



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Lehre von den drei Beschaffenheiten im Lichte von
Vinītadevas Triṃśikāṭīkā und 'Ju Mi phams Kommentar
zu Vasubandhus Triṃśikā“

Verfasser

Jan Dolensky

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 31. Jänner 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 389
Tibetologie und Buddhismuskunde
Univ. Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes

Inhaltsverzeichnis

1. Allgemeines	6
2. Einleitung.....	8
2.1 Historisch-philologischer Hintergrund.....	8
2.1.1 Vasubandhu.....	8
2.1.2 Sthiramati	9
2.1.3 Vinītadeva	10
2.1.4 Ju Mipham.....	12
2.2 Überblick über die Texte.....	13
2.2.1 Die Triṃśikāvijñaptikārikā und das Triṃśikābhāṣya.....	13
2.2.2 Die Triṃśikāṭīkā.....	16
2.2.3 Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa'i mchen 'grel.....	18
2.3 Die Yogācāra-Schule.....	19
2.3.1 Ursprünge und Entstehung.....	19
2.3.2 Hermeneutik.....	23
2.3.3 Die Lehre der drei Beschaffenheiten	27
3. Kritische Edition.....	32
3.1 Einleitung.....	32
3.2 Sigla.....	33
3.3 Tibetischer Text der Triṃśikāṭīkā 20-25.....	34
4. Übersetzung	49
4.1 Einleitung.....	49
4.2 Übersetzung der Triṃśikāṭīkā 20-25.....	50
4.3 Übersetzung der Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa'i mchen 'grel zu Versen der Tr 20-25.....	83
5. Schlußbetrachtungen	86
6. Bibliographie	88
6.1 Indische und tibetische Werke	88
6.2 Weitere Quellen	90
Anhang	108
I. Abstract.....	108
II. Tibetischer Text von 'Ju Mi phams Kommentar.....	109
III. Lebenslauf.....	110

Danksagung

Zuerst möchte ich mich bei Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes, Professor am Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien, bedanken dafür, dass er mein Interesse für die Yogācāra Philosophie erweckt hat, mich bei der Ausarbeitung dieser Diplomarbeit unterstützt und bei der Übersetzung der Texte geduldig angeleitet hat.

Weiteres möchte mich vor allem bei meinem Studienkollegen und Freund Mag. Dennis Johnson und bei meiner Frau Mag.^a Elisha Koppensteiner bedanken. An Dennis geht mein Dank für seine wertvollen methodischen Ratschläge und sorgfältige Korrektur des Textes. An Elisha für ihre Unterstützung auf allen Ebenen und ihre große Geduld während der Niederschrift dieser Arbeit. Weiter möchte ich mich bei meiner Studienkollegin Dania Huber für ihr stets offenes Ohr bedanken. Spezieller Dank geht an die Khyentse Foundation, welche mich in der Zeit meiner Diplomarbeit mit einem Stipendium unterstützt hat und an Prof. Namkhai Norbu, welcher meine immerwährende Inspiration ist, mich in dem Wissen der buddhistischen Philosophie zu vertiefen.

Abkürzungsverzeichnis

AKBh	<i>Abhidharmakośabhāṣya</i>
CWSL	<i>Ch'e eng-wie-shin lun (Vijñaptimātratāsiddhi)</i>
DhDhV	<i>Dharmadharmatāvibhāga</i>
DhDhVV	<i>Dharmadharmatāvibhāgavṛtti</i>
FN	Fußnote
LAS	<i>Laṅkāvatārasūtra</i>
MAV	<i>Madhyāntavibhāga</i>
MAVBh	<i>Madhyāntavibhāgabhāṣya</i>
MAVṬ	<i>Madhyāntavibhāgaṭkā</i>
MSA	<i>Mahāyānasūtrālaṅkāra</i>
MSgr	<i>Mahāyānasamgraha</i>
Mvyut	<i>Mahāvyutpatti</i>
RGV	<i>Ratnagotravibhāga</i>
Skr.	Sanskrit
SNS	<i>Samdhinirmocanasūtra</i>
Sum cu mchen 'grel	<i>Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa'i mchen 'grel</i>
Tib.	Tibetisch
Tr	<i>Triṃśikākārikā</i>
TrBh	<i>Triṃśikā(vijñapti)bhāṣya</i>
TrBh _s	Sanskrit Text des TrBh
TrBh _t	Tibetische Übersetzung des TrBh _s
TrṬ	<i>Triṃśikāṭkā</i>
TrṬ _t	Tibetische Übersetzung der TrṬ
TSN	<i>Trisvabhāvanirdeśa</i>
Vgl.	Vergleiche
Vś	<i>Viṃśatikā Vijñaptimātrasiddhi</i>
VY	<i>Vyākhyāyukti</i>

