sprachgebrauch nach angewendet wird, da ihm, indem er unsinnig ist, (nur) eine Scheinrealität zukommt, so darf (diese Überlegung) doch nicht bei der Untersuchung der Wirklichkeit angewendet werden: [Das würde bedeuten] die Annahme einer unsinnigen These auch im Sinne der absoluten Wirklichkeit." (Zur Übersetzung vgl. MAY, 117)
- * vgl. MAY, 117 Anm.298; die tibetische Übersetzung weist starke Abweichungen auf (vgl. Pras 154 Anm.2);
- ** die Funktion von *iti* an dieser Stelle ist mir unklar, es fehlt in Tib.
- 45) Übersetzung auch bei WAYMAN, *Discerning the Real*, 303
- 46) vgl. PV 260,24-261,2; 261,7-11 *śāriputra āha / kiṃ punar āyuṣman subhūte anutpannena dharmeṇa utpannā prāptiḥ prāpyate / atha utpannena dharmeṇa anutpannā prāptiḥ prāpyate / subhūtir āha/ nāham āyuṣman śāriputra utpannena dharmeṇa anutpannāṃ prāptiṃ prāpyamāṇām icchāmi nāpy anutpannena utpannāṃ prāptiṃ prāpyamāṇām / ... śāriputra āha / kiṃ punar āyuṣman subhūte nāsti prāptir nāsty abhisamayaḥ / subhūtir āha / asty āyuṣman śāriputra prāptir asty abhisamayo na punar dvayam / api tu khalu punar āyuṣman śāriputra lokavyavahāreṇa prāptiś cābhisamayaś ca prajñapyate lokavyavahāreṇa srotāpanno vā sakṛdāgāmī vā arhan vā pratyekabuddho vā bodhisattvo vā (buddho vā) prajñapyate na punaḥ paramārthena prāptir nābhisamayo ...*
- vgl. AS 30,7-14 (dazu WAYMAN, *Discerning the Real*,

- Anm.277); AAV 124,12-15; AAA 120,24-122,4; CONZE, Perfect Wisdom, 191
- 47) von Ursache und Wirkung; vgl. J 334a4 ... *thob par bya ba dañ thob par byed pa'i dños po gñis kyi tshul gyis ...*
- 48) Übersetzung auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 304
- 49) MAV 296,7 *rnam pa* (P,D,N,S,J) : *rnam par*
- 50) MAV 296,12 *śes śes* (D,K_P,K_D,S₁,J) : *śes śes*
- 51) MAV VI,172a (293,10)
- 52) Übersetzung von vv.174 und 175 + Bhāṣyam auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 304f
- 53) MAV 297,4 *nus pa* (P,D,N,S) : *nus ba*
- 54) MAV 297,7 *smra bas* (D,N,S,Ts) : *smra bar*
- 55) Übersetzung auch bei WAYMAN, Discerning the Real, 301
- 56) CŚ XVI,25 (zit. Pras 16,4f; SubhS 27,16f) *sad asat sadasac ceti yasya pakṣo na vidyate / upālabhaś cire- nāpi tasya vaktuṃ na śakyate;*
 Übersetzung von FRAUWALLNER, PhB, 245 (vgl. STCHERBATSKY, Nirvāṇa, 95; VAIDYA, 167);
 vgl. auch VVy v.29 (zit. Pras 16,7f) *yadi kācana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ / nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ* - "Wenn ich irgendeine Behauptung vertreten würde, dann würde sich daraus dieser Fehler für mich ergeben. Ich vertrete aber keine Behauptung. Daher trifft mich auch kein Fehler."
 (Übersetzung von FRAUWALLNER, PhB, 203; vgl. dazu BHATTACHARYA, Dialectical Method, 237; STCHERBATSKY, Nirvāṇa, 96)
- 57) MK IV,8 *vigrahe yaḥ pariḥāraṃ kṛte śūnyatayā vadet / sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate;* vgl. dazu

MAY, 93 und Anm.205,206; zur Erklärung s. Pras 127,5-14, worauf sich auch J 336a5ff stützt: Die gegnerische Aussage: "*vedanā* existiert, ebenso wird *rūpa* existieren" ist eine Zurückweisung des Madhyamaka-Satzes: "*rūpa* ist wesenlos". Der Satz des Gegners enthält aber auch bei *vedanā* die Annahme der Existenz, die beim zu Beweisenden (*sādhya*) *rūpa* gezeigt werden soll. Es handelt sich daher um *petitio principii* (*sādhyasama*); vgl. weiters MURTI, 154 Anm.1; BHATTACHARYA, *Sādhyasama*.

- 58) Die Diskussion ist von der Frage ausgegangen, ob die Ursache die Wirkung unter oder ohne Berührung hervorbringt (MAV 290,15ff). Darauf sind also die gleichen Argumente anzuwenden, die MAV 294,11ff für Widerlegung und zu Widerlegendes vorgebracht wurden.
- 59) Nach J 336b7 ein Svātantrika; nach Ts 231b6 Bhāvavivēka - ich konnte die Stelle jedoch nicht identifizieren.
- 60) MAV 297,20 *rgyu* (J) : *rgyu'i* [?]
- 61) *gsal par byed pa'i rgyu* ist wohl die gewöhnliche Entsprechung für (*abhi*)*vyañjako hetuḥ*, erhellende Ursache (d.i. etwa die Lampe als Ursache für die Dinge, die sie beleuchtet. - SphA II.319,18 *vyañjako dīpo ghaṭasya*; vgl. AK_L II.277 Anm.1; KUNST, Probleme, 49 Anm.2; RUBEN, 202), J 337a1 setzt es jedoch mit *śes par byed ba'i rgyu* (*jñāpako hetuḥ*, erkennenlassende Ursache) gleich. Als Beispiel dafür nennt SphA loc.cit. den Rauch als Ursache für ein Erkennen von Feuer (*jñāpako dhūmo 'gneḥ*).

Da es im vorliegenden Fall nicht um eine systematische Einteilung der Ursachen geht, sondern um eine ganz allgemeine Unterscheidung zwischen einer Ursache, die eine materielle Wirkung hervorbringt, und einer, deren Wirkung eine bestimmte Erkenntnis, eine Widerlegung oder ein Beweis, ist, übersetze ich (*abhi*)*vyañ-*

jako hetuḥ mit "erkennenlassende Ursache":

62) MAV 298,3 *skabs su* (D *skabs*) *med pa ñid do* (D,J,Ts) :
skabs su med do

63) d.h.: Der Gegner nimmt die Argumentation des Mādhyamika: "Bringt die Ursache die Wirkung unter Berührung oder ohne Berührung hervor?" ihrerseits als Ursache, und zwar als *abhivyañjaka* / *jñāpaka* - Ursache (vgl. Anm.61), da ihre Wirkung die Widerlegung der These von einer unabhängigen Existenz von Ursache und Wirkung ist. Daraus ergibt sich für den Gegner, daß auf diese Argumentation dieselbe Fragestellung anzuwenden ist (MAV 292,14ff).

Der Svātantrika vertritt nun die Auffassung, daß im Madhyamaka im Rahmen der praktischen Erfahrung die *utpādaka* - Ursache angenommen wird, nicht aber die *abhivyañjaka* - Ursache, und daß die oben genannte Argumentation also ausschließlich mit Bezug auf die *utpādaka* - Ursache formuliert ist. Der Einwand des Gegners, daß es sich dabei um einen falschen Einwand der gleichen Konsequenz handelt, wäre indessen nur richtig, wenn sie mit Bezug auf die *abhivyañjaka* - Ursache formuliert wäre.

Zum Verhältnis von *utpādako* (*karaṇo*) *hetuḥ* und *abhivyañjako hetuḥ* vgl. PPr 22,13-23,15 (KAJIYAMA, PPr, WZKS VII, 61); zu der vorliegenden Art der Argumentation VVi 124.

64) nach J 337b1

65) nach J 337b6; Ts 232a2: Bhāvaviveka

66) d.i. die Wesenlosigkeit (J 337b7)

67) J 337b8ff erklärt: "'Er formuliert eine Antwort, die einen falschen Einwand verwendet' (heißt): Bei welcher Antwort ein falscher Einwand (*jāti*) verwendet wird,

eine solche Antwort formuliert er zur Widerlegung. Weil, nachdem er den Fehler des unerwiesenen usw. (Grundes) zurückgewiesen hat, durch die Annahme des für beide (Sprecher) erwiesenen Grundes auch die These des Gegners erwiesen ist, verwendet er für diese Antwort einen falschen Einwand (*jāti*)."

An welche Art von *jāti* hier gedacht ist, ist jedoch fraglich.

- 68) MAV 298,10 *btab pa'i* (P,D,N?,J,Ts) : *btab ba'i*
- 69) MAV VI,173 (294,12ff) - vgl. J 338a7
- 70) Die folgende Argumentation richtet sich wieder gegen den Realisten. - vgl. J 338a8
- 71) MAV 298,13 *'gyur* (P,D,N,K₁,S) : *gyur*
- 72) nach J 338b3
- 73) d.i. die Ansicht, die einer Wesenhaftigkeit nicht zustimmt, bzw. die Ansicht, daß Widerlegung und zu Widerlegendes wirklich sind - vgl. J 338b6f
- 74) Ergänzung nach J 338b7
- 75) nach J 339a1f
- 76) MAV 293,17ff
- 77) d.i. die MAV 291,7ff besprochene Konsequenz: Ebenso wie eine Ursache, die ihre Wirkung ohne Berührung hervorbringt, auch alles andere hervorbringen müßte, so müßte auch das Auge alle Gegenstände sehen, wenn es ohne Berührung einen sieht. - vgl. J 339a4ff
- 78) MAV 299,9 *te por tshogs che ba* (P,D,N,J,Ts) : *te bor tshigs che ba, te por tshogs che ba* (S)
- 79) nach Ts 232b6
- 80) vgl. MAV 104 (MAV_L, Le Muséon 11, 301)

- 81) Der Nachweis der Wesenlosigkeit ist möglich, da die Beispiele dafür, Traum, Zaubertrug usw., sowohl vom Gegner als auch vom Mādhyamika anerkannt werden. Ein Nachweis der Wesenhaftigkeit hingegen ist immer un-schlüssig, da das Madhyamaka kein wie immer geartetes Beispiel dafür anerkennt.
- 82) nach J 340a5
- 83) MAv 300,4 *ci ste* (P,D,N,LVP,S) : *ci sti*
- 84) MAv 300,2 *sbed* (D) : *spad*
- 85) MAv 300,3 *sbus* (D,S,J,Ts,R) : *sbus*
- 86) Für den Ausdruck *ma kun nas* (MAv 300,4) als solchen konnte ich keine Belege finden. Er scheint aber mit der Wurzel *ma* (unten) zusammenzuhängen, die besonders in der Umgangssprache Verwendung findet, aber auch bei JÄSCHKE u.a. belegt ist, etwa in der Form *ma gi nas* (von unten).
- 87) MAv 300,4 *rgya* (P,D,N,S,J,Ts,R) : *rgyu*
- 88) MAv 300,3 *srad bus* (D,S,Ts,R) : *sras bus*
- 89) MAv 300,5 *'dra bas* (D,J) : *'dra ba*
- 90) vgl. PSV 13b6 *rañ dañ phyi gi mtshan ñid dag las gžan pa'i mtshan ñid gžal bar bya ba gžan ni med do -*
 "Außer dem speziellen und dem allgemeinen Merkmal gibt es kein anderes Merkmal zu erkennen."; vgl. HATTORI, 24, Anm. 1.14, Index
- 91) wörtlich: "restliche Widerlegung"; Gemeint ist jene Widerlegung der Wesenhaftigkeit der Dinge, die mittels der Argumentation: "Die Ursache kann die Wirkung weder unter Berührung noch ohne Berührung hervorbringen" vorgebracht wird. Nach dem Nachweis des *dharmanairātmyam* und des *pudgalanairātmyam* ist das die als letzte behandelte, die "restliche" Widerlegung. - vgl. J 341a3ff; Ts 233a4ff

- 92) vgl. J 341a4 *bdag las ma yiñ źes bya ba la sogs pa ci rigs par źes par byas nas so* - "Nachdem man 'nicht aus sich selbst (entstehen die Dinge)' usw. in angemessener Weise verstanden hat";
Diese letzte Widerlegung bringt also keine neuen Argumente für die Wesenlosigkeit. Die Diskussion: "Bringt die Ursache die Wirkung unter oder ohne Berührung hervor?" ist hier lediglich deshalb angefügt, um den Vorwurf zurückweisen zu können, bei der Argumentation des Madhyamaka handle es sich um *vitapñā*.
- 93) In der vorliegenden Form ist die Stelle unverständlich; Ergänzung nach J 341a4ff und MAV 300,18
- 94) MAV 292,14-294,11
- 95) MAV 300,12 *rgol ba pa* (P,N,K_P,K_D,S) : *rgol ba po*
- 96) Es ist nicht klar, welche Stelle hier gemeint ist; möglicherweise ist es MAV VI,118, wo davon die Rede ist, daß die Untersuchungen in der Madhyamakakārikā nicht um des Disputes willen angestellt sind, sondern mit Hinblick auf die Erkenntnis der Wirklichkeit zum Zwecke der Befreiung. Die Widerlegung gegnerischer Systeme ergibt sich dabei lediglich als notwendige Konsequenz.
- 97) nämlich durch die Erklärung der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*), MAV 80,8-233,13 - vgl. J 342a5
- 98) nämlich durch die Erklärung der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*), MAV 233,13-301,8 - vgl. J 342a5
- 99) MAV 300,17 *skyed par byed* (D) : *bskyed*
- 100) MAV 292,14ff (vgl. 290,15-17); J 342a7 verweist auf MAV 293,16f
- 101) nämlich MAV 293,16ff

102) nach Ts 233b3

103) vgl. VVy v.63ab *pratiṣedhayāmi nāhaṃ kiṃcit pratiṣe-*
dham asti na ca kiṃcit

104) nach Ts 233b4 (vgl. Anm.105)

105) MAV 301,5 *ma b'zag*(Ts) : *b'zag*;

Die Negation ist nur Ts 233b5 belegt. Nach der Definition von "bloßer Streiter" (*vaitaṇḍika*) als jemand, der die gegnerische These widerlegt, ohne eine eigene aufzustellen (vgl. MAV 294,7f), ist hier die Negation aber notwendig, da nur durch sie beide Bedingungen der Definition erfüllt sind.

Aber ebenso wie das Widerlegen der gegnerischen These erfolgt auch das Aufstellen der eigenen (d.i.: "alle Gegebenheiten sind leer") nicht der Wirklichkeit nach, sondern lediglich im Bereich des konventionellen Sprachgebrauches. - vgl. Ts 233b4f *dbu ma pa sus rañ gi phyogs tha sñad du ma b'zag ciñ / g'zan gyi phyogs bzlog pa don dam du 'dod pa gñis ka med pas* - "Welcher Mādhyamika nimmt der Wirklichkeit nach eine Widerlegung der gegnerischen These an, ohne in konventioneller Weise eine eigene These aufzustellen, da es doch (in Wirklichkeit) beides nicht gibt?"

Auch J 341b4f deutet darauf hin, daß die Negation ursprünglich im Text enthalten war: *'di ltar g'zan gyis khas blañs pa'i dños po bkag pa'i sgo nas rnam par rtog pa ldog pa tsam bsgrub par bya ba ñid du bstan pas rañ gi phyogs 'jugs pa dañ bral bar ji ltar 'gyur / de yañ rtog rnam dños po yod na 'byuñ ba ste* - "Nämlich: Wie könnten wir ohne das Aufstellen einer eigenen These sein, da wir durch die Verneinung der von den anderen angenommenen Realität nur den Ausschluß der Vorstellung als zu Beweisendes lehren? Auch das ergibt sich (nur), wenn die Vorstellungen real sind."

vgl. BHATTACHARYA, *Dialectical Method*, 238 Anm.3:
 "'All things are void' is not a "proposition". It only
 expresses the Inexpressible, with the help of the con-
 ventional truth ..."

106) nach Ts 233b5 (vgl. Anm.105)

107) s. MAV 294,7f

108) Zu dem Problem Madhyamaka und *vitaṇḍā* vgl. STCHERBATSKY,
Logic I.29 Anm.1 und 344 Anm.3; BHATTACHARYA, *Vaitaṇḍika*.

109) J 342b4 erklärt: "Weil ein von beiden (Disputanten ak-
 zeptierter Beschaffenheitsträger (*dharmīn*), Grund (*hetu*)
 und Beispiel (*dr̥ṣṭānta*) nicht erwiesen sind, ist das
 Aufstellen einer eigenen These nicht richtig."

110) d.i.: gemäß der Auffassung, daß es sich bei der Argu-
 mentation des Madhyamaka nicht um *vitaṇḍā* handelt

111) Eine Übersicht über die verschiedenen Listen der Leer-
 heiten gibt Traité 2028ff.

Bei der Interpretation der einzelnen Arten der
 Leerheit stütze ich mich im folgenden hauptsächlich auf
 ŚS 1407,10ff; PV 195,12ff; AdS Ni,135a8ff; Br 60a6ff;
 AAV 94,17ff (AAA I.95,5ff; OBERMILLER, *Analysis*, 126ff);
 Śuddh 124a4ff und Traité 2044ff. Genauere Stellenan-
 gaben mache ich jedoch gewöhnlich nur für ŚS und PV,
 nur bei besonders problematischen Stellen zitiere ich
 auch die anderen Texte.

112) MAV VI,8a (82,1)

113) MAV VI,119d (232,17)

114) MAV VI,120ab/ (233,16f); zit. Pras 340,8f *satkāyadr̥ṣṭi*
prabhavān (: *prabha[v]ān* - s. DE JONG, *Textcritical No-*
tes, 224) *aśeṣān kleśāṃś ca doṣāṃś ca ...*

115) MAV 301,16 *yan chad* (D,J) : *yan cad*

- 116) Diese Form der Allwissenheit kommt nur dem Buddha zu.
vgl. OBERMILLER, *Doctrine*, 62 und 72ff; OBERMILLER,
Analysis, 3f; *Traité* 1755
- 117) MAV 302,10 *rkyen ñid 'di pa tsam* (P,D,N,S,J,Ts) :
rkyen ñid 'di tsam
- 118) vgl. *Traité* 2060; zu den drei Befreiungen auch Anm.404,
405 und 407
- 119) MAV 302,12 *spyod* (D) : *dpyod*
- 120) Für Hörer (*śrāvaka*) und Pratyekabuddhas gibt es nur
die Betrachtung des Gegensatzes (*pratipakṣa*) zu den
moralischen Hemmnissen (*klesāvaraṇa*), d.i. die *puḍgala-*
nairātmya - Betrachtung, nicht aber die Betrachtung des
Gegensatzes zu den intellektuellen Hemmnissen (*jñeyāva-*
raṇa). - vgl. Ts 234a7ff
- 121) MAV 302,17 *rnam pa gñis po* (D) : *gñis po*
- 122) ŚS 1407,4-9; Die Aufzählung umfaßt zwar 18 Arten der
Leerheit - neben den 16, die auch in MAV genannt sind,
noch *abhāvaśūnyatā* und *svabhāvaśūnyatā*, die nach *an-*
upalambhaśūnyatā aufgezählt werden. In der anschließen-
den Erklärung werden jedoch nur mehr die 16 Arten be-
handelt.
punar aparaṃ subhūte bodhisattvasya [mahāsattvasya] mahā-
yānaṃ / yaḍ uta: adhyātmaśūnyatā, bahirdhāsūnyatā, adhyātma
bahirdhāsūnyatā, śūnyatāśūnyatā, paramārthaśūnyatā, saṃs-
kṛtaśūnyatā, asaṃskṛtaśūnyatā, atyantaśūnyatā, anavarāgra-
śūnyatā, anavakāraśūnyatā, prakṛtiśūnyatā, sarvadharmā-
śūnyatā, svalakṣaṇaśūnyatā, anupalambhaśūnyatā, [abhāva-
śūnyatā, svabhāvaśūnyatā] abhāvasvabhāvaśūnyatā;
PV 24,10-15 und 195,10f entspricht der Liste von MAV,
lediglich *asaṃskṛtaśūnyatā* fehlt in der Aufzählung,
sie ist aber in der Erklärung behandelt. In der Liste
Traité 2041 (Text C) heißt es irrtümlich, daß in PV

18 Arten der Leerheit aufgezählt und 16 erklärt sind und daß weiters die vier Arten der Leerheit (s. Anm.123) überhaupt nicht aufgezählt, wohl aber erklärt sind.

- 123) ŚS 1411,14-16 *punar aparaṃ subhūte bhāvo bhāvena śūnyaḥ / abhāvo 'bhāvena śūnyaḥ / svabhāvaḥ svabhāvena śūnyaḥ / parabhāvaḥ parabhāvena śūnyaḥ;*
vgl. PV 24,15-17 und 195,10f
- 124) MK XIII,7 *yady aśūnyaṃ bhavet kiṃcit syāc chūnyam api kiṃcana / na kiṃcid asty aśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati;*
zur Übersetzung vgl. SCHAYER, Ausgewählte Kapitel, 36
- 125) MK XXII,11 *śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate;*
zur Übersetzung vgl. DE JONG, Cinq chapitres, 80f
- 126) zur Beschreibung dieser Arte der Leerheit vgl. auch MK, Kapitel III
- 127) Im folgenden Abschnitt stehen die Bezeichnungen für die Sinnesorgane (*mig / cakṣu* usw.) für die entsprechenden Sinne. Die Organe selbst wären als Materie (vgl. AK I,9a) unter der Leerheit des Äußeren (*bahirdhāśūnyatā*) zu behandeln.
- 128) Jayānanda zitiert v.182a folgendermaßen: *ther zug gnas pa ñid dañ ni // mi 'jig ma yin ñid kyi phyir / zes bya ba gsuñs te* und führt weiter aus: *rnam 'gyur med pa dañ / 'jigs pa med pa'i rañ bzin la bltos nas de rnams la rañ bzin med pa yin te / 'di ltar gal te mig la sogs pa la rañ bzin yod par gyur na / de'i tshe rañ bzin la rnam 'gyur med pa dañ 'jig pa med pas de rnams rnam par 'gyur ba dañ / 'jig pa med par 'gyur ba las de yañ yod pa ma yin pa'i phyir de rnams rañ bzin med pa'o* (J 345b6-8) - "Er sagt: 'Wegen der Veränder-

lichkeit (*kūṭasthatā*) und Nicht-Unvergänglichkeit.'
 Bedingt durch (die Tatsache, daß) ein Eigenwesen unveränderlich und unvergänglich ist, sind diese (sechs Sinne) ohne Eigenwesen. (Das ist) so (zu erklären):
 Wenn Gesichtssinn usw. ein Eigenwesen hätten, wären sie (doch) ohne Eigenwesen, weil auch das (Verändern und Vergehen) nicht existiert, wenn die (sechs Sinne) - weil das Eigenwesen unveränderlich und unvergänglich ist - veränderlich und unvergänglich sind."

Dagegen wendet sich Ts 236a2f *de lta yin na 'jig pa med par 'gyur ba las 'jig pa yod pa'i phyir / zes bya dgos na de ni mdo las / 'jig pa ma yin pa ñid kyi phyir ro zes gsuñs pa dañ 'gal lo* - "Wenn das so ist, widerspricht das (Zitat von v.182ab), soferne man sagen müßte: 'wegen des Veränderlichseins (das sich ergibt) aus dem Unvergänglichsein', dem im Sūtram (mit den Worten) 'wegen der Unvergänglichkeit' Gesagtem."