1. Allgemeines

Sowohl die *Triṃśikāvijñaptikārikā* (Tr) von Vasubandhu als auch Sthiramatis Kommentar dazu, das *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* (TrBh), gehören zu den wichtigsten Werken der Yogācāra oder Vijñānavāda Tradition. Beide Texte sind im Sanskrit Original erhalten geblieben, wurden wissenschaftlich bereits ausführlich untersucht und in verschiedene westliche Sprachen übersetzt.¹ Vinīta-devas Subkommentar zu Sthiramatis TrBh, die *Triṃśikāṭīkā* (TrṬ), ist großteils nur in der tibetischen Übersetzung erhalten geblieben und wurde von Leslie Kawamura zum ersten Mal im Jahre 1975 aus dem Tibetischen ins Englische übersetzt.² Im Jahre 1985 publizierte Padmanabh S. Jaini erstmals die entdeckten Sanskrit Fragmente der TrṬ.³

Diese Diplomarbeit konzentriert sich auf die Darstellung der drei Beschaffenheiten (*trisvabhāva*) in Vinīta-devas Subkommentar (TrṬ) zu Sthiramatis Werk (TrBh), und im speziellen auf die Verse 20-25 von Vasubandhus Tr, in welchen die drei Beschaffenheiten (*parikalpita,- paratantra,- pariniṣpanna-svabhāva*) dargestellt werden.

Die Einleitung gibt einen historischen Überblick über die relevanten Texte und ihre Autoren, sowie über die Entstehung der Yogācāra Schule, ihre hermeneutischen Prinzipien und die zentrale Lehre der drei Beschaffenheiten.

Vinīta-devas Kommentar zu den obengenannten Versen wird aus dem Tibetischen übersetzt, da zu diesem Textteil nach aktueller wissenschaftlicher Forschung kein Sanskrit Original erhalten ist. Die kritische Edition der tibetischen Übersetzung der TrṬ stützt sich auf die kanonischen Ausgaben von Derge, Peking und Narthang. Bei der Übersetzung wird das im Sanskrit erhaltene Kommentar Sthiramatis (TrBh) miteinbezogen, um Vinīta-devas TrṬ genauer verstehen zu können, weil Vinīta-deva in seinen Zitaten meist nur den Beginn der jeweiligen Verse der Tr und Textpassagen des TrBh anführt. Durch den Vergleich mit Sthiramatis Kommentar ist es möglich diese Zitate (*pratīkā*) eindeutig zu identifizieren und somit die TrṬ besser zu verstehen.

Als Grundlage für einen Vergleich der ursprünglichen indischen Tradition des Yogācāra und eine rezenten tibetischen Tradition, wurde der Kommentar (*Sum cu*

¹ Zur Tr und zum TrBh siehe Kapitel 2.2.1., S. 13-15.

² Kawamura 1975. Die TrṬ wurde bereits 1953 ins Japanische übersetzt, siehe Kapitel 2.2.2., S. 16-18.

³ Jaini 1985. Zur TrṬ siehe Kapitel 2.2.2., S. 16-18.

pa'i tshig le'ur byas pa'i mchen 'grel) des tibetischen Gelehrten 'Ju Mi pham zu den selben Versen der Tr übersetzt.

2. Einleitung

2.1 Historisch-philologischer Hintergrund

2.1.1 Vasubandhu

Genauere Informationen über Vasubandhu, den Autor der *Triṃśikavijñaptikārikā*, sind bekannt aus Biographien, welche in der chinesischen und tibetischen Sprache überliefert wurden. Die Älteste davon ist die chinesische Übersetzung des Lebens von Vasubandhu von Paramārtha (499-569).⁴ Laut Paramārtha wurde Vasubandhu am Anfang des vierten Jahrhunderts n.Chr. in Puruṣaputra im Königreich Gāndhāra, als jüngerer Bruder von Asaṅga⁵ geboren. Zuerst studierte er den Abhidharma des Vaibhāṣika im Sarvāstivāda Orden. Weiter heißt es, dass er den *Abhidharmakośa* aus der Vaibhāṣika Sichtweise und dazu später einen Kommentar (*Abhidharmakośabhāṣya*) aus der Sautrāntika Sichtweise verfasste. Als er dann die Mahāyāna Sichtweise vertrat, verfasste er Kommentare zu verschiedenen Werken⁶, so wie den Prajñāpāramitāsūtras, Yogācāra und Logik.⁷