- 129) Aus inhaltlichen und formalen Gründen zähle ich die Zeile *de ni nañ stoñ pa ñid du 'dod* (MAV 304,18) als v.182e und nicht wie LA VALLÉE POUSSIN als v.183a.
- 130) ŚS 1407,10-12; PV 195,12-14 *tatra katamādhyātma-śūnyatā / ādhyātmikā dharmā ucyante / cakṣuḥ śrotraṃ ghrāṇaṃ jihvā kāyo manaḥ / tatra cakṣuś cakṣuṣā śūnyam akūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya hetoḥ / prakṛtir asyaiṣā /*
- 131) MAV 304,19 *'gyur ba na* (D) : *'gyur ba*
- 132) MAV 305,1 *rna ba dañ sna dañ lce* (D, ŚS_{tib}, PV_{tib}) :
rna ba dañ [sna ba dañ] lce, rna ba dañ lce
 (P,N,S)
- 133) Bedingt durch die doppelte Bedeutung von *kūṭa*, "Spitze" und "Haufen", wird auch der Ausdruck *kūṭastha / ther zug tu gnas pa* in der Literatur in verschiedener Be-

deutung verwendet:

a) als "unveränderlich", "ewig"

vgl. DN I.14,1f u.a. *sassato attā ca loko ca vañjho kūṭaṭṭho esikaṭṭāyitṭhito, ...* - "Ewig ist mein Selbst und die Welt, neues nicht hervorbringend, unwandelbar wie ein Berg, feststehend ohne Wanken wie ein Pfeiler. ... " (Übersetzung von FRANKE, 22f; s. auch loc.cit. Anm.5);

DA I.105 erklärt *kūṭaṭṭha* als *pabbatakūṭaṇ viya ṭhita* - "feststehend wie eine Bergspitze" (s. PTSD s.v. *kūṭa*²); Śikṣ 261,17ff (Zitat von *Pitrputrasamāgamaḥ* ?) *sthitaṃ bhavet tatsvake bhāve kūṭasthanirvikāraṃ / na tasya vṛddhir na parihāṇiḥ / na kriyā na ca kāraṇam* - "Wenn es ein eigenes Wesen hätte, würde es feststehen, unveränderlich und unwandelbar; es würde nicht entstehen und nicht vergehen, wäre nicht tätig und hätte keine Ursache.";

Ratnacūḍaparipṛcchā (zit. Pras 63,3) ... *na kūṭasthatā nāhetukī na pratyayaviruddhā* ... - "... (es ist) nicht unveränderlich, nicht ohne Ursache, steht nicht in Widerspruch zu den Bedingungen, ..." (s. auch loc.cit. Anm.3);

Hastikakṣyasūtram (zit. Pras 388,3) *kūṭasthadharmāṇa siyā na nirvṛtī* - "für unveränderliche Gegebenheiten (DE JONG, Cinq Chapitres, 42: pour les dharma suprêmes) gäbe es keine Zerstörung";

s. auch DPPL: "akūṭastha, overtowering immobility, A XIX 355; not unmoved, P 195 sq., mi rtag, P 252; cf. H 724,10-11 [Gleichsetzung von *akūṭasthā* und *anityā*]" und "kūṭastha, immobile ground, Su VII 102b; over-towers all change, P 553, 556";

b) als "veränderlich", "kausalitätsgebunden"

vgl. AAV 95,1f (zit. J 346a4f) *tatra kūṭaḥ sāmāgrī / tasyāṃ bhāvasvabhāvānupalabdher akūṭasthaḥ* - "Dabei ist

kūṭaḥ ("Haufen") der Kausalkomplex. Da bei diesem das Eigenwesen des Seins nicht wahrgenommen wird, ist (das Sein) nicht kausalitätsgebunden (also ewig).";

AAA 381,18f *kūṭaḥ sāmāgrī. tatra tiṣṭhato hetupratya-yajanyo bhāvas tathoktaḥ.* - "*kūṭaḥ* ("Haufen") ist der Kausalkomplex. Das durch Ursachen und Bedingungen erzeugte Sein desjenigen, das sich darin befindet, wird so (nämlich *kūṭastha*) bezeichnet."

AS 171,10f *akūṭasthatām upādāya sarvadharmasvabhāva-vidarśanī bhagavan prajñāpāramitā* - "Die Prajñāpāramitā, Erhabener, zeigt das Wesen aller Gegebenheiten vermittels der Nichtewigkeit.";

DPPL "*akūṭasthatā*, it does not stray away from (lit. immobility)";

Candrakīrti selbst verwendet, ebenso wie Nāgārjuna, *kūṭastha* eindeutig in der ersten Bedeutung, also als "unveränderlich", "ewig".

vgl. MK XXIV,38 *ajātam aniruddhaṃ ca kūṭasthaṃ ca bha-viṣyati / vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitaṃ jagat* - "Ohne Entstehen und ohne Vergehen, unveränderlich wird die Welt sein, frei von den vielfältigen Zuständen, wenn (sie) ein Eigenwesen (hat).";

dazu Pras 514,1 *ajātāniruddhatvāj jagat kūṭasthaṃ syat* - "Die Welt wäre unveränderlich, weil (sie) nicht entsteht und nicht vergeht." (s. auch loc.cit. Anm.1); weiters auch Pras 386,2;

Auch bei Bhāvaviveka finden wir *kūṭastha* in derselben Bedeutung.

vgl. PPr 29,5-11 *graṅs can dag las gzan dag na re ... 'on te skye ba med pa kho na'o ze na ni ther zug tu gnas par smra bar khas blaṅs pa'i phyir phyogs sṅa ma la gnod do / ... de ni bzaṅ po ma yin te / ... ther zug tu gnas pa yaṅ ma yin te / dños po ma skyes pa'i tha sṅad du yaṅ yod pa ṅid du khas ma blaṅs pa'i phyir ro'*

"Andere Sāṃkhya sagen: ... Sagt ihr dagegen, daß es ein Entstehen überhaupt nicht gibt, dann erkennt ihr die Lehre von der ewigen Unveränderlichkeit an (*kūṭasthavādaḥ*) und geratet dadurch in Widerspruch zu eurer ersten Behauptung. (Darauf antworten wir:) Das ist unzutreffend, ... Die ewige Unveränderlichkeit wiederum berührt uns nicht, weil wir nichtentstandene Dinge auch vom Standpunkt der beschränkten Wahrheit nicht als vorhanden anerkennen." (Übersetzung von KAJIYAMA, PPr, WZKS VIII, 104);

Aus diesem Gebrauch von *kūṭastha* ergibt sich für v.182ab sinngemäß: "weil sie weder ewig noch vergänglich sind".

vgl. auch Śuddh 124a5f ... *gnas pa med ciñ 'jig pa med de / rtag pa dañ mi rtag pa med ces bya ba'i don to // de'i phyir des stoñ ba'o;*

Pa tshab, der Verfasser der vorliegenden Übersetzung des Madhyamakāvatāraḥ, schließt sich dagegen der Interpretation von Ārya Vimuktisena an, wenn er *ther zug tu gnas pa ma yin pa ñid (akūṭasthatā)* mit *rañ bzin mi 'dor ba (anirvyūhasvabhāva ?)* erklärt. - Daraus würde sich für v.182ab sinngemäß ergeben: "weil sie ewig und (somit) unvergänglich sind".

Für den folgenden Absatz (MAv 305,4-9) ist wohl die Übersetzung von Nag tsho (zu den beiden tibetischen Übersetzern des Madhyamakāvatāraḥ s. Einleitung, 10ff) vorzuziehen, die nicht nur *ther zug tu gnas pa ma yin pa ñid* im Sinne von Nāgārjuna und Candrakīrti interpretiert, sondern auch für *'jig pa ma yin pa ñid* eine verständlichere Erklärung bietet. Sie läßt sich aus den Zitaten bei bTsoñ kha pa (Ts 235b6-236a5) - ich lasse dabei die Tatsache unberücksichtigt, daß es sich möglicherweise nicht zur Gänze um wörtliche Zitate handelt - folgendermaßen rekonstruieren:

ther zug ni ñams pa med pa'i ño bo ñid la brjod la
 (236a3f) / *ther zug tu gnas pa'i rtag pa bkag pa na /*
mig sogs de yañ rañ dus su cuñ zad gnas nas / de'i 'og
tu ldog pa'i 'jig par bden nam sñam pa 'gog pa la 'jig
pa ma yin pa ñid kyi phyir / zes gsuñs so (236a4f) //
dños pa gañ žig rañ gi ño bo ñid kyis yod pa de ni ther
zug tu gnas pa'am / ñams par 'gyur ba žig tu 'gyur ro
 (235b6f) - "Unveränderlich ist ein Wesen zu nennen, das
 sich nicht verändert. Und soferne er ein unveränderli-
 ches Ewiges geleugnet hat, verneint er die Frage: 'Ist
 es wahr, daß auch Gesichtssinn usw., nachdem sie zu
 ihrer Zeit kurz bestanden haben, später im Gegensatz
 (dazu) (*de'i 'og tu ldog pa'i ?*) vergehen?' und sagt:
 'wegen der Unvergänglichkeit'. Jedes Ding, das dem Ei-
 genwesen nach seiend ist, ist (entweder) ein unverän-
 derliches oder ein veränderliches."

134) MAV 305,9 *ther zug pa* (D,Ts) : *ther zug*

135) MK XV,1, 2 *na saṃbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyaya-*
hetubhiḥ / hetupratyayasam̐bhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako
bhavet (1)

svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ kathaṃ /
akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca (2);

zur Übersetzung vgl. FRAUWALLNER, PhB, 182; SCHAYER,
 Ausgewählte Kapitel, 59 und 62

136) MAV 305,20 *mdzad* (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *mjad*

137) MAV 305,20 *slob dpon gyis* (D,J,Ts) : *slob dpan gyi,*
slob dpon gyi (P,N,LVP)

138) vgl. SN II.25,17ff ... *uppādā vā tathāgatānam anuppādā*
vā tathāgatānaṃ / t̥hitā va s̄a dhātu dhammaṭṭhitatā ...;
 Pras 40,1 *utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathā-*
gatānām sthitaivaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā;
 weiters DB 217 (G); MBT II, 241,1ff; MAV 306,18f (vgl.
 Anm.143 und 148); MAV 339,18ff (vgl. Anm.494); Pras loc.
 cit. Anm.1

139) vgl. MK XV,2/cd (s. Anm.135);

Pras 264,12ff *atha keyaṃ dharmāṇāṃ dharmatā dharmāṇāṃ svabhāvaḥ / ko 'yaṃ svabhāvaḥ prakṛtiḥ / ... paranirapekṣatvād akṛtrimatvāt svabhāva ity ucyate;*

weitere die Abschnitte über die Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtiśūnyatā*) (MAv 315,3-13) und über die Leerheit des Eigenen Seins (*svabhāvaśūnyatā*) (MAv 339,11-17)

140) vgl. MAv 340,6 (Anm.496)

141) MAv 306,12 *brgya* (P,D,N,S,Ts) : *brkya*

142) Übersetzung auch in WAYMAN, *Four Alternatives*, 14

143) vgl. RM 105b3-7 *rigs kyi bu [de ci'i phyir ze na /] don dam pa ni mi skye'o // mi 'gag go / mi 'jig go / mi len to / mi 'dor ro / yi ge dag gis smra bar bya ba ma yin no / yi ge rnams kyis mi brjod do / spros pas mi rtogs so // rigs kyi bu don dam par ni brjod du med pa ste bži pa'o // 'phags pa rnams kyi so so rañ gis rig pa'o // rigs kyi bu don dam pa ni de bžin gšegs pa rnams skyes kyañ ruñ ma skyes kyañ ruñ mi 'jigs pa ste / * rigs kyi bu de'i phyir byañ chub sems dpa' rnams skra dañ kha spu bregs te / gos ñur smrig gyon la yañ dag par dañ pas khyim nas khyim med par rab tu 'byuñ ño // rab tu byuñ nas kyañ chos 'di kho na thob par bya ba'i phyir mgo'i thod la me 'ab rab bžin du brtson 'grus brtsams śiñ gnas so // rigs kyi bu gal te don dam pa med du zin na tshañs par spyod ba don med par 'gyur ro // de bžin gšegs pa rnams 'byuñ ba yañ don med par 'gyur ro // gañ gi phyir don dam pa yod pas na de'i phyir byañ chub sems dpa' rnams don dam pa la mkhas zes bya'o;*

* vgl. Anm.148

144) MAv 306,13 *'gag pa* (D,N,LVP,S,J,Ts,RM) : *'gags pa*

145) MAv 306,15 *rab tu bsñad* (D,J,Ts) : *bsñad*

- 146) vgl. Einleitungsverse zur Madhyamakākārikā I,1,2ab
 (P 5224, 1b4ff) (zit. Pras 11,13-15, 548,2-4; 3,8-10,
 592,7-9 [vv. 1 und 2a]; Traité 326)
*anirodham anutpādam anucchedam asāśvataṃ / anekārtham
 anānārtham anāgamam anirgamaṃ //*
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ;
 dazu MAY, 256 Anm.919;
 MAV 135,5f; Pras 548,6 (zit. nach einem Pūrvaśaila-
 Werk - vgl. MAV 134,1; MAV_L, Le Muséon 11, 323 Anm.2;
 Pras 548 Anm.2) *avināśam anutpannaṃ dharmadhātusamaṃ
 jagat.*
- 147) vgl. Pras 493,10f *sa hi paramārtho ... śāntaḥ
 pratyātmavedya āryāṇāṃ ...*; BCAP 367,12f
- 148) MAV 306,19 *mi 'jigs pa ste (RM) : ste [?];*
 Ts 237b5 zitiert hier als bessere Version die Über-
 setzung von Nag tsho. Nach dieser wäre anstelle von
 MAV 306,18f "*rigs kyi bu de bzin gśegs pa rnam byuñ
 yañ ruñ ma byuñ yañ ruñ don dam pa ni ñams pa med pa
 yin pas ...* - Edler Jüngling, weil die höchste Wirk-
 lichkeit unvergänglich ist, mögen die Tathāgatas ent-
 standen oder nicht entstanden sein ..." zu setzen. Die-
 se Version würde nicht nur - worauf Ts 237b5f hinweist -
 inhaltlich mit der MAV 306,2f zitierten Sūtrenstelle
 (vgl. Anm.138) übereinstimmen, sondern auch mit RM
 105b5 (vgl. Anm.143).
 Die einfachere Lösung wäre jedoch eine Textkor-
 rektur anhand von RM.
- 149) MAV 307,3 *rnam par (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : rnam bar*
- 150) d.h.: Nach ihrer Erlösung verweilen sie im nichtfixier-
 ten Nirvāṇa (*apratiṣṭhitanirvāṇa*).
- 151) MAV 307,5 *spyod pa (P,D,N,S,J,Ts,RM) : dpyad pa*
- 152) MAV 307,9 *gañ zig (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : gañ nig*

- 153) MAv 307,15 *rten ciñ 'brel par* (P,D,N,LVP,S,Ts) : *rten ciñ 'bril par*
- 154) MAv 307,15 *gzuñ bar* (D,J,Ts) : *bzuñ bar*
- 155) MAv 307,18 *rañ bzin* (P,D,N,S,J,Ts) : *rañ bzid*
- 156) MAv 307,19 *spyod pa* (P,D,N,S,Ts) : *dpyod pa*
- 157) MAv 308,3 *la* (P,D,N,S,J,Ts) : *na*
- 158) MAv 308,6 *slob dpon gyis* (D,J) : *slob dpon gyi*
- 159) d.i. das nichtgemachte (*akṛtrima*) und von anderen unabhängige (*paranirapekṣa*) Eigenwesen (vgl. J 350a5), das insofern nicht gemacht ist, als es nicht aus einer Ursache entstehen kann (vgl. MK XV,1,2 - Anm.135)
- 160) MAv 308,8 *gñi ga la* (D) : *gñis la*
- 161) MAv 308,9 *me ... tsha ba* (D,J,Ts) : *med ... tshañ ba, me ... tshad pa* (LVP), *med ... tshad ba* (S)
- 162) das sind die Realisten (*bhāvavādin*, vgl. J 350a7), z.B. die Sarvāstivādin - vgl. AKBh 8,17-20 *svabhāvastu gathākramaṃ kharasnehoṣṇateraṇāḥ* // (AK I,12d) *kharah pṛthivīdhātuḥ / sneho 'bdhātuḥ / uṣṇatā tejodhātuḥ / iraṇā vāyudhātuḥ*
- 163) Ts 238b6f zitiert für MAv 308,14f als bessere Version die Übersetzung von Nag tsho: *de la 'di ltar mchog tu 'dzin pa ñid med pa'i phyir dañ / kun rdzobs tu don ji lta ba bzin du bsgrubs pa'i phyir ro* - "weil sie nicht derart (d.i. als seiend) beurteilt werden und weil der Gegenstand der beschränkten Wirklichkeit nach entsprechend erwiesen ist";

Interessant ist auch bTsoñ kha pas Verweis (Ts 239a1f) auf Dharmadhātustavaḥ v.22:

śūnyatāhāarakāḥ sūtrā ye kecid bhāṣitā jinaiḥ / sarvais taiḥ kleśavyāvṛttir naiva dhātuvināśanam - "Welche die

- Leerheit lehrenden Sūtren auch immer die Sieger verkündet haben, all diese vernichten die Laster, aber zerstören nicht das Element (der Gegebenheiten)."
(Zur Übersetzung vgl. RUEGG, Dharmadhātustava, 466; Text zit. nach loc.cit. Anm.82)
- 164) MAV 308,16 *chog* (D,N,S,J) : *mchog*
- 165) vgl. Pras 36,2; 75,12; 175,6 *alaṃ prasaṅgena prakṛtam eva vyākhyāsyāmaḥ*
- 166) vgl. RUEGG, Théorie, 300 Anm.2;
Diese gegenseitige Leerheit (*itaretaraśūnyatā*) wird jedoch im Laṅkāvatārasūtram ausdrücklich gelehrt:
LAS 75,10ff *itaretaraśūnyatā punar mahāmate katamā yaduta yad yatra nāsti tat tena śūnyam ity ucyate / ... tenocyata itaretaraśūnyateti* - "Mahāmati, was wiederum ist die gegenseitige Leerheit? Dasjenige, bei dem es irgendetwas nicht gibt, wird leer davon genannt. ... Daher heißt sie 'gegenseitige Leerheit'." (vgl. RUEGG, Traité, 127f)
- 167) Das ist die Erklärung des Begriffes *śūnya*, wie ihn die Sarvāstivādin geben; vgl. AKBh 400,9 *antaryāpārapuruṣa-rahitatvāc chūnyam*; 400,14 *ātmarahitatvāc chūnyam* (AK_L VII.32f). Es handelt sich dabei um die zweite und dritte Erklärung von *śūnya* als Aspekt der Wahrheit vom Leid (*duḥkhasatya*).
vgl. auch MN II.263,26f *saññaṃ idaṃ atthena vā attaniyena vā ti*.
- 168) MAV 308,20 *gzun̄ ba* (D,J,Ts) : *bzun̄ ba*
- 169) Das ist die Erklärung der Yogācārin: Die absolute Natur (*pariniṣpannasvabhāva*) wird als das Fehlen (*rahitatā / śūnyatā*) der Zweiheit von Subjekt (*grāhaka*) und Objekt (*grāhya*) erklärt. - vgl. Siddhi 528f;
vgl. weiters MVT I.46,20-23 *dvasya grāhyasya grāhakaśya*

ca ... tasya ca dvayābhāvasya yo bhāva etac chūnyatā-
yā lakṣaṇam.

- 170) MAV 309,5 *dañ* (P,D,N?,K_P,K_D,K₁,S,S₁,J,Ts,R) : *dad*
- 171) MAV 309,7 *rañ bzin med pa ñid* (D,K_P,K_D,K₁,S₁,Ts,R) :
ño bo med pa ñid
- 172) v.184 zit. SubhS 21,16f *rūpāder niḥsvabhāvatvaṃ ba-
hirdhāsūnyatā matā / ubhayor niḥsvabhāvatvaṃ bahira-
dhyātmaśūnyatā*
- 173) ŚS 1407,20-23; PV 195,17-19 *tatra katamā bahirdhā-
śūnyatā / bāhyā dharmā ucyante* (PV *ye bahirdhādharmaś
tad yathā*) *rūpa[śabdagandharasasparśa (PV -spraṣṭavya)-
dharmāḥ / tatra rūpaṃ rūpeṇa śūnyam akūṭasthāvināśitām
upādāya / [tat kasya hetoḥ] prakṛtir asyaiṣā*
- 174) MAV 309,10 *zes bya ba* (D,S,R,PV_{tib}) : *śes bya ba*
- 175) zu dem Terminus im Tib. vgl. Einleitung, 20 Anm.1
- 176) vgl. ŚS 1408,7-12 *tatra katamādhyātmabahirdhāsūnyatā /
ṣaḍādhyātmikāny āyatanāni ime ucyante ādhyātmikabāhya-
dharmāḥ / tatrādhyātmikā dharmā bāhyadharmaiḥ śūnyā
akūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya hetoḥ prakṛtir
asyaiṣā / ime bāhyā dharmāḥ ādhyātmikair dharmaiḥ
śūnyāḥ akūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya hetoḥ
prakṛtir asyaiṣā / iyam ucyate adhyātmabahirdhāsūnyatā;
PV 195,21-196,4 *tatra katamādhyātmabahirdhāsūnyatā /
ṣaḍādhyātmikāny āyatanāni ṣaḍbāhyāny āyatanāni / iyam
ucyate adhyātmabahirdhāsūnyatā / tatra katame ādhyā-
tmikā dharmā bahirdhādharmaḥ śūnyāś cakṣuḥśrotraghrāṇa-
jihvākāyamanāṃsi ādhyātmikāni rūpaśabdagandharasasparśa-
dharmaiḥ śūnyāny akūṭasthāvināśitām upādāya / tatra
katame bahirdhādharmaḥ ādhyātmikaiḥ dharmaiḥ śūnyāḥ /
rūpaśabdagandharasasparśadharmāś cakṣuḥśrotraghrāṇa-
jihvākāyamanobhiḥ śūnyāḥ akūṭasthāvināśitām upādāya /**

iyam ucyate adhyātmabahirdhāsūnyatā;

Die Prajñāpāramitā-Texte erklären diese Art der Leerheit also damit, daß die inneren Gegebenheiten leer bezüglich der äußeren sind und die äußeren leer bezüglich der inneren. Das ist aber genau jene "gegenseitige Leerheit" (*itaretaraśūnyatā*), die Candrakīrti oben (MAv 309,1) abgelehnt hat (vgl. Anm.166).

Offenbar liegt in den Prajñāpāramitā-Sūtren ein "vordogmatisches" Stadium der *śūnyatā*-Lehre vor, die erst im Madhyamaka (?) den gegebenen Ansätzen entsprechend konsequent ausgebaut wird (vgl. auch Traité 2044).

Das zwingt Candrakīrti offenbar zu einer Kürzung und Umdeutung des autorisierenden Zitates. Der hier vorliegende Text des Sūtram ist aber auch verstümmelt (vgl. Anm.177).

177) Der Anfangssatz ist unvollständig und entspricht auch nicht den Texten der ŚS und PV. Zu ergänzen ist wohl: "Die sechs äußeren Bereiche und die sechs inneren Bereiche (*āyatana*) (nennt man) ...".

178) MAv 310,5 *stoñ ñid* (P,D,N,K_P,K_D,K₁,LVP,S,S₁,J,Ts,R) :
stoñ ñi

179) ŚS 1408,12-15; PV 196,5f *tatra katamā śūnyatāsūnyatā / yā [sarva]dharmāṇāṃ śūnyatā tathā śūnyatayā śūnyā śūnyatā** [*akūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya hetoḥ prakṛtir asyaiṣā*] / *iyam ucyate śūnyatāsūnyatā.*

* fehlt in PV

180) vgl. RUEGG, *Théorie*, 328ff;

Inhaltlich entspricht dieser Aspekt der Leerheit der zweiten Erklärung der Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*) (MAv 340,5ff - vgl. Anm.499).

181) LSt v.21 (zit. BCAP 359,8f und 415,3f) *sarvasaṃkalpa-*

*hānāya śūnyatāmṛtadeśanā / yasya tasyām api grāhas
tvayāsāv avasāditaḥ;*

R 254,1 zitiert dazu Ghanavyūha 54b8f *stoñ pa ñid kyi
lta thos kyañ / la la'i lta ba ma žig na / gsor mi ruñ
ba'i lta can te / sman pas bor ba'i nad pa bžin -*

"Selbst wenn man die Lehre (*darśana*) von der Leerheit gehört hat, ist man mit einer unheilbaren Anschauung (*darśana*) versehen, wie ein Kranker, der vom Arzt verlassen ist, wenn (dabei) eine bestimmte Anschauung (nämlich die Anschauung von der Leerheit als Realität) nicht vernichtet ist."

vgl. auch MK XIII,8 (zit MAV 119,6ff) *śūnyatā sarva-
dṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ / yeśāṃ tu śūnyatā-
dṛṣṭis tañ asādhyān babhāṣire -* "Die Sieger haben die Leerheit als das Gegenmittel für alle Ansichten erklärt; die aber, die die Ansicht der Leerheit vertreten, die haben sie als unheilbar erklärt." (zur Übersetzung vgl. MAV_L, Le Muséon 10, 312; SCHAYER, Ausgewählte Kapitel, 37)

182) MAV 310,12 *kun rtog* (D,N,S,J,Ts,R,LSt) : *kun rtogs*

183) vgl. etwa HEILER, 22f

184) MAV 311,6 *bcu char* (D,K_D,S₁,R) : *bcu car*

185) d.h.: um das Festhalten an den Richtungen als groß zu beseitigen, soferne sie als Eigenwesen wirklich sind (*svabhāvasiddha*) - vgl. Ts 240a3; R 254,5

186) ŚS 1408,15; PV 196,7 *tatra katamā mahāsūnyatā / pūrvā
dik pūrvayā diśā śūnyā ...*

187) MAV 311,13 *'dzin pa de dag gi 'dzin pa* (P,D,N,S) :
'dzin pa

188) Nach Traité 2071f dient dieser Aspekt der Leerheit weiters dazu, die Fehler zu beseitigen, die sich bei der Betrachtung der Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*) er-

geben können, nämlich die Welt für begrenzt oder unbegrenzt zu halten.

189) vgl. etwa FRAUWALLNER, II,121

190) MAV 311,19 *mya ñan 'das dños* (P,D,N,K₁,LVP,S,J,Ts,R) :
myañ 'das dños po'i;

zur hier gemeinten Lehre der Sarvāstivādin vgl. AK I,6ab
+ AKBh; Traité 2073

191) vgl. MK XXV,5 (zit. R 255,2) *bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ
nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet / nāsaṃskṛto hi vidyate bhā-
vaḥ kvacana kaścana* - "Wenn das Nirvāṇa ein Sein wäre,
dann wäre das Nirvāṇa etwas Verursachtes (*saṃskṛtaḥ*).
Denn es gibt nirgends ein Sein, das nicht verursacht
ist." (Übersetzung von FRAUWALLNER, PhB, 196)

192) PV 196,9f; ŚS 1408,20-22 *tatra katamā paramārthaśūnya-
tā / paramārtha ucyate nirvāṇam* (ŚS *paramārthā ucyante
ye nirvānti*) / *tac ca nirvāṇaṃ* nirvāṇena śūnyam akūṭa-
sthāvināśitām upādāya / ...*

* fehlt in PV

193) MAV 312,7 *mya ñan las 'das pa* (P,D,N,S,J,Ts,R) : *mya
ñan las 'das*

194) MAV 312,12 *de yis* (D,N,K_D,LVP,S,J,Ts,R) : *di yi*

195) ŚS 1409,1-3; PV 196,11f *tatra katamā saṃskṛtaśūnya-
tā / saṃskṛtam ucyate kāmādhātuḥ rūpadhātuḥ ārūpa-
dhātuḥ / tatra kāmādhātuḥ kāmādhātunā śūnyaḥ / ...*

Traité 2078 gibt neben dieser mahāyanistischen
Interpretation auch eine Erklärung, die der alten ka-
nonischen Auffassung von Leerheit entspricht: Die ver-
ursachten Gegebenheiten sind leer, weil sie ohne "Ich"
(*ātman*) und "Mein" (*ātmīya*) sind, vergänglich und ver-
änderlich. - s. auch loc.cit. Anm.1; vgl. Anm.166 und
167

- 196) ŚS 1409,5-7; PV 196,14f *tatra katamāsaṃskṛtaśūnyatā / asaṃskṛtam ucyate yasya notpādo na nirodho na sthiter anyathātvam (PV na sthiter nānyathātvam) ... tac ca asaṃskṛtam asaṃskṛtena śūnyam ...*
- 197) MAV 313,3 *gañ la (D,N,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) : gañ las*
- 198) MAV 313,5 *de la 'dus ma byas ni 'dus ma byas kyis stoñ ste (D;ŚS_{tib},PV_{tib} de la de ni ...) : de la 'dus ma byas kyis stoñ ste*
- 199) vgl. ŚS 1409,9f; PV 196,17 *tatra katamātyantaśūnyatā / yasyānto nopalabhyate tat atyantam / atyantam* atyantena śūnyam ...*

* fehlt in PV

Auch Traité 2085f kennt die Interpretation von *antaḥ* als die beiden Extreme "Dauer" und "Vernichtung" nicht. Er bietet eine Erklärung von *atyantaśūnyatā* als "Absolue vacuité", die sich daraus ergibt, daß in den vorhergehenden Aspekten der Leerheit die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten in einer Weise beschrieben wurde, daß nichts übrig bleibt, das nicht leer wäre.

Jedoch findet sich die von Candrakīrti gebotene Erklärung auch bei Ārya Vimuktisena, AAV 95,21-24 (zit. AAA 95,25-28): *antasyāntena śūnyatvād atītāntatvenātyantaśūnyatayā / anto bhāgaḥ / tatrochedaśāśvātāntayor madhye na tad asti kiṃcid yena taylor bhāgavyavacchedanimittatvena svabhāvo vyavasthāpyet* - "Weil das Ende als Ende leer ist,* gibt es die Leerheit des Endlosen dadurch, daß (etwas) über das Ende hinausliegt. 'Ende' (bedeutet) Teil; dabei gibt es zwischen den Enden der Vernichtung und der Dauer überhaupt nichts, wodurch ein Eigenwesen (der beiden Enden) als Grund für eine Untersuchung dieser Teile festgelegt werden könnte." (vgl. auch OBERMILLER, Analysis, 133)

* diese Begründung nach AdS 136b3

Wenn man der Überlieferung von Bu ston und Tā-ranātha Glauben schenkt und Ārya Vimuktisena vor Candrakīrti ansetzt (zur Datierung s. RUEGG, Vimuktisena, 305ff), bedeutet das, daß hier eine ältere Madhyamaka-Umdeutung, möglicherweise auch eine "Madhyamaka-Version" des Sūtram, vorliegt, die von Ārya Vimuktisena übernommen wurde, sei es, daß er ein Vorläufer der Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka Schule war, wie tibetische Doxographen behaupten ('Jam dbyaṅs bźad pa, Guñ thañ dkon mchog - s. op.cit. 307 + Anm.18), sei es, daß er im Sinne von Maitreyanātha (vgl. FRAUWALLNER, PhB, 303) durch Übernahme von Begriffen und Anschauungen der Madhyamaka-Schule diese zu verdrängen suchte.

Nach Ts 240b5f wird diese Art der Leerheit gelehrt, um die "Mitte" als Realität abzulehnen; R 256,1 bezeichnet das Extremlose als mittleren Weg (*dbu ma'i lam*), wohl aber im weitesten Sinne des Wortes und nicht speziell auf die Madhyamaka-Schule bezogen.

Eine andere Tradition findet sich z.B. bei Ratnākaraśanti (Śuddh 124b2) und Jayānanda, wo *atyanta* als *saṃbhogakāyaḥ* bezeichnet wird: J 353a5f *gañ la rtag pa dañ chad pamed pa de ni mtha' las 'das pa ste / loṅs spyoñ rdzogs pa'i sku yin la / de skad cig ma brgyud pas gnas pa'i phyir rtag pa ma yin la / chad pa ma yin pa'i phyir chad pa'i mtha' las 'das pa'o* - "Was ohne (die Extreme) 'Dauer' und 'Vernichtung' ist, das ist das Endlose, d.h. der *saṃbhogakāyaḥ*; da er als augenblickliche Reihe (*kṣaṇikasamṭāna*) besteht, ist er nicht ewig, und da er nicht vergänglich ist, ist er ohne das Extrem 'Vernichtung'."

vgl. dazu MBT II, 197,1-7 *tathā hi dānāder upāyasya rūpakāyakṣetraparivārādimahābhogatāphalasaṃpatparigrahaḥ bhagavatām na nirvāṇe 'vasthānam / prajñayā ca sa-*

*kalaviparyāsaprahāṇān na saṃsāre 'vasthānaṃ viparyāsa-
mūlatvāt saṃsārasya / anayā ca prajñopāyasvarūpayā
pratipadā samāropāpavādāntavivarjanena madhyamā prati-
pad udbhāvitā - "So aber verweilen die Erhabenen nicht
im Nirvāṇa, da sie mittels Hingabe usw. die Frucht der
Methode (upāya, d.i. die ersten fünf pāramitā), die im
großen Genießen des rūpakāyaḥ (d.i. nirmāṇakāyaḥ +
saṃbhogakāyaḥ), (Buddha)feld, Gefolge usw. besteht,
vollkommen ergriffen haben; und da sie durch die Ein-
sicht (prajñā, die sechste pāramitā) alle falschen
Vorstellungen wohl aufgegeben haben, verweilen sie
nicht im saṃsāraḥ, da die falschen Vorstellungen Wurzel
des saṃsāraḥ sind. Durch den Weg, der in Methode und
Einsicht besteht, hält man sich an den mittleren Weg,
indem man die Extreme von Bejahung und Verneinung
aufgibt."*

200) MAV 313,14 *stoṅ ste (D) : stoṅ*

201) vgl. MK XI,1cd *saṃsāro 'navarāgro hi nāsyādir nāpi
paścimam - "denn der Kreislauf der Existenzen ist an-
fang- und endlos, er hat weder Beginn noch Abschluß";
dazu Pras 218,4f *uktaṃ hi bhagavatā anavarāgro hi
bhikṣavo jātijarāmarāṇasaṃsāra iti* (vgl. auch loc.cit.
Anm.3); sowie Pras 221,5-224,4*

202) d.i. der *saṃsāraḥ*, - vgl. Pras 424,13

203) Traité 2094ff nennt diese Art der Leerheit nur 'Leer-
heit des Anfanglosen' (*anāgraśūnyatā*, "vacuité des
dharma sans commencement").

204) PV 196,19-21 *tatra katamānavarāgraśūnyatā / yasya
naivāgraṃ nāvaram upalabhyate / tasya madhyābhāvaḥ /
yasya ca nādir na madhyaṃ nāvaram upalabhyate tasya
nāgatir na gatiḥ / ādimadhyāvasānāny api ādimadhyāva-
sānaiḥ śūnyāny akūṭasthāvināsitām upādāya;*

vgl. ŚS 1409,11-14 *tatra katamānavarāgraśūnyatā / yasyāvaram nopalabhyate / nāgram tasyāgatir nopalabhyate na gatiḥ / anavarāgram anavarāgreṇa śūnyam akūṭasthāvināśitām upādāya.*

205) MAV 314,3 *de la thog ma* (D, ŚS_{tib}, PV_{tib}) : *thog ma*

206) MAV 314,3 *stoñ pa ñid* (D, ŚS_{tib}, PV_{tib}) : *ñid*

207) MAV 314,12 *gtoñ pa* (K_P, K_D, LVP, S₁, Ts, R) : *stoñ pa*

208) MAV 314,13 *dor med* (K_P, K_D, LVP, S, Ts) : *'bor med, bor med* (K₁)

209) Traité 2105ff faßt diese Art der Leerheit als 'Leerheit des Verstreuten' auf (*avakāraśūnyatā*, "vacuité des dharma dispersés"); vgl. loc.cit. Anm.2

210) PV 196,22-197,1 *tatra katamānavakāraśūnyatā / ... / avakāraṃ nāma vi (: avi) kiraṇaṃ* choraṇaṃ utsargaḥ / anavakāro 'navakāreṇa śūnyo ...;*

vgl. ŚS 1409,15f *tatra katamānavakāraśūnyatā / yatra na kasyacid dharmasya choraṇaṃ asti anavakāro 'navakāreṇa śūnyo ...*

* *'thor ba* ist die gebräuchliche Entsprechung für *viki-ṛaṇa*, Ausstreuung (L.Ch.; DPPL); zu der Konjektur s. auch DPPL s.v.;

AAV 95,26; AAA 96,2 lesen *avakiraṇa*

Das Unveräußerliche (*anavakāra*) ist nach J 354a1f, Ts 241a2, Śuddh 124b3 das Mahāyāna; nach R 256,6 die Vollkommenheiten (*pāramitā*); nach Bṛ 67b5 das Nirvāṇa ohne Rest (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*) - vgl. OBERMILLER, Analysis, 134 Anm.4

211) d.i. die Hörer (*śrāvaka*) - vgl. J 354a4

212) R 257,3 erklärt: ... *ñan thos la sogs pa'i śes pa dañ mthoñ bas ma mdzad pa ...* - "... weil es nicht durch Wissen (*jñāna*) und Anschauung (*darśana*) von Hörern usw. gemacht ist ..."; vgl. den Abschnitt über die Leerheit

des Eigenen Seins (*svabhāvasūnyatā*), MAv 339,11ff (101 + Anm.491), sowie MAv 306,4ff (69f + Anm.139)

213) MAv 315,6 'dus byas (D,K_P,K_D,K₁,S₁,Ts,R) : 'dul byas

214) vgl. ŚS 1409,18f; PV 197,3f *tatra katamā prakṛti-
śūnyatā yā sarvadharmāṇāṃ prakṛtiḥ saṃskṛtānāṃ vāsaṃ-
skṛtānāṃ vā sā* na śrāvakaiḥ kṛtā na pratyekabuddhaiḥ
na bodhisattvair ...*

* fehlt in PV

215) Diese Termini kommen im Sūtram nicht vor; vgl. Anm.214

216) Gemeint sind hier das sechste und siebente Glied des *pratītyasamutpāda*: Aufgrund der Berührung der sechs Sinnesorgane mit ihren Objekten entsteht Empfindung.

217) Zur Begründung für die vier verschiedenen Klassifizierungen der Gegebenheiten vgl. J 354b2-5.

218) ŚS 1409,22, 1410,1,7f; PV 197,6,8 *tatra katamā sarva-
dharmaśūnyatā / sarvadharmā ucyante / ... saṃskṛtā
dharmā asaṃskṛtā dharmāḥ / ...*

219) MAv 316,6 *mig gi 'dus te reg pa nas yid kyi 'dus te
reg pa zes bya ba'i bar ro (D) : mig gi 'dus te reg
(S rig) pa ses (P,N,S zes) bya ba'i bar ro*

220) vgl. ŚS 1410,1-9; PV 197,6-9 *rūpaṃ vedanā saṃjñā saṃ-
skārā vijñānaṃ / cakṣuḥ śrotro ghrāṇaṃ jihvā kāyo manaḥ /
rūpaṃ śabdo gandho rasaḥ sparśo dharmāḥ / cakṣurvijñā-
naṃ śrotravijñānaṃ ghrāṇavijñānaṃ jihvāvijñānaṃ kāya-
vijñānaṃ manovijñānaṃ / cakṣuḥsaṃsparśaḥ śrotrasaṃ-
sparśo ghrāṇasaṃsparśo jihvāsaṃsparśaḥ kāyasaṃsparśo
manaḥsaṃsparśaḥ / cakṣuḥsaṃsparśajā vedanā śrotrasaṃ-
sparśajā vedanā ghrāṇasaṃsparśajā vedanā jihvāsaṃsparśa-
ajā vedanā manaḥsaṃsparśajā vedanā * / [rūpiṇo dharmāḥ /
arūpiṇo dharmāḥ / saṃskṛtā dharmā asaṃskṛtā dharmāḥ /
ime ucyante sarvadharmāḥ /] **sarvadharmāḥ sarva-
dharmaḥ śūnyāḥ** ...*

* PV *cakṣuḥsaṃsparśpratyayavedanā ... manaḥsaṃsparśapratyatyavedanā*

** - ** PV *tatra dharmā dharmaiḥ śūnyāḥ*

221) Im folgenden werden die Charakteristika der Gegebenheiten besprochen. Diese lassen sich nach Ts 241b7-244a7 gemäß ihrer Stellung innerhalb des Heilsweges in drei Gruppen einteilen:

- a) Gegebenheiten der Grundlage (*gʻzi, āśraya / ādhāra*) (vv.202-204) sind die Gruppen (*skandha*), die Bereiche (*āyatana*) und das Abhängige Entstehen (*pratītya-samutpāda*),
- b) Gegebenheiten des Weges (*lam, mārga*) (vv.205-209) sind die Vollkommenheiten (*pāramitā*), die Versenkungsstufen (*dhyāna*), die Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*), die Sammlungen (*samāpatti*), die zur Erleuchtung verhelfenden Gegebenheiten (*bodhipākṣikadharmā*), die Tore zur Befreiung (*vimokṣamukha*) und die Befreiungen (*vimokṣa*),
- c) Gegebenheiten der Frucht (*'bras bu, phala*) (vv.210-214) sind die Kräfte (*bala*), die Überzeugungen (*vaiśāradya*), die analytischen Wissen (*pratisamvid*), die Großen Unermeßlichkeiten (*mahāpramāṇa*), die Besonderen Buddha-Eigenschaften (*āveṇikabuddhadharma*) und das Wissen des Wissens um alle Erscheinungsformen (*sarvākārajñatājñānam*);

Zu den Charakteristika der Gegebenheiten vgl. auch AK_L II.222ff.

222) MAV 316,19 *phuñ po* (P,D,N,K_P,K_D,K₁,S,J,R,ŚS_{tib}) :
phuñ po'i

223) Dieser Abschnitt folgt ŚS. Soweit mir bekannt, sprechen die anderen Prajñāpāramitā-Texte in diesem Zusammenhang nicht davon, daß den Gruppen das Charakteristikum des Leides zukommt und den Elementen (*dhātu*) jenes einer Giftschlange;

vgl. ŚS 1410,11-13 *rūpalakṣaṇaṃ rūpam anupalambhanāma-
lakṣaṇā vedanā / udgrahaṇalakṣaṇā saṃjñā / abhijñāsaṃ-
skāralakṣaṇāḥ saṃskārāḥ / vijñānalakṣaṇaṃ vijñānaṃ /
duḥkhalakṣaṇāḥ skandhāḥ / āśīviṣalakṣaṇā dhatavaḥ;*

zu vv.202,203ab vgl. auch PV 197,10f *rūpaṇalakṣaṇaṃ
rūpam / anubhāvalakṣaṇā vedanā / udgrahaṇalakṣaṇā saṃ-
jñā / abhisamskāralakṣaṇāḥ saṃskārāḥ / vijānanalakṣaṇaṃ
vijñānaṃ;*

Pras 343,9 *rūpaṇānubhavanimittodgrahaṇābhisamskaraṇa-
viṣayaprativijñaptīlakṣaṇāḥ pañca skandhāḥ;*

zu vv.202ab,203ab Pras 60,5f, loc.cit. Anm.5;

zu v.202a Pras 456,9, Ak_L I,24f;

zu v.202b Pras 554,7-10, AK I,14c/;

zu v.202c AK I,14/cd, AK_L I,28 Anm.1;

zu v.202d AK I,15ab/, AK_L I,28f;

zu v.203ab AK I,16a;

zu v.203c AK I,8

- 224) vgl. ŚS 1410,13f *āya (: āpa)dvāralakṣaṇāny āyatanāni;*
AK I,20ab; AKBh 13,16;

Gemeint sind in diesem Fall nur die sechs inneren
Bereiche (*adhyātmāyatana*), d.h. die Sinnesfakultäten.
vgl. Pras 552,9f *duḥkhotpattyāyatvād āyadvārabhāvena**
*darśaṇaśravaṇaḥrāṇarasasparśamanākhyam ṣaḍāyatanaṃ
nāmarūpahetukam upajāyate* - "Verursacht durch Name und
Form entstehen die sechs Bereiche, nämlich Sehen, Hören,
Schmecken, Berühren und Denken, als Ankunftsstore, da
(durch sie) das entstehende Leid ankommt."; dazu MAY
260 + Anm.938

* Text nach DE JONG, Textcritical Notes, 248; vgl. auch
Pras 552 Anm.9

- 225) ŚS 1410,14 *sāmagrīlakṣaṇaḥ pratītyasamutpādaḥ*

- 226) MAV 317,9 'du 'phrod kyis (D,J,Ts) : 'du 'phrod kyi

- 227) nach Ts 242a6

228) zu den Vollkommenheiten vgl. etwa Traité 650ff, 1960ff

229) Die von Candrakīrti größtenteils wörtlich zitierte Śatasāhasrikā-Stelle nennt hier (ŚS 1410,15) *anudvāha* (Zölibat) als Charakteristikum der Vollkommenheit der Sittlichkeit. Aus folgenden Gründen möchte ich jedoch eine Verbesserung zu *anuddāha* vorschlagen:

Sexuelle Enthaltsamkeit ist lediglich ein Aspekt der Sittlichkeit und wohl nicht als allgemeines Charakteristikum geeignet. Śiks 187,7 hingegen erklärt in einem Zitat aus dem Sāgaramati-Sūtram *śīlapāramitā* als die Fähigkeit, Schmerzen zu ertragen: ... *vedanābhiś ca na saṃhriyate* ... - "... und an den Schmerzen geht man nicht zugrunde ..." (Übersetzung von EIMER, Skizzen, 111); Traité 1961 nennt sie "la racine des félicités (*sukhamūla*)" und Traité 2125 nennt als ihr Charakteristikum "l'absence de repentir (*akaukr̥tya*)".

In dieselbe Richtung deutet auch der tibetische Ausdruck *gduñ med*, da *gduñ ba* als Übersetzung von *tap-* oder *dah-* (brennen, peinigen) belegt ist (vgl. L.Ch.; MVy 3103, 6536; Pras 269,10, 377,8, 557,10; BCA IX,167a, VII,10a, VIII,7c; u.a.).

Das Charakteristikum der *śīlapāramitā* ist somit das Fehlen der Peinigung durch die Befleckungen (*kleśa*) - vgl. J 355b5 ... *ñan 'gror gduñ ba med pas so*; R 259,1f *ñon moñs pas gduñ med pa* ...; Ts 242a7 ... *ñon moñs kyi gduñ ba las de med ba'i bsil ba thob pa'o*.

230) Die Lesart von ŚS 1410,16, *anavamadya* (nicht berauscht), ergibt hier keinen Sinn. ŚS_{tib} 325b4 nennt als Charakteristikum der Vollkommenheit der Energie *thub pa med pa*, was als Übersetzung von *anavamṛdya* (unzerreibbar, unzerstörbar) belegt ist (L.Ch.; DPPL). Für diese Lesart würde auch die Definition von Traité 946, *kāyikacaita-sikāśraṃsanatā* (körperliche und geistige Unnachgiebig-

keit), sprechen.

kha na ma tho ba med pa hingegen ist die Übersetzung von *niravadya* oder *anavadya* (untadelig) (Mvy 799, 7238).

- 231) vgl. ŚS 1410,14-16 *parityāgalakṣaṇā dānapāramitāḥ / anudvāhalakṣaṇā* śīlapāramitā / akopanālakṣaṇā kṣāntipāramitāḥ / anavamadyalakṣaṇā** vīryapāramitā*
* s. Anm.229; ** s. Anm.230
- 232) vgl. BCA VII,2a *kiṃ vīryaṃ kuśalotsāhaḥ ...*;
Traité 2125 "l'effort (*abhyutsāha*)"
- 233) ŚS 1410,16f *saṃgrahanlakṣaṇā dhyānapāramitā*
- 234) ŚS 1410,17 *asaṅgalakṣaṇā prajñāpāramitā*; vgl. MSA XVI, 30-35, wo stereotyp von allen Vollkommenheiten ausgesagt wird, daß sie auf siebenfache Weise nicht verhaftet sind (*na saktam*).
- 235) vgl. dazu etwa ŚS 1443,13-1444,3; AK_L VIII,127ff; AVin 562; FRAUWALLNER, I.167f
- 236) vgl. dazu etwa ŚS 1444,3-16; Traité 1239ff; AK_L VIII, 196ff; MSAṃ II.52*; FRAUWALLNER, I.175; HEILER, 27f; SCHLINGLOFF, II.92ff; MAV 55,14-56,1 (MAV_L, Le Muséon 8, 301 + Anm.4)
- 237) vgl. dazu etwa ŚS 1444,17-1445,17; Traité 1274ff; AK_L VIII,133ff; FRAUWALLNER, I.175f; HEILER, 27f; LINDQUIST, 85ff
- 238) MAV 318,8 *mi 'khrugs* (D,K_P,K₁,LVP,S₁,J,Ts,R) : *mi 'khrug*
- 239) ŚS 1410,17f *akopanālakṣaṇāni catvāri dhyānāni catvāry apramāṇāni catasra ārūpyasamāpattayaḥ*
- 240) vgl. dazu etwa ŚS 1427ff; PV 203ff; Traité 1119ff; MAV 64ff (MAV_L, Le Muséon 8, 308ff)
- 241) ŚS 1410,19 *nairyānikalakṣaṇāḥ saptatṛiṃśadbodhipakṣādharmāḥ*

- 242) vgl. Pras 148,5 *yadi nairyāniko bhavati tasya nairyāṇi-
katā*
- 243) MAV 53ff (MAV_L, Le Muséon 8, 300ff)
- 244) vgl. ŚS 1410,19f *viviktalakṣaṇaṃ śūnyatāvimokṣamukhaṃ*
- 245) zu den drei Toren zur Befreiung vgl. AK_L VIII,187 +
Anm.2
- 246) MAV 319,16 209 (LVP) : 219
- 247) vgl. ŚS 1410,20f *śāntalakṣaṇam ānimittavimokṣamukhaṃ /
duḥkhāmohalakṣaṇam apraṇihitavimokṣamukhaṃ;*
ŚS_{tib}, Śa 325b6 nennt als Charakteristikum der Unbegehrtheit als Tor zur Befreiung (*apraṇihitavimokṣamukha*)
'Entfernen des Leides' (*duḥkhāpaha, sdug bsñal sel ba*):
- 248) MAV 319,7f *mtshan ma ma dmigs pa'i sgo nas (D,Ts,R) :*
mtshan ma [ma] dmigs pa'i sgo nas, mtshan ma dmigs pa'i
sgo nas (P,N,S)
- 249) Im Rahmen der beschränkten Wirklichkeit bestehen die verursachenden Daseinsfaktoren (*saṃskāra*) wesentlich aus Leid, und zwar im Sinne des dreifachen Leides. Diese Leidhaftigkeit beruht aber auf Verblendung, denn der absoluten Wirklichkeit nach - man erkennt sie mittels Einsicht - sind die verursachenden Daseinsfaktoren wesenlos (vgl. J 356b1f).
- Leid und Fehlen von Verblendung sind also insofern Charakteristikum der Unbegehrtheit, als beide Motiv dafür sind, die Daseinsfaktoren nicht zu begehren.
- Zu den drei Arten des Leides vgl. SCHMITHAUSEN, Dreifache Leidhaftigkeit.
- 250) vgl. dazu etwa AK_L VIII,203ff; Traité 1281ff; J 356b4-358b2; FRAUWALLNER, I.177; Begriffsreihen I,92ff; Begriffsreihen II,193ff; MSaṃ II.52*; SphA VIII.1175,14ff; MVy 1510-1518; DN II.70,28-71,17

- 251) ŚS 1410,21 *vimocanālakṣaṇā vimokṣāḥ*
- 252) MAV 319,18 *gzugs med par (P,N,LVP,S) : gzugs med bar*
- 253) weil die Wahrnehmung des Schönen nur auf der vierten Versenkungsstufe geübt wird - vgl. Traité 1290; AK VIII,32d
- 254) Nach der Pāli-Tradition besteht die dritte Befreiung in der Hinwendung auf das Schöne: *subhan' t' eva adhimutto hoti (DN II.71,1 u.a.)*; die Sanskrit-Tradition spricht größtenteils vom Sich-Vergegenwärtigen des Schönen als Befreiung: *śubhaṃ vimokṣaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharaty ayaṃ tṛtīyo vimokṣaḥ (MVy 1513; Traité 1282; Begriffsreihen II, 193; Begriffsreihen I, 93; SphA VIII.1175,16f)*.
 ŚS 1445,6 hingegen spricht von der Hinwendung auf die Leerheit (*śūnyatāyādhimukto*); hierbei dürfte es sich aber um einen Überlieferungsfehler handeln - vgl. ŚS_{tib}, Sa 11a5 *bsaṅ bar mos pa (śubhādhimukta)*.
 Zum Vergleich mit der vierten Versenkungsstufe vgl. AKBh 455,11,13 *śubho vimokṣaś ca turdhyāne / ... so 'py alobhasvabhāvo natva śubhāsvabhāvaḥ / śubhākāratvāt*.
- 255) MAV 54,20-55,13 (MAV_L, Le Muséon 8, 301 + Anm.3)
- 256) vgl. AKBh 456,1f *saṃjñāveditavaimukhyāt sarvasaṃskṛtād vā* - "weil sie sich abwenden von Bewußtsein und Empfindung oder von allem Verursachten" (dazu AK_L VIII,207 + Anm.3); Traité 1290
- 257) vgl. ŚS 1445,3-16 *tatra katame 'ṣṭau vimokṣāḥ / rūpa-rūpāṇi paśyaty ayaṃ prathamo vimokṣaḥ / adhyātmam arūpasaṃjñī (: adhyātma rūpasaṃjñī)* bahirdhārūpāṇi paśyaty ayaṃ dvitīyo vimokṣaḥ / śūnyatāyā adhimukto** bhavaty ayaṃ tṛtīyo vimokṣaḥ / sa sarvaśo rūpasaṃjñānām samatikramāt pratighasaṃjñānām astaṅgamān nā (: -āt*

vā)***nātvasaṃjñānām amanasikārād anantam ākāśam ity
 ākāśānantyāyatanam upasampadya viharati / ayaṃ caturtho
 vimokṣaḥ / sa sarvaśa ākāśānantyāyatanasamatikramād
 anantaṃ vijñānam iti vijñānānantyāyatanam upasampadya
 viharati / ayaṃ pañcama vimokṣaḥ / sa sarvaśo vijñānā-
 nantyāyatanasamatikramān nāsti kiñcid ity akiñcanyāya-
 tanam upasampadya viharati / ayaṃ ṣaṣṭho vimokṣaḥ / sa
 sarvaśa ākiñcanyāyatanasamatikramān naivasamjñānāsaṃ-
 jñāyatanam upasampadya viharati / ayaṃ saptamo vimokṣaḥ /
 sa sarvaśo naivasamjñānāsaṃjñāyatanasamatikramāt saṃ-
 jñāvedita(: -vedayita)nirodham upasampadya viharati /
 ayam aṣṭamo vimokṣaḥ.

* vgl. MVy 1512; Traité 1282; ŚS_{tib}, Sa 11a4f nañ gzugs
 med pa'i 'du śes dañ ldan pas ...;
 derselbe Überlieferungsfehler findet sich auch in D:
 nañ gzugs su 'du śes pas ...

** vgl. Anm.254; *** vgl. MVy 1514; Traité 1282

258) vgl. AKBh 456,2 samāpattyāvaraṇavimokṣaṇād vimokṣa
 ity apare; dazu AK_L VIII,207 + Anm.4 und 5

259) MAV 320,12 210 (LVP) : 211

260) vgl. dazu etwa MVy 119-129; ŚS 1446,16-1448,5; PV 210,
 11-13; Traité 1505ff; AKBh 411,12-413,17 (AK_L VII,67ff);
 WALDSCHMIDT, Daśabala; MSaṃ II. 59*

261) vgl. ŚS 1410,21f suniścita(: sunicita)lakṣaṇāni balāni;
 die Verbesserung stützt sich auf MAV 320,6 gtan la
 'bebs pa und ŚS_{tib}, Śa 325b6 śin tu rtogs pa - vgl. MVy
 6464

262) MAV XII,19ff (369ff)

263) MAV 320,8 rig par bya ste P,D,N,S) : rig par bya ba ste

264) vgl. AKBh 412,19 yasmād asya sarvatra jñeye jñānam-
 avyāhataṃ vartate tasmād balam; Traité 1527

265) vgl. ŚS 1410,22 supraṭiṣṭhitalakṣaṇāni vaiśāradyaṇi;
 Die Bezeichnung der vaiśāradyaṇi als "beschützend"

- (*skyob pa, trāṇa*) ist mir an anderer Stelle nicht bekannt.
- 266) MAV 320,13 *ña yañ dag par* (D;ŚS_{tib},PV_{tib} *bdag gis yañ dag par*) : *yañ dag par*
- 267) MAV 320,13 *rdzogs par* (P,D,N,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *rjogs par*
- 268) MAV 320,25 *rdzogs par* (P,D,N,LVP,S,J) : *rdzogs bar*;
sañs ma rgyas so (D,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *sañs rgyas so* - derselbe Überlieferungsfehler findet sich auch PV 211,2: *abhisambuddhā* anstatt von *anabhisambuddhā*
- 269) MAV 320,14 *kye ma* (P,D,N,LVP,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *kyi ma*
- 270) MAV 320,18 *kye ma* (D,N,LVP,S,J) : *skye ma*
- 271) MAV 320,19 *'di rnam*s (N,LVP,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *'di, de rnam*s (D)
- 272) Die dem "usw." entsprechenden Satzteile sind in runden Klammern eingefügt.
- 273) MAV 321,2 *med do* (D) : *med de*
- 274) MAV 321,2 *mi 'gyur ba* <*zes bya ba*> : *mi 'gyur ba*
- 275) Der Genitiv (*lam 'phags pa'i* ..., MAV 321,3) und der Plural (*de dag la*, MAV 321,5) sind problematisch. Sie sind zwar in den tibetischen Übersetzungen der Prajñāpāramitā-Sūtren belegt (ŚS_{tib}, Sa 14a2; PV_{tib}, Ņi 248a6), doch vernachlässige ich sie in der Übersetzung, da die gut belegte Sanskrit-Formel in keinem der verglichenen Texte (s. Anm.276) einen Anhaltspunkt für sie bietet, obwohl die Texte untereinander verschiedene Abweichungen aufweisen.
- 276) vgl. die Textkonstituierung von LAMOTTE, *Traité* 1568:
 1. *Samyaksambuddhasya vata me pratijānataḥ, ime dharmā anabhisambuddhā iti, atra vata me śramaṇo vā brāhmaṇo vā devo vā Māro vā Brahmā vā kaścid vā punar loke saha*

dharmeṇa codayed iti, nimittam etan na samanupaśyāmi. idam atra nimittam asamanupaśyan kṣemaprāpto 'bhaya-prāpto vaiśāradyaprāpto viharāmi, udāram ārṣabhaṃ (var. ārṣaṃ) sthānaṃ pratiḥjānāmi parṣadi samyak siṃhanādaṃ nadāmi brāhmaṇ cakraṃ pravartayāmy apravartitaṃ (var. apravartaniyaṃ) śramaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā Māreṇa vā Brahmaṇā vā kenacid vā punar loke saha dharmeṇa.

2. *Kṣiṇāsravasya vata me pratiḥjānataḥ, ime āsravā aparikṣiṇā iti, atra vata me ... na samanupaśyāmi. idam atra nimittam ... saha dharmeṇa.*

3. *Ye khalu punar ime mayā āntarāyikā dharmā ākhyātās tān pratiṣevamāṇasya nālam antarāyāyeti, atra me ... na samanupaśyāmi. idam atra nimittam ... saha dharmeṇa.*

4. *Yā mayā pratipaḍ (var. yo vā punar mayā śrāvakānāṃ mārga) ākhyātā āryā nairyāṇikī niriyati tatkarasya samyagduḥkhakṣayāya [duḥkhasyāntariyāyai] sa na niriyāsyatīty atra me ... na samanupaśyāmi. idam atra nimittam ... saha dharmeṇa.;*

weilers ŚS 1448,7-1449,16; PV 211,1-3; AVin 578f; AVinS 271-274; SphA 1090,23-1091,18 (zit. nach Ekottarasūtram - vgl. AK_L VII, 74 Anm.7);

für weitere Stellenverweise s. Traité 1567, 1569; AVinS 271 Anm.1; MSaṃ II, 59*

277) MAV 321,9 so so (P,D,N,K₁,LVP,S,J,Ts,R) : so sor;
zu den analytischen Wissen vgl. etwa MVy 197-200; ŚS 1449,18-21; PV 211,15f; J 359b6; R 262,6; Ts 243b2f; Traité 1614ff; AKBh 418,8-420,4 (AK_L VII, 90ff); AVinS 275-278; MSaṃ II, 53*f

278) vgl. ŚS 1410,22f *anācchedyalakṣaṇāḥ pratisamvidāḥ*

279) MAV 321,11 so so (P,D,N,S) : so so[r];
rig pa rnam (D) : *rig pa*

280) MAV 348,12-349,9

- 281) vgl. ŚS 1411,1 *hitopasaṃhāralakṣaṇā mahāmaitrī*
- 282) vgl. ŚS 1411,2 *trāṇalakṣaṇā mahākaruṇā*
- 283) MAV 321,20 *mtshan ñid (P,D,N,S,J) : mtshañ ñid*
- 284) vgl. ŚS 1411,2 *prāmodyalakṣaṇā mahāmuditā*
- 285) vgl. ŚS 1411,2f *asaṃkīrṇalakṣaṇā mahopekṣā*
- 286) vgl. ŚS 1411,3 *asaṃhāryalakṣaṇā aṣṭādaśāveṇikā
buddhadharmāḥ*
- 287) zu der folgenden Liste vgl. MVy 136-153; ŚS 1449,22-1450,15; PV 211,17-212,6; MSABh (187),20-(188),2; SphA VII.1083,10-16 (AK_L VII, 66 Anm.4); Traité 1625ff; RGV 93f; MV I.160,8ff; AVin 579f; MSaṃ II, 61*;

Das vorliegende Zitat entspricht der Liste von MVy; PV gibt lediglich die Eigenschaften 4 und 5 in umgekehrter Reihenfolge. Die übrigen Texte weisen neben den angegebenen Varianten (s. Anm.290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299) kleinere oder größere (vor allem MV und SphA) Abweichungen in der Reihenfolge auf. RGV nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als die 18 Eigenschaften in nur drei Versen dargestellt und z.T. in weiteren zwei Versen erläutert sind, wodurch die Darstellung oft zusammenfassend und kürzend ausfällt. Auf Abweichungen dieser Art gehe ich im folgenden nicht ein.

Nach R 264,5ff sind die 18 Besonderen Buddha-Eigenschaften in vier Gruppen einzuteilen:

1. Verhalten (*spyod pa, cāra*) umfaßt die Eigenschaften 1-6,
2. Erkennen (*rtogs pa, adhigama*) umfaßt die Eigenschaften 7-12,
3. Tat (*phrin las, karma*) umfaßt die Eigenschaften 13-15,
4. Wissen (*ye śes, jñāna*) umfaßt die Eigenschaften 16-18.

Dieselbe Einteilung findet sich auch MSABh (187), 18f, nur ist dort die Gruppe "Wissen" vor der Gruppe "Tat" genannt.

- 288) MAV 322,14 *sañs rgyas pa* P,D,N,LVP,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) :
sañs rgyus pa
- 289) vgl. Pras 366,1f = 539,3f; BCAP 419,7f (zit. nach Ārya-tathāgataguhyāśtram - vgl. Pras 366 Anm.1) *yām ca śāntamate rātriṃ tathāgato 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisambuddho yām ca rātrim anupādāya* (Pras 366,1 upādāya) *parinirvāsyati ...*
- 290) MV I.160,13f *nāsti khalitam*
- 291) PV 211,20 *nāsti cavitam*; ŚS 1450,5 *nāsti caritam*
- 292) SphA VII.1083,11 *nāsti dravatā* (*dravatā*, Unbeständigkeit [?], ist dabei als *kriḍābhiprāyatā*, Verspieltheit, erklärt - loc.cit. 17); vgl. AK_L VII, 66 Anm.4; ŚS 1450,6 *nāsti muṣitasmṛtirnā*; MSABh (187),21 *nāsti muṣitā smṛtiḥ*
- 293) SphA VII.1083,11f *nāsty avyākṛtaṃ manaḥ*
- 294) d.h. er ist sich der Nicht-Pluralität bewußt
- 295) fehlt in RGV, AVin, Traité
- 296) SphA VII.1083,16 *nāsti vimuktijñānadarśanahāṇiḥ*; ŚS 1450,9f; RGV 93,7; AVin 579; Traité 1629 fügen *nāsti vimuktijñānadarśana(pari)hāṇiḥ* nach *nāsti vimukti(pari)hāṇiḥ* ein. Während es in RGV, AVin und Traité für das ausgefallene *nāsti samādhi(pari)hāṇiḥ* (s. Anm.295) in die Liste aufgenommen ist, ergeben sich in ŚS 19 (!) Besondere Buddha-Eigenschaften.
- 297) SphA VII.1083,13f nennt für die drei Arten der Werke nur *jñānānuparivartti*; RGV nennt nur *jñānapurvaṃgama*.
- 298) Bezüglich dieses Terminus ist die Überlieferung unein-

heitlich: *jñānadarśanam* (ŚS 1450,13f; MVy 151-153; MV I.160,9f; SphA VII.1083,12f; AVin 579f); *jñānaṃ darśanam* (ŚS 1450,12; PV 212,4; Traité 1627); *jñānam* (MSABh (187),25; RGV 93,8);

Traité 1657 begründet die Notwendigkeit, *jñānam* und *darśanam* zu nennen, aus den drei Arten der Einsicht (*prajñā*). Die erste umfaßt nur *jñānam*, die zweite nur *darśanam*, die dritte umfaßt beides. Nach dieser Erklärung ergibt sich die Übersetzung "savoir et vision". Meine Übersetzung "Wissensanschauung" hingegen stützt sich auf J 362a2 und Ts 244a2f, wo *ye śes gzig pa* als *ye śes kyi gzig pa* wiedergegeben wird. Beide Varianten stellen wohl ein Synonym für *prajñā* dar (vgl. AK_L VIII, 193 Anm.2).

- 299) SphA VII.1083,12f *nāsty atīteṣu pratihatam jñānadarśanam nāsty anāgateṣu pratihatam jñānadarśanam nāsti pratyutpanneṣu pratihatam jñānadarśanam*;
 MV I.160,8ff *atīte aṃśe tathāgatasya apratihataṃ jñānadarśanaṃ / anāgate aṃśe apratihataṃ jñānadarśanaṃ / pratyutpanne aṃśe apratihataṃ jñānadarśanaṃ*;
 RGV 93,8 *trayadhvajñānamanāvṛtam*;
 PV 212,4ff *atīte 'dhvany apratihataṃ asaṅgaṃ* <ṃ> *jñānaṃ darśanaṃ ca / anāgate ... / pratyutpanne ... pravartate*;
 ŚS 1450,12ff *atīte 'dhvany apratikṛtam asaṅgaṃ jñānaṃ darśanaṃ pravartate / anāgate 'dhvany apratihataṃ asaṃjñānadarśanaṃ pravartate / pratyutpanne 'dhvany apratihataṃ asaṃjñānadarśanaṃ pravartate*.
- 300) Bei der geläufigen Übersetzung *śak-*, fähig sein, für *thub pa* ist der Ausdruck *thub par mi nus pa* nicht zu erklären. Im Samantabhadracaryāpranidhānarājasūtram ist *thub* jedoch auch für *dhṛṣ-*, angreifen, belegt (vgl. L.Ch.)

301) Dieses Sūtram ist einer der autoritativen Texte der Tathāgatagarbha-Tradition. Im tibetischen Kanon (P 814) ist es als Tathāgatamahākaruṇānirdeśaḥ (De b'zin g'segs pa'i sñiñ rje chen po ñes par bstan ba) überliefert. RUEGG spricht von einer Inklusion des Dharaṇī-śvararājaparipṛcchā-Sūtram im Tathāgatamahākaruṇānirdeśa-Sūtram. Nach Bu ston, Chos 'byuñ, 929,7 scheint es jedoch klar zu sein, daß es sich um zwei Namen für denselben Text handelt. - vgl. RUEGG, Théorie, 35 Anm.3 + Index; RUEGG, Traité, 7 Anm.4 + Index; OBERMILLER, Sublime Science, 91 Anm.2, 115ff, 115 Anm.4; auf die chinesischen Übersetzungen verweist TAKASAKI, 146 Anm.32.

Das vorliegende Zitat (MAv 324,11-337,2) folgt mit Auslassungen TMN 166a1-176a6. Genauere Angaben gebe ich zu den jeweiligen Abschnitten, wobei ich allerdings geringfügige Auslassungen, wie etwa die von sich wiederholenden Satzteilen, nicht berücksichtige. Auch auf v.l. im TMN gehe ich nur ein, wenn sie inhaltlich von Bedeutung sind, bzw. wenn sie zur Stützung einer Lesart des Madhyamakāvātāraḥ herangezogen werden können.

302) MAv 323,14 *bcom ldan 'das rnam* (P,D,N,S,TMN) : *bcom ldan 'das*

303) Bei der Übersetzung der beiden Termini folge ich J 362 a7f, wo *ālokita* als "nach allen Richtungen schauend" (*phyogs kun tu gzigs pa*) erklärt ist, *vilokita* als "auf Einzelheiten schauend" (*khyad par du gzigs pa*) und "in eine Richtung schauend" (*phyogs gcig tu gzigs pa*).

In der Pāli-Tradition scheinen die beiden Begriffe in umgekehrter Bedeutung gebraucht zu sein - vgl. CPD s.v. *ālokita*: *ālokita* - "looking at or forwards", *vilokita* - "looking around".

304) *chos gos sbyar ma* = *chos gos snam* (: *rnam*) *sbyar* (TMN)

- 305) *thañ ba* steht hier wohl für *mthañ gos*;
antarvāsa fehlt in der Aufzählung der kanonischen Überlieferung;
 vgl. DN I.70,27ff ... *ālokite vilokite ... sammiñjite pasārite ... saṃghāṭi-patta-cīvara-dhāraṇe ...*;
 Vin I.39,29ff; MV I.301,6; MV III.60,6; LV 191,17, 240,3; ŚS 1429,1ff
- 306) vgl. Vin I.39,29ff ... *nivāsetva pattacīvaraṃ ādāya ... ālokiteṇa vilokiteṇa sammiñjiteṇa pasāriteṇa ... iriyāpathasampanno*; Vin I.39,34f; Vin II.146,9f;
 Die vier Betragensweisen sind nach J 362b3:
 Liegen (*gzims pa*), Sitzen (*bzugs pa*), Aufstehen (*bžeṅs pa*) und Schreiten (*sku 'chag pa*). TMN 166a3 nennt zusätzlich zu den genannten vier noch Fortgehen (*bzud pa*) und Ankommen (*byon pa*).
- 307) vgl. MV I.308,13f ... *bhūmiṃ asaṃsprṣānto ... pada-cakrāṇi prādurbhavanti sahasrārāṇi ...*
- 308) Die Funktion von *gañ* am Anfang dieses Satzes (MAv 324,1 *de la gañ ...*) ist mir nicht verständlich.
- 309) MAv 324,5 *kyi* (D, TMN) : *kyis*
- 310) MAv 324,5 *sor bzi* (D, TMN) : *so sor bzi*
- 311) vgl. MV I.168,18 *cailaṃ vātāni vāyitvā vikopenti na dehakaṃ*
- 312) vgl. MV II.301,5f ... *yena obhāseṇa ... / sarve nairayikā satvā sukhitā abhūṣi / sarve tiryagyonigatāḥ sukhitā abhūṣi*
- 313) MAv 324,7 *de'i phyir* (P, D, N, S, TMN) : *de phyir*
- 314) MAv 324,9 *'khrul pa* (P, D, N, S, TMN) : *'khrup pa*
- 315) vgl. DN I.4,30, 64,11; DN III.135,5 ... *kāla-vādī bhūta-vādī attha-vādī ...*; MV I.173,14f

316) vgl. MV I.315,12

317) vgl. MV I.314,13

318) vgl. DN I.4,26f, 64,8f ... *bahujana-kantā bahujana-manāpa tathā-rūpiṃ vācam bhāsītā ti*

319) MVy 6919 und 7556 gibt *zlos pa* als Entsprechung von *vīpsā*;

J 363a1 bringt als *Pratīka mi bzlog ba'i tshig* - "nicht zurückzuweisende (?) (*avinivartanīya*) Worte, erklärt aber: *sñar gsuñ ba yañ mi gsuñ gas* (?) *so* (363a2) - "Er sagt nicht wiederum, was er früher gesagt hat." Diese Erklärung würde für ein *Pratīka mi bzlos pa'i tshig* sprechen.

MV I.314,13 bringt in Verbindung mit dem Attribut *tarpanīyā* das nach SENART (MV I.605) fragwürdige *nirvamaṇī*, das nach BHSD die Bedeutung von "free from contempt or ill-will" hätte. JONES bezieht es nach SENART (loc.cit.) zu Pāli *vaṃha* und übersetzt es als "... is not blustering ..." (JONES I.263 + Anm.4).

320) d.h.: Die Rede des Tathāgata ist sowohl inhaltlich als auch der äußeren Form (d.i. den Lauten oder Buchstaben) nach wohlgefällig.

vgl. DN I.62,29ff *so dhammaṃ ... sātthaṃ savyañjanaṃ ... pakāseti* (dazu die Übersetzung von FRANKE, 65:

"Er predigt die Lehre ... voll Bedeutung und Sorgfalt in der äußeren Form" und loc.cit. Anm.8 und 9);

DN III.127,16f ... *atthena atthaṃ vyañjanena vyañjanaṃ saṃgāyitabbaṃ ...*;

Nach J 363a2 besteht der Schmuck der Worte des Tathāgata in der respektvollen Ausdrucksweise: *gus pa'i tshig 'brus brgyan pa'i tshig dañ ldan pa'o* - "Seine Worte sind mit respektvollen Lauten/Buchstaben (*abhivadanavyañjana*) geschmückt."

321) Seinem früher abgelegtem Bodhisattvagelübde zufolge

- wirkt er zum Heil der Wesen. - vgl. J 363a6
- 322) s. Anm.298
- 323) Das Dharaṇīśvararājaparipṛcchā-Sūtram nennt 32 Taten des Tathāgata, von denen jene, die mit den Besonderen Buddha-Eigenschaften in Zusammenhang stehen, die Taten 15-32 ausmachen. - vgl. J 363b1ff
- 324) TMN 166a1-166b5
- 325) MAV 325,7 *ca co* (P,D,N,S,TMN) : *co ca*
- 326) *ravitam* impliziert als a) *ravitam* (*ca co*) und b) *anuravitam* (*rjes su ca co*). J 363b4f erklärt diese beiden Begriffe als stimmliche Schwankungen, die durch Begierde bzw. Haß bedingt sind, worunter man wohl stimmliche Schwankungen/Makel in der Form von "Jauchzen" bzw. "Grollen" oder Ähnliches zu verstehen hat.
- 327) MAV 325,12 *thams cad* (P,D,N,S,J,TMN) : *thams can*
- 328) MAV 325,14 *'gyur bar* (D) : *'gyur ba*
- 329) vgl. MAV 289,1f; Anm.7
- 330) D.i. jene Versenkung, die darin besteht, daß man, in ihr verweilend, sich vorsichtig davor hütet, daß durch andere (bei ihnen selbst) Laster entstehen.
vgl. J 364a2f; AK_L VII, 86 Anm.1; MSaṃ 53*
- 331) zu *upādāna* und *grantha* s. MVy 2144 und 2145;
Bei der Übersetzung von *grantha* folge ich BHSD "... context indicates fig. (religious) application."
- 332) TMN 166b6-167a3
- 333) MAV 326,5 *rmoṅs par 'gyur* (P,D,N,S,TMN) : *rmoṅs par 'byuñ*
- 334) Nach J 364a8 ist darunter *gaganagañjasamādhiḥ* usw. (*nam mkha' mdzod la sogs pa'i tiñ ñe 'dzin rnam*) zu verstehen. Diese Versenkung ist DhSaṃ 136 in einer Liste

- von vier Versenkungen genannt, fehlt aber in den anderen Aufzählungen. - vgl. MVy 506-623; PV 142,8-144,4, 198,11-203,20 (CONZE, Perfect Wisdom, 132ff); SP 424,2-9; für weitere Referenzen s. MSaṃ II, 43*f
- 335) Nach J 364a8f sind das die vier Versenkungsstufen (*dhyāna*), die vier Sphärenstufen (*samāpatti*) (vgl. FRAUWALLNER, I.175f) und die Unterdrückungsversenkung (*nirodhasamāpatti*. - vgl. Begriffsreihen Ia, 22f; MVy 1492-1502 gibt eine Liste von elf Sammlungen (*samāpatti*)
- 336) Nach J 364b1f ist unter "geistigem Verhalten" Begierde usw. zu verstehen, unter "Handlungen" die daraus resultierenden Tätigkeiten.
- 337) s. Anm.278
- 338) s. Anm.298
- 339) *rjed pa* heißt in der Grundbedeutung zwar "vergessen", *brjed par 'gyur ba* ist jedoch auch für *muhyati* belegt (KPv 3).
- 340) TMN 167a5-167b1
- 341) MAV 326,19 *med do* (D, TMN) : *med de*
- 342) TMN 167b4 ... *'chag gam / bžeṅs sam / bžugs sam / gzims sam / bšos gsol lam / gsuñ ṅam / cañ mi gsuñ yañ ruñ ste / ...*
vgl. DN I.70,31f
- 343) MAV 326,20 ... *bžag pa / tiñ ṅe 'dzin ...* (TMN) :
... *bžag pa'i tiñ ṅe 'dzin ...*
- 344) Es ist hier wohl keine bestimmte Versenkung gemeint; J 364b5 spricht auch von "tiefen Versenkungen" (*tiñ ṅe 'dzin zab mo rnam*s).
- 345) J 364b6 erklärt "hemmnisfrei" (*sgrib pa med pa, anāvaraṇa*) als "unbefleckt" (*zag pa med pa, anāsrava*). -

- vgl. AK_L VI, 221; MSaṃ II. 43*f;
 weiters Śikṣ 236,8 (Zitat des Akṣayamati-Sūtram) *anā-
 varaṇaṃ nāma mahākaruṇāsamādhiṃ samāpadyate*
- 346) MAV 327,3 *sems can gyi ris na* (D,TMN) : *sems can gyi
 rigs na*
- 347) Ergänzung nach TMN 167b6 ... *tiñ ñe 'dzin las mi g.yeñ
 par bya ba'i phyir ...*
- 348) TMN 167b3-7
- 349) Die Ergänzung stützt sich auf Jayānandas Erklärung von
*tha dad pa'i 'du śes: 'khor ba dañ mya ñan las 'das pa
 dag tha dad pa'i 'du śes* (J 365a1).
- 350) MAV 327,16 *med do* (P,D,N,S,TMN) : *med de*
- 351) d.h. bezüglich der Sūtren der Śrāvakas usw. (J 365a4)
- 352) vgl. Traité 1634 "... le Buddha n'avait pas d'affec-
 tion (*anunaya*) pour les adeptes de sa doctrine comme
 Śāriputra, le bodhisattva Maitreya, etc.; il n'avait
 pas non plus d'aversion (*pratigha*) pour les gens de
 vues fausses comme Devadatta, ou les six maîtres héré-
 tiques, Pūraṇa, etc.";
 K Pv 25 *śīlavadduṣṣī ... yatayā maitratā / ... prati-
 pattivipratipattisthitānā satvānām anutsargaḥ ekāṃ-
 śavacanaṭā*
- 353) vgl. K Pv 16 *nairātmakṣāntyā samatāpratiṣṭhito ...*
- 354) Im TMN fehlt dieser Abschnitt; auf die 18. Tathāgata-
 Tat, die der vierten Besonderen Buddha-Eigenschaft ent-
 spricht (167b3-168b1) folgt die 20.
- 355) Ihm kommt also nur die *pratisaṃkhyāyopekṣā* zu (DE JONG,
 Cinq Chapitres, 26: "l'équanimité acquise sans la con-
 naissance discriminative"). - vgl. Pras 369,4ff *yathaiva
 hy upekṣāsāmānye [']pratisaṃkhyā[ya]pratisaṃkhyāyopekṣa-
 kayor iva pṛthagjanārhatōr jātyandhacakṣuṣmatoś ca vi-*

ṣamaprapāta pradeśaviniścitasāmānye 'pi yathāsti sa mahān viśeṣas tathā ...*

* DE JONG, Textcritical Notes: *pradeśaviniścitisāmye*

- 356) Zu den drei (*saṃskāra-*, *vedanā-*, *apramāṇa-upekṣā*) bzw. zehn Arten von *upekṣā* s. AK_L II, 159 Anm.2; Traité 1640ff legt bei der Besprechung von *nāsti apratisaṃkhyāyopekṣā* das Hauptgewicht auf *vedanā-upekṣā*.
- 357) TMN 168b2 nennt anstelle der Formulierung mit *de bzin du* vor "Betrachtung der Einsicht" (*śes rab bsgoms pa*) noch "Betrachtung des Körpers, des Geistes und der Sittlichkeit" (*lus bsgoms pa / sems bsgoms pa / tshul khrims bsgoms pa*).
- 358) MAV 328,12 *lhuñ ba* (TMN) : *ltuñ ba*
- 359) TMN 168b3f *de bzin gśegs pa'i btañ sñoms ni ye śes dañ ldan pa yin gyi // gti mug dañ ldan pa ma yin no // de bzin gśegs pa'i btañ sñoms ni 'jig rten las 'das pa yin gyi / 'jig rten par lhuñ ba ma yin no* - "Der Gleichmut des Tathāgata ist wissend, aber nicht mit Verblendung (*moha*) behaftet; der Gleichmut des Tathāgata ist überweltlich, aber nicht in die Welt eingegangen."
- 360) TMN 168b4-7 *de bzin gśegs pa'i btañ sñoms ni 'phags pa ñes par 'gyur ba yin gyi / 'phags pa ma yin pa ñes par mi 'byuñ ba ma yin no // de bzin gśegs pa'i btañ sñoms ni chos kyi 'khor lo chor ba ste / sems can la sñiñ rje chen po dañ bral ba ma yin no // de bzin gśegs pa'i btañ sñoms de ni rañ gi tshul gyis sgrub pa ste / gñen po'i rjes su soñ ba ma yin / mtho bar sems pa ma yin / dma' bar sems pa ma yin te / gnas pa mi g.yo bar gyur ba / dmigs pa dañ bral ba / rtog pa dañ sel ba las śin du 'das pa / dus la lta ba / dus las ma yol ba / mi g.yo ba / mi sems pa / mi rtog pa / rnam par mi rtog pa / rnam par ma bsgrubs pa / bstan du meḍ pa / yañ dag pa de kho na / de bzin ñid gžan ma yin pa de*

b'zin ñid de - "Der Gleichmut des Tathāgata ist Erlösung (*niryāṇa*) für die Edlen, aber nicht Nicht-Erlösung für die Unedlen. Der Gleichmut des Tathāgata setzt das Rad der Lehre in Bewegung (*dharmacakram pravartate*); er ist nicht frei vom Großen Mitleid mit den Wesen. Der Gleichmut des Tathāgata vollendet sich von selbst; er folgt nicht (*ananugata* ?) [dem Vorbild/den Anweisungen] eines Freundes. Er ist nicht hochgestimmt (*unmanas*), er ist nicht niedergeschlagen (*nimnamanas*); er steht fest (und) wird nicht erschüttert; er ist ohne Objekt (*nirālambana*); er hat das Annehmen (*avakalpana*) und das Zurückweisen (*apaha / apanaya*) vollkommen überwunden; er sieht (= achtet ?) auf die Zeit, er hat [seiner] Zeit nicht überschritten (*kālaniratikrānta* ?); er ist unerschütterlich (*akampya*); er ist nicht Überlegung (*acintā*), nicht Einbildung (*akalpanā*) (und) nicht Vorstellung (*avikalpanā*); er ist nicht erzeugt (*aviṭhapita*) er ist nicht zu erklären (*anidarśana*); er ist richtig (*samyak*) (und) wirklich (*tattva*); er ist von der Soheit (*tathatā*) nicht verschieden, er ist die Soheit."

361) MAV 328,13 *tshogs pas* (TMN) : *tshogs pa*

362) TMN 168b1-3, 7f

363) *chanda* ist hier wohl im Sinne von *kartṛkāmatā* (AKBh 187,3) zu verstehen; s. auch AK_L II, 154 Anm.1; Traité 1648 Anm.1

364) vgl. KPv 25 *sarvakuśalamūlasamādānanāya vryam*; dazu WELLER, KPv, 83 Anm.8

365) vgl. J 365b6 *rab tu dben pa dañ zes bya ba ni ñon moñs pa spoñ ba'o* - "'Völliges Loslösen' (bedeutet) das Aufgeben der Befleckungen."

366) vgl. KPv 4 ... *satvān* ... *anuttare jñāne samādapeti*; KPv 12 *samādapeyād iha buddhayāne*

367) TMN 169a2-6

368) Das Ende dieses Abschnittes ist analog zu den vorhergehenden zu ergänzen:

TMN 169a6f *de'i phyir de bzin gzege pa'i 'dun pa ñams pa med ces bya'o // sems can thams cad la bla na med pa'i 'dun pa yoñs su rdzogs par bya ba'i phyir chos kyañ ston te / 'di ni de bzin gsege pa'i de bzin gsege pa'i phrin las ñi śu rtsa gcig pa'o* - "Daher heißt es, daß es keinen Verlust des (religiösen) Eifers des Tathāgata gibt. Weiters lehrt er den Dharma, um den höchsten Eifer bei den Wesen zu vervollständigen. - Das ist die 21. Tathāgata-Tat des Tathāgata."

369) zum Unterschied zwischen *chanda* und *vīrya* vgl. Traité 1648f

370) MAV 329,11 *brñas pa med pa* (P,D,N,S,J,TMN) : *brñas med pa;*

vgl. KPV 18 *na cādhimanyanti ha satvakāyam*

371) wörtlich: verläßt (*atikramati*) und betritt (*abhikramati*)

372) d.i. die Erlösung, die dadurch bestimmt ist, daß die Befleckungen (*kleśa*) beseitigt sind (vgl. J 366a8)

373) TMN 169b2-7

374) TMN 169b7 *'di ni de bzin gsege pa'i de bzin gsege pa'i phrin las ñi śu rtsa gñis pa'o*

375) vgl. *āveṇīkabuddhadharmaḥ* 3 (MAV 326,4-17); Eine Erklärung des Unterschiedes zwischen *smṛtiparihāṇiḥ* und *muṣitasmṛtitā* gibt Traité 1652. Danach ist *muṣitasmṛtitā* ein Irrtum (*viparyaya*), *smṛtiparihāṇiḥ* dagegen ein Fehler (*abhibhava*).

376) Die Bedeutung von *kyañ* an dieser Stelle ist mir nicht klar; auch J bietet keinerlei Anhaltspunkt für eine Deutung.

377) MAV 330,7 *bla na med pa* (P,D,N,S,TMN) : *bla ña med pa*

- 378) MAV 330,10 *sems kyi rgyud* (P,D,N,S,TMN) : *rgyud*
- 379) MAV 330,10 *bsñel ba* (D,TMN) : *brñel ba*
- 380) MAV 330,12 *gtoñ pa* (D,TMN) : *stoñ pa*
- 381) MAV 330,13 *gsum du* (D,N,S,J,TMN) : *gsum*;
 Nach J 366b4f ist darunter die Differenzierung der Wesen in drei Gruppen, der Śrāvaka-, Pratyekabuddha- und Bodhisattva-Familie nach, zu verstehen.
- 382) Nach J 366b5 sind damit die fünf Vermögen (*pañcendriyāṇi*) gemeint, das Vermögen des Glaubens (*śraddhendriya*), der Energie (*vīryendriya*), der Wachsamkeit (*smṛtīndriya*), der Versenkung (*samādhīndriya*) und der Einsicht (*prajñendriya*). - s. MVy 976-981; FRAUWALLNER, I. 175; Traité 1125ff
- 383) Gemäß der Zugehörigkeit zur jeweiligen "Familie" denken die Wesen an das eigene Heil, das Heil der anderen, usw. - vgl. J 366b6f
- 384) TMN 170a1-6
- 385) TMN 170a6f *de ji ltar bdag dran źiñ bsñel pa med pa de ltar sems can rnam la chos ston te / 'di ni de bźin gśegs pa'i de bźin gśegs pa'i phrin las ñi śu rtsa gsum pa'o* - "Wie er selbst sich erinnert und nicht vergißt, so lehrt er die Wesen den Dharma. Das ist die 23. Tathāgata-Tat des Tathāgata."
- 386) vgl. J 367a3 *dmigs par bya ba dañ / dmigs par byed pa'i rañ bźin can chos rnam kyi mñam pa ñid de / mi dmigs pa'i tshul gyis chos thams cad la dmigs pa yin no źes pa'o* - "..., (d.h.) die Gleichheit der Gegebenheiten, die eine erkennbare (*upalabhya*) und eine erkennende (*upalambhana*) Natur haben. Alle Gegebenheiten sind wahrnehmbar, in der Weise der Nichtwahrnehmung (*anupalambhanayena*."; dazu ŚS 1451,9f = PV 212,17 *sarvadharmāṇāṃ samatānupalabdhitvāt*;

Die "Wirklichkeit" der Gegebenheiten besteht in den zehn Gleichheiten (*samatā*): der Gleichheit als transphänomenal (*animittasamatā*), als merkmallos (*alakṣaṇasamatā*), als nicht entstehend (*anutpādasamatā*), als nicht geboren (*ajātasamatā*), als frei [von allem Ergreifen] (*viviktasamatā*), als von Anfang an rein (*ādiviśuddhasamatā*), als unentfaltet (*niḥprapañcasamatā*), als nicht angenommen und nicht abgelehnt (*anāvyūhanirvyūhasamatā*), als gleich einem Zaubertrug, einem Traum, einem Trugbild, einem Echo, dem Mond [der sich] im Wasser [spiegelt], einem Spiegelbild, einer Erscheinung (*māyā-svapna-pratibhāsa-pratiśrutka-udakacandra-pratibimba-nirmāṇa-samatā*) und in der Gleichheit als weder seiend noch nichtseiend (*bhāvābhāvādvayasamatā*) - s. MAV 80,9ff. Die MAV 80,10ff zitierte Daśabhūmika-Stelle folgt DB 199 (A); vgl. auch MAV_L, Le Muséon 8, 278 Anm.1 und 2.

- 387) Die Soheit (*tathatā*) ist gleich der Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*), mit dieser ist die Gleichheitsversenkung (*samatāsamādhi* ?) und der Tathāgata gleich (J 367a6ff).

Da alle Gegebenheiten ihrem Wesen nach gleich sind (s. Anm.386), besteht natürlich auch kein Unterschied zwischen dem Tathāgata, seiner Versenkung und der Natur der Gegebenheiten, d.h. dem Absoluten. - vgl. auch AA I.3 (CONZE, Perfect Wisdom, 83)

- 388) *samāhita* wird hier etymologisch als *sama-āhita* erklärt, d.i. "gleichgesetzt".

- 389) TMN 170b3-7 'dod chags kyi mtha' gañ dañ mñom pa 'dod chags (: 'dod chags kyi mtha') dañ bral ba'i mtha' yañ de dañ mñam mo // ze sdañ gi mtha' gañ dañ mñam ba ze sdañ dañ bral ba'i mtha' yañ de dañ mñam mo // gti mug gi mtha' gañ dañ mñam pa gti mug dañ bral ba'i mtha'

yañ de dañ mñam mo // 'dus byas kyi mtha' gañ dañ mñam
 pa 'dus ma byas kyi mtha' yañ de dañ mñam mo // 'khor
 ba'i mtha' gañ dañ mñam pa mya ñan las 'das pa'i mtha'
 yañ (: yas) de dañ mñam ste / mñam pa ñid de dag la
 sñoms par žugs pas de'i phyir mñam par bžag pa zes
 bya'o // de'i phyir de bžin gšegs ba'i tiñ ñe 'dzin
 ñams pa med ces bya'o // de ci'i phyir že na / mñam pa
 ñid de la ñams pa med / yoñs su ñams pa med do // de
 bžin gšegs pa'i tiñ ñe 'dzin de yañ mig dañ ldan ba ma
 yin / rna ba dañ / sna dañ / lce dañ / lus dañ / yid
 dañ ldan ba ma yin mod kyi / de bžin gšegs pa dbañ po
 mtshañ pa yañ ma yin no // de bžin gšegs pa'i tiñ ñe
 'dzin ni sa'i khams la mi gnas so // chu'i khams la ma
 yin / me'i khams la ma yin te / rluñ gi khams la yañ
 mi gnas so - "Womit das Extrem (*anta*) der Leidenschaft
 (*rāga*) gleich ist, damit ist auch das Extrem der Lei-
 denschaftslosigkeit (*virāga*) gleich. Womit das Extrem
 des Hasses (*dveṣa*) gleich ist, damit ist auch das Ex-
 trem der Haßlosigkeit (*adveṣa* ?) gleich. Womit das Ex-
 trem der Verblendung (*moha*) gleich ist, damit ist auch
 das Extrem der Verblendungslosigkeit (*amoha* ?) gleich.
 Womit das Extrem des Verursachten (*saṃskṛta*) gleich
 ist, damit ist auch das Extrem des Unverursachten
 (*asaṃskṛta*) gleich. Womit das Extrem des Kreislaufes
 (*saṃsāra*) gleich ist, damit ist auch das Extrem des
 Nirvāṇa gleich. Weil (der Tathāgata) diese Gleichhei-
 ten erreicht hat (*samāpanna*), nennt man (ihn) 'gleich-
 gesetzt/versunken' (*samāhita*).

Daher heißt es, daß die Versenkung des Tathāgata
 ohne Schwinden ist. Warum? - Die Gleichheit ist ohne
 Schwinden (*nāsti hāṇiḥ*), ist völlig ohne Schwinden
 (*nāsti parihāṇiḥ*). Die Versenkung des Tathāgata ist
 zwar nicht mit Gesichtssinn versehen, ist nicht mit Ge-
 hör-, Geruch-, Geschmack-, Tast- und psychischem Sinn

versehen, der Tathāgata preist aber auch nicht (*na bhaṇḍati*) die Sinne. Die Versenkung des Tathāgata weilt nicht im Erdelement (*pṛthivīdhātu*), nicht im Wasserelement (*abdhātu*), nicht im Feuerelement (*tejo dhātu*), weilt nicht im Luftelement (*vāyudhātu*)."

390) MAV 331,8 *mi* (P,D,N,S,TMN) : *ma*

391) TMN 170b7f expliziert: *'dod pa'i khams la mi gnas / gzugs kyi khams la mi gnas / gzugs med pa'i khams la mi gnas / 'jig rten 'di la mi gnas / 'jig rten pha rol la mi gnas so // mi gnas pa'i phyir ...* - "(Die Versenkung des Tathāgata) weilt nicht in der Welt der Begierde (*kāmadhātu*), weilt nicht in der Welt der Formen (*rūpadhātu*) (und) weilt nicht in der Welt der Formlosigkeit (*arūpadhātu*), (sie) weilt nicht in dieser Welt (und) weilt nicht in der jenseitigen Welt. Weil sie nicht weilt, ..."

392) TMN 170a8-170b3, 170b7-171a1

393) TMN 171a1 ... *chos ston te / 'di ni de bzin gsegs pa'i de bzin gsegs pa'i phrin las ñi śu rtsa bzi ba'o* - "... lehrt (der Tathāgata) den Dharma. Das ist die 24. Tathāgata-Tat des Tathāgata."

394) Indem der Tathāgata die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten (und damit die Wirklichkeit) erkennt, ist er nicht durch die Belehrung durch andere abhängig (J 367 b2f).

vgl. auch z.B. DN I.110,14ff (= Vin I.12,19ff u.a.) *atha ko ... diṭṭha-dhammo patta-dhammo ... vesārajja-ppatto aparapaccayo satthu sāsane ...* - "Als er so die Wahrheit erkannt, die Wahrheit gewonnen, ... festes Vertrauen gewonnen hatte und bezüglich (des Verständnisses) der Lehre des Meisters von anderen unabhängig war ..."

- 395) vgl. Anm.277
- 396) d.i. die vierte These der Mahāsāṅghika - s. BAREAU, Sects, 58; vgl. LAMOTTE, Vkn, 109 Anm.52
- 397) MAV 317,18 ist das Unverhaftetsein als Merkmal der Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) genannt. - s. Anm.234
- 398) vgl. SP 43,7 *samyaksambuddhā upāyakausalena tad evai-kaṃ buddhayānaṃ triyānanirdeśena nirdiśanti;*
AD 135,1f *yānatrayāvasthānakuśalaḥ sa bodhisattvo mahāsattvaḥ pratikāṅkṣitavyaḥ*
- 399) vgl. Siddhi 219 und 690; AK_L I, 47; Pras 356,9ff (DE JONG, Cinq Chapitres, 16 + Anm.44
- 400) vgl. SP 254,11 *dharmaskandhasahasrāṇi caturśīti dhārayet;*
AS III.74,7 *saṃkṣepena caturśītidharskandhasahasrāṇi loke prabhāvyante;*
AK_L I, 46f, 46 Anm.2
- 401) MAV 332,4 *zaḍ pa meḍ pa* (D,N,S,J,TMN) : *zag pa meḍ pa*
- 402) wörtlich: um ... zu (solchen) von unvergänglicher Einsicht zu machen
- 403) TMN 171a3-8
- 404) vgl. SP 80,5f ... *paraḡhoṣaśravānuḡamanamākāṅkṣamāṇā ātmaparinirvāṇahetoś caturāryasatyānubodhāya tathāgataśāsane 'bhiyuḡyante / te ucyante śrāvakayānam ākāṅkṣamāṇāḥ ...* - "(Diejenigen) die dem Hören des von einem anderen (gesprochenen) Wortes nachzufolgen verlangen, wenden sich der Lehre des Tathāgata zu, um - zum Zweck des völligen Verlöschens des Ich - die vier Heiligen Wahrheiten zu verstehen. Diese, die man die nennt, die nach dem Śrāvakayāna verlangen ..."

- 405) vgl. SP 80,8f ... *anācāryakaṃ jñānaṃ damaśamathamākāṅkṣamāpā ātmaparinirvāṇahetor hetupratyayānubodhāya tathāgataśāsane 'bhiyujyante te ucyante pratyekabuddhayānam ākāṅkṣamāpās ... - "*(Diejenigen) die nach dem mit kontrollierter Ruhe versehenen Wissen ohne Lehrer verlangen, wenden sich der Lehre des Tathāgata zu, um - zum Zweck des völligen Erlöschens des Ich - Ursachen und Bedingungen zu verstehen. Diese, die man die nennt, die nach dem Pratyekabuddhayāna verlangen ...";
zu Belegen für die Gleichsetzung von *pratyayabuddha* mit *pratyekabuddha* usw., sowie zu den drei Befreiungen (vgl. Anm. 404 und 407) s. BHSD s.v. *pratyaya* (3);
vgl. auch MAV 302,6ff
- 406) MAV 332,13 *bral bas* (D, TMN) : *bral ba*
- 407) Gewöhnlich wird als dritte Befreiung die der Bodhisattvas besprochen (etwa SP 80,11ff). Die Befreiung der Buddhas (*buddhavimukti*) hingegen wird unter dem Kapitel des Befreiungskörpers (*vimuktikāya*) behandelt.
vgl. SNS 163,22ff *de bzin gsegs pa'i chos kyi sku ... / de las (: la) sems can rnam la ye ses kyi snañ ba chen pa dañ / sprul pa'i gzugs brñan dpag tu med pa dag 'byuñ gi / rnam par grol ba'i lus 'ba' zig dag las ni mi 'byuñ ño - "Während aus dem Körper der Lehre (dharmakāya) des Tathāgata ... für die Wesen der große Glanz des Wissens (mahājñānāloka) und die unermesslichen Erscheinungen der Verwandlung (nirmāṇapratibimba) entstehen, entstehen sie nicht aus dem Körper der Befreiung (vimuktikāya) (des Tathāgata).";*
vgl. auch Siddhi 702f
- 408) Da die Befreiung das Merkmal der Leerheit hat, ist sie nicht an die drei Zeiten gebunden (J 368b4f).
- 409) TMN 171b4 gibt die komplette Liste der Sinnesorgane.

- 410) vgl. J 369a3f *sems gdod ma nas ma skyes pa'i phyir / stoñ pa ñid kyi rañ bžin yin pas ñon moñs pa'i dri mas ma gos pa'i phyir sems rañ bžin gyis 'od gsal ba yin la / de bžin du rañ bžin gyis 'od gsal ñid kyis mi dmigs pa'i tshul gyis śes pa gañ yin pa de ni rnam par grol ba'o* - "Weil der Geist, da er von Anfang an nichtentstanden ist, die Leerheit zum Wesen hat, ist er nicht durch die Befleckung der Laster verunreinigt; daher ist der Geist von Natur aus leuchtend, und in dieser Weise ist das Erkennen durch das von Natur aus (gegebene) Leuchtendsein (des Geistes) in der Weise des Nichtwahrnehmens die Befreiung."
- 411) TMN 171b6f *ji ltar de bžin gśegs pa (: pas) mñon par rdzogs par sañs rgyas pa de ltar de bžin gśegs pa sems can gžan dag dañ gañ zag gžan rnams la (chos ston to)* - "Wie der Tathāgata voll erwacht ist, so (lehrt) der Tathāgata andere Wesen und andere Personen (den Dharma)."
- 412) TMN 171b2-7
- 413) TMN 172a1 *de bžin gśegs pa'i lus kyis las ...*
- 414) vgl. Anm.306
- 415) d.h.: die 32 Merkmale eines Großen Mannes (*mahāpuruṣa-lakṣaṇāni*); s. DN II.17,10ff; DN III.143,5ff; MV I.226,16ff; MŚaṃ II, 54*ff
- 416) statt MAV 333,6-8 liest TMN 172a2f: ... *smra bas kyañ sems can rnams 'dul / cañ mi smra bas kyañ sems can rnams 'dul / za bas kyañ sems can rnams 'dul / spyod lam gyis kyañ sems can rnams 'dul / mtshan dag gis kyañ sems can rnams 'dul ...*
- 417) TMN 172a3-5 *dpe byad bzañ po dag gis kyañ sems can rnams 'dul / spyi gtsug bltar mi snañ bas kyañ sems can rnams 'dul / bltas pa tsam gyis kyañ sems can rnams 'dul / 'od gtoñ bas kyañ sems can rnams 'dul / gom pa*

'dor bas kyañ sems can rnams 'dul / groñ khyer du' 'jug
 pa dañ 'byuñ bas kyañ sems can rnams 'dul te ... -
 "Sowohl durch (seine) Nebenmerkmale (*anuvyañjana*) be-
 kehrt er die Wesen, als auch durch sein unsichtbares
 Scheiteljuwel (*uṣṇīṣa / cūḍā*) bekehrt er die Wesen, bloß
 dadurch, daß er gesehen worden ist, bekehrt er die We-
 sen, durch das Aussenden von Licht bekehrt er die We-
 sen, durch Schreiten bekehrt er die Wesen (und) dadurch,
 daß er sich in eine Stadt begibt und herankommt, bekehrt
 er die Wesen; ..."

418) TMN 172a1-3, 5

419) vgl. J 369b1 ... *chos bston pa 'bras bu dañ bcas pa'o*

420) MAV 333,15 *khyad par* (TMN) : *chad par*;

chad pa (*uccheda*) ergibt hier keinen Sinn, es liegt
 wohl eine phonetische Variante zu *khyad pa* vor; - vgl.
 MVy 6463 *khyad par luñ ston pa*, das von *suniścita* ge-
 folgt ist (zur Variante *akṣūṇa : akṣuṇṇa* s. BHSD).

J 369b1 übernimmt (?) zwar *chad par* als *Pratīka*,
 erklärt aber im Sinne von *khyad par*.

421) MAV 333,17 *śes par byed pa'o* (D,J,TMN) : *śes par bya'o*,
 (TAGN, MSABh *-byed pa*; MVy *-bya ba*);

vgl. LV 286,9 *yāsau vāg ājñāpanī vijñāpanī ...* (MVy,
 MSABh geben *ājñāpanīyā* und *vijñāpanīyā*)

422) MVy 486 gibt für *anunnata ma kheñs pa* statt *mi tho ba*

423) TMN 172b2-173a5 nennt 97 weitere Eigenschaften der Stim-
 me des Tathāgata. Eine genauere Untersuchung dieser
 Liste würde über den Rahmen der vorliegenden Arbeit
 hinausgehen, umsomehr, als die Textüberlieferung an
 manchen Punkten fragwürdig ist und z.T. Ausdrücke ver-
 wendet werden, deren genaue Bedeutung nicht klar ist.
 Z.B.: 172b3 *śin tu rnam par phya ba* ist mir in dieser
 Form unverständlich, es steht vielleicht statt *śin tu*

rnam par phyé ba, das MVy 6067 unter dem Kapitel der Schmuckmittel (*alaṅkāra*) als *suviḥakta* (harmonisch) belegt ist; 172b2 *rañ (: rar ?) po ma yin pa: rañ po* (*audārika*) hat gewöhnlich die Bedeutung von "grob-materiell, körperlich" (vgl. BHSD); MVy 2691 nennt *audārika* als Synonym von *bṛhat* und gibt als tibetsche Entsprechungen neben *rags pa (: la - s. Index)* und *sbom pa*, die im Sinne von "ungeschliffen, plump" verstanden werden können, *che loñ, loñ* (ausreichend, viel), *che ba* (groß), sowie *rañ po*; vgl. auch *rañs po*, das nach SCHMIDT die Bedeutung von "rauh, ungeschliffen, plump, ungebildet, klotzig" hat.

424) MVy 504, TMN lesen *rnam pa thams cad kyi mchog dañ ldan pa*

425) s. MVy 444-504; MSABh (79),15-(81),1 (Zitat nach Guhya-kādhipatinirdeśaḥ = TAGN - vgl. op.cit. (79) Anm.6);

Die im Kanon enthaltene Fassung von TAGN nennt jedoch 64 Vorzüge der Stimme des Tathāgata (152a4-152b4). Als Nr. 60-63 dieser Liste sind zusätzlich genannt: *'dod chags źi bar byed pa* - die Begierde beruhigend (*kāmaśamana ?*), *źe sdañ 'dul ba* - den Haß bezähmend (*dveśadamana ?*), *gti mug sel ba* - die Verblendung beseitigend (*mohanirākarapa ?*) und *bdud tshar bcod pa* - Māra überwältigend (*māravijaya ?*).

vgl. MV I.170,11-172,17; MV III.342,14-343,13

426) TMN 172a8-172b2, 173a5f

427) TMN 173a6f (*de'i phyir*) *de bźin gśegs pa'i ñag gi las thams cad ye śes sñom du 'gro źiñ ye śes kyi rjes su 'brañ ba źes bya'o // 'di ni de bźin gśegs pa'i de bźin gśegs pa'i phrin las ñi śu rtsa brgyad ba'o* - "(daher) heißt es, daß jedes stimmliche Werk des Tathāgata Wissen voraussetzt und von Wissen begleitet ist. Das ist die 28. Tathāgata-Tat des Tathāgata."

- 428) MAv 334,5 *sems kyis* (D,J,TMN) : *sems kyī*;
 MAv 334,6 *yid kyis* (D,J,TMN) : *yid kyī*; *ye śes kyis*
 (D,TMN) : *ye śes kyī*
- 429) Nach den Erklärungen von J 370a1ff entspricht die Dreiergruppe *citta, manas, vijñāna* der Gruppe *ālaya-vijñāna, manovijñāna, viṣayavijñapti*; - vgl. dazu FRAUWALLNER, PhB, 352ff
- 430) nach TMN 173b2f
- 431) d.h.: nichtwahrnehmendes Wissen (J 370a5)
- 432) MAv 334,8 *sems can thams cad kyī sems* (P,D,N,S,J,TMN) :
sems can thams cad
- 433) TMN 173b3f *sems can thams cad kyī yid kyī ejes su žugs pa'o // sems can thams cad kyī <rnam par> śes pa rig pa'o* - "(Das Wissen des Tathāgata) folgt dem Denken aller Wesen, (es) kennt das Wissen (*jñāna*) aller Wesen."
- 434) MAv 334,9 *bsams* (D,TMN) : *bsam*
- 435) MAv 334,10 *bsgoms* (D,TMN) : *bsgom*;
 TMN führt diesen Punkt erst später an - s. Anm.438
- 436) vgl. LV 392,15 *sarvālabana samatīkrāntaḥ*;
 zu *ālabana* s. MSA 32 Anm.3
- 437) Nach diesem Punkt nennt TMN 173b5 zusätzlich: *ña rgyal gyī rim pa thams cad las śin du 'das pa'o* - "Alle Stufen der Ich-Vorstellung (*ahaṃkāra*) hat er vollkommen überwunden."
- 438) TMN 173b5f *sgyu dañ g.yo thams cad dañ bral ba'o // ñar 'dzin pa dañ yir 'dzin pa spañs pa'o // ma rig ba dañ gti mug gi mun pa dañ rab rib kyī liñ tog dañ bral ba'o // lam gyī yan lag śin du yoñs su bsgoms pa'o // nam mkha' ltar rnam par mi rtog pa'o* - "Er ist frei von jeglichem Zaubertrug (*māyā*) und Unbeständigkeit (*cā-palya*). Die Ich-Vorstellung (*ahaṃkāra*) und Mein-Vorstel-

lung (*mamakāra*) hat er aufgegeben. Er ist frei von der Dunkelheit des Nichtwissens (*avidyā*) und der Verblendung (*moha*) und vom Schleier (*paṭala*) der Timira-Krankheit. Die Glieder des Pfades (*mārgāṅga*) hat er wohl geübt (*subhāvita*). Wie der Äther ist er ohne (diskriminierende) Vorstellung (*nirvikalpaka*)."

439) TMN 173b1-3, 4f, 6f

440) vgl. Anm.298 und J 370b6f

441) nach TMN

442) MAV 335,1 *rtsva* (D,TMN) : *rtsa*

443) nach TMN; s. auch J 370b7

444) Nach diesem Punkt nennt TMN 174a4f zusätzlich: *sems can de dag gi spyod pa sna tshogs su gyur pa ji sñed pa de dag thams cad kyañ rab tu mkhyen to* - "Wieviele verschiedene Verhaltensweisen dieser Wesen es gibt, auch diese alle kennt er genau."

445) MAV 335,4 *'byuñ ba* (P,D,N,S;TMN *byuñ ba*) : *'byuñ*

446) TMN 174a6 nennt zusätzlich die zum Pratyekabuddhayāna bekehrten Wesen.

447) TMN 174a7-174b1 *sañs rgyas kyi źiñ rnam par phye ba thams cad kyañ rab tu mkhyen to // dge sloñ gi dge 'dun rnam par phye ba yañ rab tu mkhyen to // tshe yi tshad rnam par phye ba yañ rab tu mkhyen to // chos gnas pa rnam par phye ba yañ rab tu mkhyen to // dbugs 'byuñ ba dañ rñub pa yañ rab tu mkhyen to / zas kyi mchog gi loñs spyod kyañ rab tu mkhyen to // sems can thams cad kyi 'das pa'i rnam pa dañ / 'chi pho dañ / 'gro bar skye ba rnams kyañ de bźin gśegs pas rab tu mkhyen to / / dbañ po sna tshogs dañ spyod pa sna tshogs dañ / bsam pa sna tshogs rnams kyañ rab tu mkhyen to* - "Auch alle einzelnen Buddhafelder kennt er genau. Auch die einzel-

nen Mönchsgemeinden (*bhikṣusaṃgha*) kennt er genau. Auch die einzelnen Lebensdauern [aller Wesen] kennt er genau. Auch die einzelnen Bestehen der Lehre kennt er genau. Auch das Einatmen und Ausatmen (*āśvāsa - praśvāsa*) kennt er genau. Auch den besten Genuß (*saṃbhoga*) der Nahrung kennt er genau. Auch die vergangenen Arten aller Wesen, (ihr) Vergehen (*cyuti*) und Entstehen kennt der Tathāgata genau. Auch die verschiedenen Sinnesorgane (*indriya*), die verschiedenen Wandel (*caryā*) und die verschiedenen Gesinnungen (*āśaya*) (dieser vergangenen Wesen) kennt er genau."

448) nach TMN

449) MAV 335,10 *mñon sum gyi śes pa* (D,J,TMN) : *mñon sum gyis śes pa*

450) *rjes su 'gro ba'i śes pa* ist in dieser Form nicht als *anvayajñāna* belegt, wohl aber *rjes su 'gro ba'i ye śes* und die v.l. von TMN 174b2 *rjes su rtogs pa'i śes pa* (L.Ch.).

anvayajñāna ist jene Erkenntnis, die sich aus dem *dharmajñāna* ergibt, also die Erkenntnis der vier Heiligen Wahrheiten mit Bezug auf *rūpa-* und *arūpa-dhātu* (SWTF s.v. *anvaya*). - vgl. AKBh 394,17f (AK_L VII, 12)

451) Anstelle von *khyad par* (MAV 335,13) liest TMN 174b3 *bsam pa ji lta ba bzin du phyed par* - "differenziert (*bhedita*) gemäß (ihren) Intentionen (*yathāśaya*)".

452) TMN 174a2-4, 5-7, 174b1-3

453) TMN 174b3f *'di ni de bzin gśegs pa'i de bzin gśegs pa'i phrin las sum bcu pa'o*

454) TMN 174b7-175a5 *bskal pa tshig par 'gyur ba ji sñed pa dañ / chus 'jig par 'gyur ba ji sñed pa dañ / sañs rgyas kyī žiñ gñas par 'gyur ba ji sñed pa dañ / saṃs*

rgyas kyi źiñ de dag na sa'i khams su 'gyur ba ji sñed
 pa dañ / rdul phra rab kyi rdul du 'gyur ba ji sñed pa
 dañ / rtsva dañ / śiñ gel ba dañ / sman dañ / nags
 tshul du 'gyur ba ji sñed pa dañ / skar ma'i gzugs su
 'gyur ba ji sñed pa dañ / źiñ rab 'byam re re sañs rgyas
 'byuñ bar 'gyur ba ji sñed pa dañ / ñan thos 'byuñ bar
 'gyur ba ji sñed pa dañ / rañ sañs rgyas 'byuñ bar 'gyur
 ba ji sñed pa dañ / byañ chub sems dpa' 'byuñ bar 'gyur
 pa ji sñed pa dañ / zas kyi mchog gi loñs spyod dañ /
 dbugs 'byuñ ba dañ / rñub pa dañ / 'chag pa dañ / bđug
 pa dañ / spyod lam du 'gyur ba ji sñed pa dañ / de bźin
 gśegs pa rab 'byam re res ñan thos kyi theg pa dañ /
 rañ sañs rgyas kyi theg pa dañ / theg pa chen pos sems
 can thar par byed par 'gyur ba ji sñed pa de dag thams
 cad de bźin gśegs pas rab tu mkhyen to // źiñ rab 'byam
 re re na sems can rñams kyi skye ba'i gñas ji sñed pa
 dañ / sems dañ sems las byuñ ba ji sñed cig 'byuñ bar
 'gyur ba de dag thams cad de bźin gśegs pas rab tu
 mkhyen kyañ ... - "Wieviele Kalpas verbrennen werden
 und wieviele durch Wasser zerstört werden; wieviele Bu-
 ddhafelder bestehen werden und wieviel Erdelement auf
 diesen Buddhafeldern vorkommen wird, wieviele Staub-
 (partikel) der Atome vorkommen werden, wieviele Gräser,
 Sträucher, Heilkräuter und Haine vorkommen werden, wie-
 viele (Gegebenheiten) in Gestalt von Sternen (*tāraka-*
rūpa) vorkommen werden; wieviele Buddhas auf den einzel-
 nen, weit verstreuten (Buddha)feldern vorkommen werden,
 wieviele Srāvakas vorkommen werden, wieviele Pratyeka-
 buddhas vorkommen werden, wieviele Bodhisattvas vorkom-
 men werden und wieviel bestes Genießen der Speise, Aus-
 atmen und Einatmen, Gehen, Verbrennen von Räucherwerk
 und (wieviele) Betragensweisen (*īryāpātha*) [bei diesen
 vorher Genannten] vorkommen werden; und wieviele Wesen
 von den einzelnen, weit verstreut (auftretenden) Tathā-

gatas durch das Śrāvakayāna, das Pratyekabuddhayāna und das Mahāyāna befreit werden: diese alle kennt der Tathāgata genau. Wieviele Geburtsorte der Wesen auf den einzelnen, weit verstreuten (Buddha)feldern, wieviele Geiste (*citta*) und (wieviele) geistige Gegebenheiten (*caita*) vorkommen werden: auch diese alle kennt der Tathāgata genau."

455) nach TMN

456) vgl. J 371a1 ... *da lta ba ñid du bsal (: gsal) bar mi rigs pas so* - "weil es nicht angebracht ist zu verneinen, daß (sie) gegenwärtig sind."

457) TMN 174b6f, 175a5

458) MAV 336,2 *ston to zes bya ba 'byuñ ste (D) : ston to*

459) TMN 175b2f ... *rab tu mkhyen to // da ltar byuñ pa'i skar ma'i gzugs thams cad rab tu mkhyen to // da ltar byuñ ba'i rtsva dañ / śiñ gel ba dañ / sman dañ / nags tshal rnams rab tu mkhyen to / phyogs bcu dag na da ltar byuñ ba'i ...* - "(Alle gegenwärtigen Pratyekabuddhas) kennt er genau. Alle gegenwärtigen (Gegebenheiten in) Gestalt von Sternen kennt er genau. Die gegenwärtigen Gräser, Sträucher, Heilkräuter und Haine kennt er genau. Das gegenwärtige (Erdelement) in den zehn Richtungen ..."

460) MAV 336,11 *brlags pa (D;TMN blags pa) : brlag pa; rdul gyi char brlags pa* verstehe ich als einen zusammengehörigen substantivischen Ausdruck, analog zu *thigs pa* (TMN 175b3).

461) nach TMN

462) MAV 336,13 *'gag pa (D,J,TMN) : 'gags pa*

463) vgl. J 371a6f ... *gzugs can rnams la rluñ rnams 'gyur byed pa'i tshul gyi<s> mkhyen pa yin te / rluñ gi khams*

kyi gzugs la rnam 'gyur 'byuñ bas so - "Es ist das Wissen um die Winde der Bewegung nach (*saṃcalayogena*) bei formhaften (Dingen), weil (durch die Bewegung der formhaften Dinge) an der Form des Luftelementes Veränderung (*vikāra*) entsteht."

- 464) MAV 336,15 *dgañ pa'i tshul gyis (: gyi, nach J,TMN)*
(D) : *dgag pa'i;*

vgl. J 371a8 ... *nam mkha'i khams skra'i rtse mo'i cha 'di tsam zig gis kheñs pa yin no zes bya ba mkhyen pa'o* - "Es ist das Wissen (in der Form): Das (ganze) Ätherelement ist durch so und so viele Teilchen [von der Größe] einer Haarspitze gefüllt."

TMN 175b5 liest: *phyogs bcu'i nam mkha'i khams thams cad kyañ skra'i rtse mos rgyas par bgrañ ba'i tshul gyis rab tu mkhyen to* - "Er kennt auch zählend genau, wie das ganze Ätherelement der zehn Richtungen durch Haarspitzen voll ist."

- 465) = *sattvaloka*; vgl. Pras 356 Anm.7;
für eine ausführliche Beschreibung von *sattvaloka* s.
AK_L III, 1-138

- 466) MAV 336,17 *skyes pa'i (D) : skye ba'i;*
sems can gyi khams (D,TMN) : khams

- 467) Der letzte Punkt ist TMN 175b5-176a2 expliziert: *da ltar byuñ ba'i sems can gyi khams rnam pa gsum yañ rab tu mkhyen to // da ltar byuñ ba'i sems can dmyal ba pa'i sems can gyi khams kyañ rab tu mkhyen to // de yi skye ba'i rgyu dañ thar pa'i rgyu yañ rab tu mkhyen to // da ltar byuñ ba'i dud 'gro'i gnas su soñ ba'i sems can gyi khams kyañ rab tu mkhyen to // de yi skye pa'i rgyu dañ thar pa'i rgyu yañ rab tu mkhyen to // da ltar byuñ ba'i gśin rje yi 'jig rten pa'i sems can gyi khams kyañ rab tu mkhyen to // de yi skye ba'i rgyu dañ 'thar pa'i*

rgyu yañ rab tu mkhyen to // da ltar byuñ ba'i mir gyur
 pa'i sems can gyi khams kyañ rab tu mkhyen to // de yi skye
 ba'i rgyu dañ 'thar ba'i rgyu yañ rab tu mkhyen to //
 da ltar byuñ ba'i lha'i sems can gyi khams kyañ rab tu
 mkhyen to // de'i skye ba'i rgyu dañ 'thar ba'i rgyu
 yañ rab tu mkhyen to // da ltar byuñ ba'i sems can rnams
 kyi sems kyi rgyun kyañ rab tu mkhyen to // de dag ñon
 moñs pa dañ bcas pa dañ / ñon moñs pa dañ bral ba yañ
 rab tu mkhyen to // da ltar byuñ ba'i sems can gdul bar
 'os pa rnams kyi dbañ po rnams kyañ rab tu mkhyen to /
 / gdul bar 'os pa ma yin pa dag gi dbañ po rnams kyañ
 rab tu mkhyen to - "Auch das dreifache Element der ge-
 gegenwärtigen Wesen kennt er genau. Auch das Element
 der gegenwärtigen Höllenwesen kennt er genau. Auch den
 Grund für ihre Geburt (in diesem Bereich) und den Grund
 für (ihre) Erlösung (*mokṣahetu*) kennt er genau. Auch
 das Element der gegenwärtigen Wesen, die in den (Existenz)-
 bereich der Tiere geraten sind, kennt er genau. Auch
 den Grund für ihre Geburt (in diesem Bereich) und den
 Grund für (ihre) Erlösung kennt er genau. Auch das Ele-
 ment der gegenwärtigen Wesen in der Welt Yamas* kennt
 er genau. Auch den Grund für ihre Geburt (in diesem Be-
 reich) und den Grund für (ihre) Erlösung kennt er ge-
 nau. Auch das Element der gegenwärtigen menschlichen
 Wesen (*manuṣyakasattva*) kennt er genau. Auch den Grund
 für ihre Geburt (in diesem Bereich) und den Grund für
 (ihre) Erlösung kennt er genau. Auch das Element der
 gegenwärtigen göttlichen Wesen kennt er genau. Auch den
 Grund für ihre Geburt (in diesem Bereich) und den Grund
 für (ihre) Erlösung kennt er genau. Auch die Gedanken-
 reihen (*cittasaṃtāna*) der gegenwärtigen Wesen kennt er
 genau. Er weiß auch genau, ob sie mit Befleckung (*kle-
 śa*) behaftet oder frei von Befleckung sind. Auch die
 Fähigkeiten (*akṣa*) der gegenwärtigen bekehrungswürdigen

(*vaineyārhat*) Wesen kennt er genau. Auch die Fähigkeiten der gegenwärtigen Wesen, die bekehrungsunwürdig sind, kennt er genau."

* steht hier anstatt "Welt der Pretas" - vgl. WELLER, KPv, 125 Anm.17

- 468) TMN 176a2 setzt einen Konzessivsatz voraus: *de bzin gśegs pas de ltar rab tu mkhyen kyañ ...* - "Obwohl der Tathāgata (das alles) genau kennt ..."
- 469) TMN 175a7-175b8, 176a2f
- 470) vgl. ŚS 1411,4 *pratyakṣa (: -ā)lakṣaṇa (: -ā) sarvākārajñatājñānaṃ*
- 471) vgl. Ts 244a5 *... gzan pa'i śes pa thams cad ...*
- 472) vgl. ŚS 1411,4-7 *yac ca saṃskṛtānāṃ dharmāṇāṃ lakṣaṇaṃ yac cāsaṃskṛtānāṃ dharmāṇāṃ lakṣaṇaṃ / svenasvena lakṣaṇena sarva ete dharmāḥ śūnyāḥ ... iyam ucyate svalakṣaṇasūnyatā;*
 PV 197,12-12 *yac ca saṃskṛtānāṃ dharmāṇāṃ lakṣaṇālakṣaṇaṃ yac cāsaṃskṛtānāṃ dharmāṇāṃ lakṣaṇālakṣaṇaṃ sarva ete dharmāḥ svalakṣaṇasūnyā ... iyam ucyate svalakṣaṇasūnyatā*
- 473) vgl. ŚS 1411,8f *yatrātītaṃ nopalabhyate / anāgataṃ nopalabhyate / pratyutpannasya sthitir nopalabhyate;*
 PV 197,15 *ye dharmā atītānāgatapratyutpa (: -upa)nnāste nopalabhyante;*
 Daß hier von den gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Gegebenheiten die Rede ist und nicht von den entsprechenden Zeiten, ist außerdem noch AdS 137 a7f *expressis verbis* gesagt und geht auch aus den Erklärungen J 372a4f (*'das pa dañ / ma 'oñs pa dag* usw.) hervor.
- 474) zum Gebrauch dieses Terminus im Sinne des nichtwahrge-
 nommenen Objektes vgl. auch HB § C.111

475) Bezüglich der Bedeutung des Ausdruckes "Leerheit der Nichtwahrnehmung (*anupalambhaśūnyatā*) herrscht in der Tradition keine einheitliche Auffassung: Traité 2145ff z.B. erklärt sie als jene Leerheit, die in der Nichtwahrnehmung besteht.

Die vorliegende Interpretation ist nur mit gedanklichen Ergänzungen nachzuvollziehen: Zunächst wird die Nichtwahrnehmung (*anupalambha*) in Bezug zu einem nicht wahrgenommenen Objekt gesetzt - Nichtwahrnehmung liegt mit Bezug auf die drei Zeiten vor. Sodann wird ein Wechsel von der Nichtwahrnehmung auf das nicht wahrgenommene Objekt vorgenommen und weiter so erklärt, als wäre von einer *anupalabdha-* / *anupalabhya-śūnyatā* die Rede. Die Leerheit der Nichtwahrnehmung wird in diesem Fall zu einer Leerheit der drei Zeiten. -

vgl. J 372a6 *mi dmigs pa źes bya ba ni dus gsum gyi rañ bźin gyi dus so* - "'Nichtwahrnehmung' (hier wohl als 'Nichtwahrgenommenes' zu verstehen; s. Anm.474) ist die Zeit, die das Wesen der drei Zeiten hat.";

J 372a8f *mi dmigs pa stoñ ño źes bya ba ni dus gsum gyi rañ bźin gyis stoñ pa yin no* - "'Die Nichtwahrnehmung (das Nichtwahrgenommene) ist leer' (bedeutet): leer bezüglich eines Eigenwesens der drei Zeiten."; weiters AAV 96,8-10 (zit. AAA 96,12-14) *atītādīnām dharmāṇām ... anupalabhyatvenānupalambhaśūnyatayā (AAA -śūnyatā) ...*

Die Prajñāpāramitā-Texte erklären diese Nichtwahrnehmbarkeit der drei Zeiten gewöhnlich damit, daß in der Gegenwart weder vergangene noch zukünftige Gegebenheiten wahrnehmbar sind usw. -

vgl. etwa PV 197,16f ... *tat kasya hetoḥ / nātīte anāgatā upalabhyante / nāpy anāgate atītāḥ / na pratyutpanne 'tītānāgatā upalabhyante / nāpy atītā anāgate yāḥ pratyutpannā ...;*

AdS 137a8 'das pa rnam s ni ma 'oñs pa la mi dmigs /
ma 'oñs pa rnam s kyañ 'das pa la mi dmigs / da ltar
byuñ ba rnam s kyañ 'das pa dañ ma 'oñs pa la mi dmigs
so.

In derselben Weise kommentiert auch J 372a4ff,
woraus sich für das Nichtwahrgenommene die Definition:
dus gsum gyi rañ bzin gyi dus so (J 372a6) ergibt.

Für Candrakīrti selbst ist diese Begründung wohl
nicht mehr relevant. Eher ist die Augenblicklichkeit
(*kṣaṇikatā*) gegenwärtiger und die Nichtexistenz ver-
gangener und zukünftiger Gegebenheiten als Grund für
die Nichtwahrnehmbarkeit der drei Zeiten anzunehmen. -
vgl. R 265,1 *da lta pa ni skad cig ma ñid kyis mi*
gnas pa'i phyir ... dus gsum po de la mi dmigs pa zes
brjod pa; J 372a1ff.

Eine abweichende Erklärung desselben Types gibt
Br 69b5-70a2, wo die Leerheit der Nichtwahrnehmung
nicht auf die drei Zeiten, sondern auf alle Gegeben-
heiten bezogen wird.

476) MAV 338,1 *gñis*(D) : *ñid*

477) MAV 338,1 'das pa (D,J,R) : 'das

478) vgl. ŚS 1411,9-11 *anupalambho 'anupalambhena śūnyo*
'kūṭasthāvināśitām upādāya / tat kasya (: svasya) he-
toḥ prakṛtir asyaiṣā / iyam ucyate 'nupalambhaśūnyatā;
PV 197,18 ... *eṣām iyam anupalabdhir ādiviśuddhitvāt*
akūṭasthāvināśitām upādāya / iyam ucyate anupalambha-
śūnyatā - "...da sie von Anfang an rein sind, (gibt es)
für diese (drei Zeiten) diese Nichtwahrnehmung, weil
sie weder unveränderlich noch vergänglich sind ...";
PV_{tib} Ni 226b1 bringt diese Passage in der normalen For-
mulierung: *mi rtag mi 'jig pa'i phyir / mi dmigs pa*
mi dmigs pas stoñ ño // de ci'i phyir ze na / de'i rañ
bzin de yin pa'i phyir te / 'di ni mi dmigs pa stoñ pa
ñid ces bya'o.

479) vgl. ŚS 1411,11-14 *nāsti sām̐yogikaḥ svabhāvaḥ pratītya-*
samutpannatvāt sarvadharmāṇāṃ / saṃyogaḥ saṃyogena śūnyo
... iyam ucyate 'bhāvasvabhāvaśūnyatā;
 PV 197,19f *nāsti sām̐yocikasya dharmasya svabhāvaḥ pra-*
tītyasamutpannatvāt / saṃyogaḥ saṃyogena śūnyaḥ ... iyam
ucyate abhāvasvabhāvaśūnyatā

480) MAV 338,12 *byuñ* (P,D,N,S,J) : *'byuñ*

481) MAV 338,13 *yod pa ma yin* (D,J) : *ma yin*

482) Es handelt sich also um jene Leerheit, die im Wesen des Nichtseins besteht, oder sinngemäß: die Leerheit, die im Nichtsein als Wesen (aller Dinge) besteht. Hier ist auch nicht - wie sonst üblich - davon die Rede, daß "dieses als dieses leer ist", was mit einer Instrumentalkonstruktion ausgedrückt wird, vielmehr ist die Leerheit näher bestimmt (MAV 338,14 ... *de'i stoñ pa ñid* ...).

Dieser Aspekt der Leerheit entspricht sinngemäß der ersten und dritten Erklärung der Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*) innerhalb der Vierer-Liste (MAV 339,18ff; Anm.499; vgl. weiters den Exkurs über das Eigenwesen MAV 305,19-308,17).

Eine völlig andere Erklärung bietet Traité 2149ff: Im Rahmen einer Liste von 18 Arten der Leerheit schließt die *abhāvasvabhāvaśūnyatā* an die Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*) und des Eigenen Seins (*svabhāvaśūnyatā*) an und wird als Leerheit des Nichtseins und des Eigenen Seins verstanden, also als Zusammenfassung der beiden vorhergehenden Aspekte, wie im Falle der Leerheit des Inneren und Äußerer (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*) (MAV 309,14ff).

483) vgl. PV 197,21f *bhāva ucyate pañcopādānaskandhāḥ / sa*
ca bhāvo bhāvena śūnyo 'kūṭasthāvināśitām upādāya / iyam
ucyate bhāvaśūnyatā;

ŚS 1411,16f *bhāva ucyate pañcaskandhāḥ / pañcaskandhāḥ
pañcaskandhaiḥ śūnyāḥ / evaṃ bhāvo bhāvena śūnyaḥ*

- 484) Den dogmatischen Hintergrund für diese Interpretation bildet die Sautrāntika-Schule, nach deren Auffassung die unverursachten Gegebenheiten, Raum (*ākāśa*), Unterdrückung ohne Erkenntnis (*apratisaṃkhyānirodha*), Unterdrückung durch Erkenntnis (*pratisaṃkhyānirodha*) (= Nirvāṇa) und Soheit (*tathatā*), keine realen Dinge sind wie nach der Lehre der Sarvāstivādin - diese kennen nur die ersten drei der unverursachten Gegebenheiten -, sondern lediglich Nichtsein. - vgl. AK II, 278ff; FRAUWALLNER, PhB, 117f;

"usw." bedeutet demnach die Unterdrückung ohne Erkenntnis und die Soheit. Letztere ist zwar unten als Höchstes Sein (*parabhāva*) - dessen Leerheit sich ganz wesentlich von der Leerheit des Nichtseins (*abhāvaśūnyatā*) unterscheidet - eigens behandelt, jedoch ist das wohl kein Grund, sie an dieser Stelle auszuklammern. Vielmehr scheint lediglich eine verschiedene Schwerpunktsetzung vorzuliegen: Wenn man die Soheit unter dem Aspekt der unverursachten Gegebenheit (*asaṃskṛtadharmā*) betrachtet, ist sie Nichtsein (*abhāva*) und als solches leer. Betrachtet man sie jedoch als Höchstes Sein (*parabhāva*), so ist sie die Leerheit (*śūnyatā*) schlechthin (vgl. Anm.499).

- 485) nach J 373a3

- 486) vgl. ŚS 1411,18f; PV 198,1f *abhāva ucyate asaṃskṛtaṃ /
tac cāsaṃskṛtam asaṃskṛtena śūnyam */ **abhāvo 'bhāvena
śūnyaḥ** / ***iyam ucyate abhāvaśūnyatā****

* PV fügt ein: *akūṭasthāvināśitām upādāya*

** - ** fehlt in PV

*** - *** fehlt in ŚS

- 487) vgl. Pras 265,7f *sa caiṣa bhāvānām anutpādātmakeḥ sva-*

bhāvo ... abhāvamātratvād ... - "Nun ist dieses im Nichtentstehen bestehende (*anutpādātma*) eigene Sein (*svabhāva*) der Dinge zugleich reines Nichtsein (*abhāva-matra ...*" (zur Übersetzung vgl. SCHAYER, Ausgewählte Kapitel, 64; LVP, MCB II, 41).

488) = *dharmatā (chos ñid)* (J373a4); vgl. Pras 264,12f *atha keyaṃ dharmāṇāṃ dharmatā dharmāṇāṃ svabhāvaḥ / ko 'yaṃ svabhāvaḥ prakṛtiḥ*

489) MAV 339,16 *kyis* (D) : *kyi*

490) MAV 339,16 *gyis* (D,Ts) : *gyi*

491) Die Erklärung dieser Art der Leerheit entspricht jener der Leerheit der (absoluten) Natur (*prakṛtiśūnyatā*) (MAV 315,3-13), weicht aber von den Erklärungen der Prajñāpāramitā-Texte ab. Dort heißt es, daß das Eigene Sein nicht durch Wissen (*jñāna*) und Anschauung (*darśana*) erzeugt ist. -

vgl. ŚS 1411,20-1412,1 *svabhāva ucyate prakṛtir aviparītaṃ / tatra yā śūnyatā sā na jñānena kṛtā na darśanena / iyam ucyate svabhāvaśūnyatā;*

PV 198,3-5 *svabhāvo hi prakṛtir aviparītatā tasyā yā tayā śūnyatā ... / na sā jñānena darśanena ca kṛtā / ... / iyam ucyate svabhāvaśūnyatā;*

R 257,3 verbindet bei der Behandlung der *prakṛtiśūnyatā* beide Erklärungen - vgl. Anm.212 und 214.

492) Zur Übersetzung von *gžan gyi dños po* (*parabhāva*) als "Höchstes Sein" vgl. J 373a6 *gžan gyi sgras ni mchog tu gyur pa'i don brjod pa yin te* - "Mit dem Wort *gžan* ist der Sinn von 'das Höchste' ausgedrückt."

Nach Ts 245a6ff sind in dem Ausdruck *gžan gyi ño bo* drei Bedeutungen impliziert:

1. das Höchste (*mchog*), d.h. die vollkommenste Wirklichkeit (*mchog tu byuñ ba'i de kho na ñid*),
2. das Andere (*gžan*), d.h. das Objekt des vollkommenen

Wissens, das von der Welt verschieden, überweltlich ist, d.h. des vorstellungsfreien Wissens (*nirvikalpa-kajñāna*) ('*jig rten pa las gžan 'jig rten las 'das pa'i ye šes phul du byuñ ba rnam par mi rtog pa'i ye šes so / dños po ste ño bo ni ye šes des rtogs par bya ba'o*),

3. das Transzendente (*pha rol na yod pa*), die Soheit (*tathatā*).

Eine andere Interpretation, die *para-* als "anders, fremd" erklärt, findet sich vor allem in den älteren. *Prajñāpāramitā*-Texten:

PV 198,8f *na sā pareṇa kṛtā / ... iyam ucyate parabhāvaśūnyatā;*

AAV 96,21 (zit. AAA 96,25) *... pareṇa kartrā śūnyatvāt parabhāvaśūnyatā.*

Diese Art der Erklärung wird aber auch in späteren Kommentaren beibehalten:

z.B. Śuddh 124b8f *gžan gyis ma byas pa'i ño bo ñid yin pa'i phyir ... gžan gyi ño ba ste.*

Die Formulierungen bei Jayānanda: *gžan med dños po* (J 373b2) und *gžan gyi dños po med* (J 373b3) (sowohl in P als auch in D; N stand mir nicht zur Verfügung) stellen wohl Überlieferungsfehler dar: Im ersten Fall - ein *Pratīka* von MAV 340,4 - ist unmittelbar anschließend mit *gžan gyi dños po* der genaue Wortlaut des Textes wiedergegeben; der zweite Fall ist unklar.

In anderem Zusammenhang verwendet auch Candrakīrti den Ausdruck *parabhāvaḥ* im Sinne von "fremdes Wesen", etwa Pras 265,14ff, wo jedes eigene Wesen (*svabhāva*) aus der Sicht eines anderen eigenen Wesens als "fremdes Wesen" bezeichnet wird.

- 494) Für Pāda b und d dieses Verses überliefert bTsoñ kha pa eine abweichende Übersetzung von Nag tsho (Ts 245a6). Nach dieser Übersetzung würde der Vers folgendermaßen

lauten: *sañs rgyas rnams ni byuñ ba 'am /*
ma byuñ yañ ni rañ bzin ñid /
dños po kun gyi stoñ ba ñid /
gzan gyi ño bo stoñ par bsgrags -

"Das Wesen der Buddhas, ob sie entstanden oder nicht entstanden sind, ist die Leerheit aller Dinge. [Dieses Höchste Wesen] hat er als leer bezüglich eines Höchsten Wesens verkündet."

Mit Rücksicht auf die Prajñāpāramitā-Tradition (vgl. Anm.495) wäre dieser Übersetzung der Vorzug zu geben, inhaltlich ergibt sich wohl kein Unterschied.

Bemerkenswert ist jedoch, daß K₁ bei diesem Vers (240a6) nur geringfügig von der vorliegenden Version abweicht (a 'byuñ : byuñ; b ruñ ste : yañ ruñ) und nicht mit dem Zitat bei bTsoñ kha pa übereinstimmt. Auch das Zitat bei Red mda' ba (R 266,1), der offensichtlich die Übersetzung von Nag tsho kommentiert (vgl. Einleitung, 8 und 11f), deckt sich weitgehend mit der vorliegenden Version (b ruñ ste : yañ ruñ; c gyis : gyi).

- 495) vgl. ŚS 1412,2-5 *yā utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitair eṣa dharmasthititā dharmatā dharmadhātu dharmaniyāmatā / tathatā avitathatā ananya tathatā bhūtakoṭiḥ / iti hi yeṣāṃ dharmāṇāṃ pareṇa śūnyatā* PV 198,6-9 *yā utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitair evaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā dharmasthititā ... bhūtakoṭis tasyā yā tayā śūnyatā / ... / na sā pareṇa kṛtā / ... / iyam ucyate parabhāvasūnyatā;*
 vgl. weiters MAV 306,2f (69 + Anm.138)

- 496) d.i. das vorstellungsfreie Wissen (*nirvikalpakajñāna*) (Ts 245a8); vgl. auch MAV 306,7f *ma rig pa'i rab rib*

dañ bral ba'i śes pas rtogs par bya ba'i rañ gi ño bo'o

497) MAv 340,6 *rtogs par* (D,J;R *rtogs*) : *rtog par*

498) Die Bedeutung von *don* (*artha*) an dieser Stelle ist nicht eindeutig. Ich verstehe es als "Gegenstand", und zwar als den Gegenstand der vorliegenden Ausführungen, womit *don* also das Höchste Sein (*parabhāva*) bezeichnen würde.

499) Aus den drei Erklärungen ergeben sich zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten für "Höchstes Sein" bzw. "Leerheit des Höchsten Seins":

Im ersten und dritten Fall ergibt sich die Leerheit des Höchsten Seins als jene Leerheit, die im Höchsten Sein besteht, die das Höchste Sein *i s t*, nicht aber die Leerheit des Höchsten Seins *a l s* Höchstes Sein. Diese beiden Fälle beziehen sich auf das Höchste Sein in seinem subjektiven Aspekt, und Höchstes Sein (*parabhāva*), Leerheit des Höchsten Seins (*parabhāvaśūnyatā*), Soheit (*tathatā*) (vgl. Anm.484), Spitze des Seins (*bhūtaḥ*), Wirklichkeit (*tattva*), Leerheit (*śūnyatā*) [an sich], Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*) usw. sind somit als Synonyme anzusehen.

Unter diesem Aspekt entspricht die Leerheit des Höchsten Seins inhaltlich der Leerheit des Wesens des Nichtseins (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*) in der Liste der 16 Abarten (MAv 338,8ff). Hier wie dort fehlt auch die charakteristische Formulierung: "dieses ist als dieses (mit Instrumentalkonstruktion) leer" (*de ni de ñid kyis stoñ ño*) oder ähnlich, und die Leerheit ist durch einen genitivischen Ausdruck näher bestimmt (MAv VI,223b [340,3] *de gzan dños po'i stoñ ñid do*; vgl. Anm.482).

Die zweite Erklärung bezieht sich auf das Höchste Sein in seinem objektiven Aspekt, d.h. auf das Höchste Sein als Erkenntnisobjekt. Unter diesem Aspekt ist das Höchste Sein, das mit der Soheit (*tathatā*) usw. synonym

ist, die Leerheit aller Dinge; und die Leerheit des Höchsten Seins ist die Leerheit dieser Leerheit als diese (MAv 340,7 *de ni de ñid kyis stoñ ño*).

In diesem Fall entspricht die Leerheit des Höchsten Seins inhaltlich der Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*) in der Liste der 16 Abarten (MAv 309,19ff).

In der Prajñāpāramitā-Tradition scheint - abgesehen von der unterschiedlichen Interpretation von *para-* (s. Anm.492) - die Beziehung zu der Leerheit der Leerheit im Vordergrund zu stehen:

Śuddh 124b8f *'di ni* (d.i. die *svabhāvaśūnyatā*) ...
gžan gyi ño bo ste / de bžin ñid do // de ni de'i bdag ñid kyis stoñ pa ñid de;

Auch Jayānanda erklärt die Leerheit des Höchsten Seins als Leerheit der Leerheit: ... *gžan gyi dños po ni stoñ pa ñid yin la / des stoñ pa ni gžan gyi dños po stoñ pa ñid do* (J 373b1).

Soweit mir bekannt, geht lediglich bTsoñ kha pa auf die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten ein (vgl. Anm.492).

500) J 374a1 setzt *blo gros (mati)* mit *śes rab (prajñā)* gleich

501) MAv 340,18 *gsal byas pa* (P,D,N,K_P,K_D,K₁,S,J) : *gsal byas pa'i*

502) MAv 341 *rtogs te* (K_P,K_D,K₁,S₁) : *rtogs de*

503) vgl. MAv 73,2-12 (MAv_L, Le Muséon 10, 272); zur Unterdrückungsverenkung als Ausgangsbasis für das Eintreten ins restlose Nirvāṇa (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*) s. SCHMITHAUSEN, Nirvāṇa-Abschnitt, 47 und 123-127; vgl. weiters Siddhi 204-214, 405-409, 438f (= Yogaśāstra, 80); PV 70,14-71,7; für weitere Literatur MSaṃ 15*f

- 504) MAv 341,2 *de ltar* (D,N,S,J) : *de de ltar*;
Möglicherweise ist auch eine Korrektur zu *de la de ltar*
(OGAWA, 353 Anm.4) gerechtfertigt - vgl. LVP *de[r] de*
ltar.
- 505) MAv 341,2 *dpyad pa* (P,D,N,S,J) : *dbyad pa*
- 506) MAv VI, beginnend mit v.8, d.i. der Nachweis der Leer-
heit; das J 374a5 genannte *dag las ma yin* stammt aus
dem im einleitenden Bhāṣyam zu diesem Vers zitierten
MK I,1 (MAv 81,7).
- 507) MAv 341,5 *gañ la* (D) : *gañ yin gañ la*
- 508) MAv 341,12,13 *gtogs* (D,J,Ts) : *rtog*
- 509) MAv 341,12 *yin la* (D) : *yin*
- 510) vgl. KPv 16
- 511) nach J 374b3
- 512) Das sind die Pratyekabuddhas; MAv 4,1-5 erklärt die Be-
zeichnung "Mittlere Buddhas" damit, daß sie bezüglich
Verdienst (*puṇya*) und Wissen (*jñāna*) zwischen den Hö-
rern (*śrāvaka*) und den richtig und voll erwachten Bu-
ddhas (*samyagabhisambuddha*) stehen. - vgl. dazu J 8a8-
9a5;
vgl. weiters KLOPPENBORG, 16ff
- 513) vgl. MAv I,8 (17,17-19, 19,1); I,8d zit. Pras 353,1:
dūraṃgamāyāṃ tu dhīyādhiḥkaḥ; vgl. DE JONG, Cinq Chapitres,
13 Anm.36;
zur Überlegenheit der Bodhisattvas auch CONZE, Perfect
Wisdom, 24ff
- 514) Im Sanskrit-Original liegt hier vielleicht eine etymo-
logisierende Erklärung des Wortes *śrāvakaḥ* als Patro-
nymicum-Ableitung von *śravaḥ* vor.
An anderer Stelle ist mir diese Art der Erklärung
nicht bekannt: vgl. AVinS 253,7 *pareṇa śrāvyaṃta iti*

śrāvakāḥ - "Hörer bedeutet: sie werden von jemand anderem zum Hören veranlaßt.";

VM 180,24f *bhagavato ovādānusāsaniṃ sakkaccaṃ suṇanti ti sāvakā* - "Hörer bedeutet: sie hören aufmerksam die Unterweisung des Erhabenen." (vgl. NYĀṆAMOLI, 237);

SP 80,5f (s. Anm.404);

vgl. auch KPV 88 *de bzin gsegs pa las ni ñan thos dañ rañ sañs rgyas thams cad 'byuñ ño*

515) J 374b7 *sbyin pa la sogs pa* und *stoñ pa ñid*;

Ts 246a5f *rgya che ba'i lam gyi rim pa* - "die Stufen des allgemeinen Pfades (*pṛthpatha*)" und *zab mo'i lam gyi rim pa* - "die Stufen des tiefen Pfades (*gambhīrapatha* ?)";

Ts 246b1 *thabs dañ śes rab* - "Methode (*upāya*) und Einsicht (*prajñā*)";

K₁ 240b1 liest *don dam (paramārtha)* statt *de ñid (tattva)*

516) vgl. Pras 538,10f ... *asthānayogena nabhasīva haṃsarājāḥ sthitāḥ svapuṇyajñānasaṃbhārapakṣapātavāte* ... - "Ohne Unterstützung fliegen die Könige der Gänse am Himmel, im Wind, der durch die (beiden) Schwingen ihrer Anhäufung von Verdienst und Einsicht (entstanden ist)." (zur Übersetzung vgl. STCHERBATSKY, Nirvāṇa, 209)

517) Nach J 375a3f sind das die Erweckungen der Wachsamkeit (*smṛtyupasthāna*) usw., d.h. die zur Erleuchtung verhelfenden Gegebenheiten (*bodhipākṣikadharmā*).

518) s. Anm.516 (J 375a6)

519) MAV 342,7 *gañ gi na* (P,N,S;J *gañ gi tshe*) : *gañ gi[s] na*

520) MAV 342,9 *'di'i gśog* (P,D,N,S) : *gśog*

521) MAV 342,11 *zin to* (P,D,N,S) : *zin te*

APPENDICES

APPENDIX I: KRITISCHER APPARAT

Grundlage für diesen kritischen Apparat ist MAV; Stellenangaben (nach Seite und Zeile) beziehen sich also auf diese Textausgabe, und nicht näher bezeichnete Lesarten sind ebenfalls die von MAV.

Rein orthographische Varianten (wie etwa *bltos : ltos*; *byin gyis brlabs : byin gyis rlabs*; usw.) oder geringfügige Abweichungen, sofern sie keine Bedeutungsänderung verursachen (wie etwa *ma yin : min*; *sa yi : sa'i*; usw.), sind zwar aufgenommen, doch ist in solchen Fällen stets der Version von MAV der Vorzug gegeben.

Druckfehler sind wie eigene Varianten behandelt, ohne Rücksicht darauf, ob sie in LVP korrigiert sind oder nicht; sie lassen sich aber unschwer als solche erkennen. Ebenso sind auch offensichtlich sinnlose Varianten berücksichtigt.

Aus den in der Einleitung genannten Gründen sind primär die v.l. der Kanoneditionen berücksichtigt, jene von K_1 , den Separatdrucken und den sonstigen Quellen sind - sofern nicht schwerwiegende Gründe eine andere Entscheidung erfordern - nur dann berücksichtigt, wenn sie mit wenigstens einer Kanonedition oder mit LVP übereinstimmen oder nahe verwandt sind.

LVP ist wie ein eigener Quelltext behandelt, da es nicht in allen Fällen klar ist, woher die dort angegebenen Varianten stammen.

- 288,12 *nags tshal* (D,K_P,K_D,K₁,S₁,Ts,L,R) : *nag tshal*
 15 *ma yin* : *min* (D)
 18 *bsñad* : *sñad* (P)
- 289,1 'jig rten (D,J,Ts,R) : 'jig rten pa
 4 *že* (Ts,R) : *še*
 5 *yon tan yan lag* : *yan lag yon tan* (K_P,K_D,LVP,S₁,J,L)
 9 *dag* : *de dag* (D)
 12 'phyañ (P,D,N,S,Ts) : 'phañ
 15 *brten* : *rten* (D,LVP)
 17 'dogs : *gdags* (D);
bltos : *ltos* (D);
yan lag : *yan lag dag* (D);
šiñ (P,D,N,LVP,S) : *šañ*
 18 *bltos* : *ltos* (D) [2 mal]
- 290,1 *dpyad pa* : *dpyad na* (D);
bžug : *gzug* (D,N)
 2 *bltos* : *ltos* (D);
yin la : *yin pa* (D)
 3 *bitos* : *ltos* (D)
 4 *bya* : *bya ba* (P,N,S)
skyed : *bskyed* (P,D,N,K_P,K₁,S)
 5 *skyed* : *bskyed* (P,D,N,K₁,S)
 8 *šes par bya'i rgyu* : *šes par bya'o / rgyu* (D)
 9 *khyod* : *khyed* (D)
 11 'gyur : 'gyur ba (K_P,K_D,LVP,S₁)
 12 'bras bu skye bar (D) : 'bras bur
 13 *gñis* : *ñid* (P);
žig : *žig tu* (D)
 16 *byed* (P,D,N,S) : *byen*
 18 *skyed* : *skye* (K_P)
 19 'gyur : *gyur* (D)
- 291,4 *gcig* : *cig* (D)
 6 *gyur* : 'gyur (D)
 8 *bskyed* : *skyed* (D)

- 291,11 *bskyed bya skyed par byed pa* (D,Ts) : *bskyed par bya ba*;
dag las (D) : *las*
 12 *rtog* : *rtogs* (D)
 15 *śes* : *śes* (P,D,N,S)
 19 *rgyu rgyu ñid* : *rgyu ñid* (D)
- 292,5 *yi* : *yid* (P,N)
 10 *gyis* : *gyi* (P,D,N,S,R)
 13 *brtags* : *btags* (P,N)
 14 *grub po* : *'grub po* (P,D,N,S,J,Ts)
 15 *smras pa* : *smras pas* (D)
 18 *'di ni* : *'dir ni* (K_D), *'dir na* (K_P)
khyod : *khyod khyod* (P)
- 293,2 *rtog* : *rtogs* (D)
 7 *rnam* : *rnams* (D)
 8 *kyi* : *kyis* (K_P,K_D,K₁,LVP,S₁,Ts,R)
 10 *kyis* : *kyi* (P,D,N,S)
 12 *gi* : *mi* (K_P)
- 294,3 *bskyed* : *skyed* (D)
 9 *bya'o* : *bya ba'o* (D)
 11 *smra'o* : *smras so* (D)
 12 *sun ni* : *gsum ni* (D)
 17 *'gyur te* (P,D,N,S) : *'gyur*
- 295,1 *gñis* : *gñi ga* (P,D,N,S)
 6 *kyis* : *kyi* (P,N,S)
- 296,3 *sñad du* : *sñad* (P)
 6 *gzuñ* : *bzuñ* (K_P,K_D,LVP,S₁,Ts);
rnam 'tshe : *rnams tshe* (K_P,K_D,LVP,S₁,J), *rnams kyi tshe* (Ts), *de tshe* (K₁), *de'i tshe* (R)
 7 *rnam pa* (P,D,N,S,J) : *rnam par*
 12 *śes śes* (D,K_P,K_D,S₁,J) : *śes śes*
 15 *rtog* : *rtogs* (D)
 19 *sgrub* : *bsgrub* (D)
- 297,1 *thal ba* : *thal bar* (D)

- 297,4 *nus pa* (P,D,N,S) : *nus ba*
 7 *smra bas* (D,N,S,Ts) : *smra bar*
 8 *'phags pa lhas* : *'phags pa'i lhas* (D)
 11 *na'añ* : *la'añ* (D)
 14 *tshe* : *te* (D)
 16 *yi* : *gis* (D,Ts)
 19 *dbu ma'i* : *dbu ma pa'i* (D)
 20 *rgyu* (J) : *rgyu'i* [?]
- 298,2 *ma yin* : *min* (D)
 3 *skabs su* (D skabs) *med pa ñid* (D,J,Ts) : *skabs su med*
 10 *btab pa'i* (P,D,N?,J,Ts) : *btab ba'i*
 13 *ño bo'añ* : *ño'añ* (P,N);
'gyur (P,D,N,K₁,S) : *gyur*
 16 *ma dag ... dag* : *dag ... ma dag* (D)
 17 *byuñ* : *'byuñ* (D,Ts)
- 299,9 *'gegs* : *bgegs* (P), *'gags* (S);
te por (P,D,N,S,J,Ts) : *te bor*;
tshegs (P,D,N,J,Ts) : *tshigs, tshogs* (S)
 11 *dños rnams* : *dños po rnams* (P,N,S);
dños po : *dños por* (K_P)
 12 *nus pa* : *nus par* (K_P); *zus par* (K_D)
ji lta de ltar : *ji la de ltar* (K_D); *ji ltar* (K_P)
 14 *bcol* : *gcol* (D,J), *rtsol* (K_D)
 19 *de lta yin dañ* : *de ltar yin dañ* (D,J),
de ltar na (R)
- 300,2 *sbed* (D) : *spad, sbad* (P,N?,S,J,Ts)
 3 *ssubs* (D,S,J,Ts,R) : *sbrus*;
srad (D,S,Ts,R) : *sras*
 4 *rgya* (P,D,N,S,J,Ts,R) : *rgyu*;
sran : *bsran* (D);
ste (P,D,N,LVP,S) : *sti*
 5 *'dra bas* (D,J) : *'dra ba, brda ba* (P)
 7 *'dir* : *'di* (D)

- 300,11 'dir : 'di (P,D,N,K₁,S,R)
 12 rgol ba pa (P,N,K_P,K_D,S) : rgol ba po
 14 'brel par : 'brel bar (D);
 rnam par : rnam bar (D)
 17 sked par byed (D) : bskyed
 18 gtañ bar : gtañ par (D)
- 301,1 bsal : gsal (P,N,LVP,S)
 5 ma bźag (Ts) : bźag;
 bzlog : bzlog pa (D,Ts)
 16 chad (D,J) : cad
 18 bśad pa : bśad (D)
 19 rnam : rnams (K_D)
 20 dbye bas : dbye ba (K_P,K_D)
- 302,10f 'di pa tsam (P,D,N,S,J,Ts) : 'di tsam
 12 bsgoms : sgom (D,Ts), bsgom (N,S,R);
 spyod (D) : dpyod
 14 bźag : gźag (D,Ts)
 16 gdul bya : gdul ba (P,D,N,K_P,LVP,S,J)
 17 rnam pa gñis (D) : gñis
 17f gdul bya'i : gdul ba'i (P,D,N,LVP,S)
- 303,1 bźir : gźir (K_P)
 18 gdul bya'i : gdul ba'i (P,N,LVP,S)
- 304,13 kyañ : kyis (K_D)
 17 yin pa / : yin pa / 182
 18 'dod / 182 : 'dod /
 19 'gyur ba na (D) : 'gyur ba
- 305,1 rna ba dañ sna dañ lce (D,ŚS_{tib},PV_{tib}) : rna ba dañ
 [sna ba dañ] lce, rna ba dañ lce (P,N,S)
 9 ther zug pa (D,Ts) : ther zug
 13 yi : yin (D)
 18 bltos : ltos (D)
 20 mdzad (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : mjad;
 bu'i : pa'i (D);
 slob dpon (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : slob dpan;
 gyis (D,J,Ts) : gyi

- 306,7 *bltos : ltos* (D)
 9 *su smra : smra* (D)
 10 *bsgom : sgom* (D)
 12 *brgya* (P,D,N,S,Ts) : *brkya*
 13 *'gag* (D,N,LVP,S,J,Ts, RM) : *'gags*
 15 *rab tu bsñad* (D,J,Ts) : *bsñad*
 19 *mi 'jigs pa ste* (RM) : *ste* [?]
- 307,2 *chos ñid de : chos de ñid* (D);
skra 'am gos : skra 'am mgo (LVP,J),
mgo'i thod (RM)
 3 *rnam par* (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *rnam bar*
 5 *spyod* (P,D,N,S,J,Ts, RM) : *dpyad*;
don med : med (D);
byuñ : 'byañ (LVP), *'byuñ* (J, RM)
 9 *zig* (P,D,N,LVP,S,J,Ts) : *nig*
 10 *bltos : ltos* (D)
 14 *kyi : kyis* (D)
 15 *'brel* (P,D,N,LVP,S,Ts) : *'bril*;
gzuñ (D,J,Ts) : *bzuñ*
 16 *'di ñid : de ñid* (D)
 18 *bzin* (P,D,N,S,J,Ts) : *bzid*
 19 *de lta : de'i lta* (D);
spyod (P,D,N,S,Ts) : *dpyod*
 20 *bltos : ltos* (D)
- 308,1 *bltos : ltos* (D)
 3 *la* (P,D,N,S,J,Ts) : *na*
 6 *gyis* (D,J) : *gyi*
 8 *gñi ga la* (D) : *gñis la*;
bzag : gzag (D)
 9 *me* (D,LVP,J,Ts) : *med*
tsha ba (D,J,Ts) : *tshañ ba, tshad pa* (LVP),
tshad ba (P?,N,S)
 11 *bltos : ltos* (D)
 13 *bltos : ltos* (D)

- 308,16 *chog* (D,N,S,J) : *mchog*
 20 *gzuñ* (D,J,Ts) : *bzuñ*
- 309,3 *gañ phyir* : *gañ gi phyir* (P)
 5 *dañ* (P,D,N?,K_P,K_D,K₁,S,S₁,J,Ts,R) : *dad*
 7 *rañ bzin* (D,K_P,K_D,K₁,S₁,J,Ts,R) : *ño bo*
 10 *zes* (D,S,R,PV_{tib}) : *ses*
 17 *phyi nañ* : *phyi dañ nañ gi* (D)
- 310,3 *bya'i* : *bya ba'i* (P,N,Ts)
 4 *de* : *do* (LVP)
 5 *ñid* (P,D,N,K_P,K_D,K₁,LVP,S,S₁,J,Ts,R) : *ñi*
 6 *bzlog* : *zlog* (P,D,N,S)
 7 *stoñ pa ñid stoñ pa ñid* : *stoñ pa ñid* (D,PV_{tib})
 12 *rtog* (D,N,S,J,Ts,R,LSt) : *rtogs*
 19 *dpe yis* : *dpe yi* (D), *pa yis* (K_P)
- 311,6 *char* (D,K_D,S₁,R) : *car*
 8 *te* : *de* (K_P,K_D)
 13 *'dzin pa de dag gi 'dzin pa* (P,D,N,S) : *'dzin pa*
 15 *de ni* : *'di ni* (K₁,LVP,R)
 19 *mya ñan 'das dños blo* (N bla ?) (P,D,N,K₁,LVP,S,
 J,Ts,R) : *myañ 'das dños po'i blo*
 20 *par* : *pa'i* (P,N,S)
- 312,7 *'das pa* (P,D,N,S,J,Ts,R) : *'das*
 12 *de yis* (D,N,K_D,LVP,S,J,Ts,R) : *di yi, de yi* (P,K_P,S₁)
- 313,3 *la* (D,N,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *las*
 5 *'dus ma byas ni 'dus ma byas* (D;ŚS_{tib},PV_{tib} *de ni*
'dus ma byas) : *'dus ma byas*
 14 *stoñ ste* (D) : *stoñ*
 18 *'gro* : *'bro* (N);
phyir : *ziñ* (D)
- 314,3 *de la thog ma ... stoñ pa ñid* (D,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *thog*
ma ... ñid
 5 *tha ma dañ dbus* : *tha ma dbus* (D)
 7 *tha ma dañ* : *tha dañ* (P,N,S)
 10 *zes* : *ces* (K_D)

- 320,14 *kye ma* (P,D,N,LVP,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *kyi ma*
 15 *rdzogs par* (P,D,N,LVP,S,J) : *rdzogs bar*;
sañs ma rgyas (D,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *sañs rgyas*
 18 *kye ma* (D,N,LVP,S,J) : *skye ma*
 19 *'di rnams* (N,LVP,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *'di, de rnams* (D)
- 321,2 *mi 'gyur ba* <*žes bya ba*> : *mi 'gyur ba*;
međ do (D) : *međ de*
 9 *so so* (P,D,N,K₁,LVP,S,J,Ts,R) : *so sor*
ni : *na* (K_D)
 10 *chad* : *tshad* (K_D)
 11 *so so* (P,D,N,S) : *so so[r]*;
rig pa rnams (D) : *rig pa*
 17 *pa* : *pa'i* (D)
 20 *mtshan* (P,D,N,S,J) : *mtshañ*
- 322,3 *dga' ba'i* : *dga' ba ñid kyi* (D)
 5 *žes bya* : *žes bya ba* (D), *śes bya* (K_P)
 14 *sañs rgyas pa* (P,N,LVP,S,ŚS_{tib},PV_{tib}) : *sañs rgyus pa,*
sañs rgyas pa dag (D)
- 323,10 *gi* : *gis* (D)
 14 *bcom ldan 'das rnams* (P,D,N,S,TMN) : *bcom ldan 'das*
 16 *brkyañ* : *smyoñ* (D), *smyañ* (TMN)
- 324,1 *žabs* : *rkañ pa* (D)
 2 *žabs* : *rkañ pa* (D)
 5 *sor* (D,TMN) : *so sor*;
kyi (D,TMN) : *kyis*
 6 *drug pos kyañ bskyod* : *yug pa'i rluñ gis kyañ*
bzlog (D,J)
 7 *de'i phyir* (P,D,N,S,TMN) : *de phyir*;
sku : *lus* (D)
 9 *'khrul* (P,D,N,S,TMN) : *'khrup*
 11 *tshigs su* : *tshig tu* (D)
 12 *smra* : *sma* (D)
 16 *gsuñ* : *ñag* (D)
 17 *thugs* : *sems* (D)

WIENER STUDIEN ZUR TIBETOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE

Heft 1 (1977):

Ernst Steinkellner: Verse-Index of Dharmakīrti's Works
(Tibetan Version). ö.S. 200,-

Heft 2 (1978):

Lobsang Dargyay: Die Legende von den Sieben Prinzessinnen
(Saptakumārikā-Avadāna). ö.S. 200,-

Heft 3 (1979):

Piotr Klafkowski: The Secret Deliverance of the Sixth Dalai
Lama, as narrated by Dharmatāla. ö.S. 200,-

Heft 4 (1980):

Gudrun Bühnemann: Der Allwissende Buddha. Ein Beweis und
seine Probleme. Ratnakīrtis Sarvajñasiddhi. ö.S. 200,-