Seit dem Erscheinen der Studie von Takakusu im Jahre 1904, haben verschiedene Wissenschaftler⁸ die Lebensdaten und Werke des Vasubandhu zu bestimmen versucht.⁹

Erst 1951 publizierte Frauwallner¹⁰ eine neue, kritische Evaluierung der Lebensdaten Vasubandhus, auf der Grundlage verschiedener bis dahin verfügbarer

⁴ *P'o-seou-p'an-teou fa che tshouan*, Tai-shō Edition 2049, siehe Frauwallner 1961, 130, 148. Diese Biographie ist von J.Takakusu ins Englische übersetzt worden und erschien im Jahre 1904 unter dem Titel "The Life of Vasubandhu by Parāmartha (499-569)". Siehe Takakusu 1904.

⁵ Zu Asaṅga, siehe Tāranāthas "History of Buddhism in India" in Chattopadhyaya 1990, "History of Buddhism by Bu ston" in Obermiller 1986 und Frauwallner 1969.

⁶ Für eine Auflistung der Werke von Vasubandhu siehe Nakamura 1989, 268ff. und Tola 2004, 57ff.

⁷ Siehe Anacker 1984, 11ff.

⁸ 1911 schlug Péri nach genauer Untersuchung von allen zugänglichen Materialien 350 n.Chr. als Geburtsdatum von Vasubandhu vor. Später trugen andere Wissenschaftler wie Prof. Kimura, G. Ono, U. Wogihara, H. Ui und viele andere zu diesem Thema bei. Alle diese Beiträge wurden 1929 von J. Takakusu zusammengefasst. Er versuchte dabei, seinen vorangegangenen Vorschlag die Lebenszeit des Vasubandhu auf das fünfte Jahrhundert festzulegen, wieder zu etablieren. Siehe Jaini 1958, 48.

⁹ Paramārtha gibt nämlich zwei Daten für Vasubandhu an: In seiner Biographie etwa 1100 nach Buddhas *parinirvāṇa*; und in seinem Kommentar zum *Madhyāntavibhāga* etwa 900 nach Buddhas *parinirvāṇa*. Takakusu entschloss sich für die erste Datierung und schlug 420-500 n.Chr. als die Lebenszeit des Vasubandhu vor. Siehe Jaini 1958, 48.

Textquellen in Sanskrit, Tibetisch und Chinesisch. Auf der Basis der damals vorherrschenden Theorien bezüglich der Datierung des Vasubandhu - laut Péri im vierten Jahrhundert¹¹ und laut Takakusu im fünften Jahrhundert - stellte Frauwallner vor dem Hintergrund der Berichte Paramārthas die Hypothese der zwei Vasubandhus auf: Vasubandhu, der Ältere (320-380 n.Chr.), der jüngere Bruder Asaṅgas¹², welcher zahlreiche Sūtras und Werke des Maitreya-Asaṅga kommentierte, und Vasubandhu, der Jüngere (400-480 n.Chr.), welcher den *Abhidharmakośa* verfasste und dem auch die Yogācāra Werke *Viṃśatikā* und *Triṃśikā* zugeschrieben werden.

Frauwallners Hypothese wurde von vielen Wissenschaftlern nicht angenommen.¹³

2.1.2 Sthiramati

Über das Leben von Sthiramati (510-570)¹⁴, dem Verfasser des *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, berichten die beiden tibetischen Geschichtsschreiber, Bu ston rin chen sgrub und Tāranātha. Ihre Aussagen stimmen großteils überein.¹⁵ Laut diesen tibetischen Quellen war Sthiramati ein außergewöhnlicher Gelehrter des Abhidharma des Hīnayāna und Mahāyāna. Laut Bu ston und Tāranātha war Sthiramati Schüler von Guṇamati (440-520), welcher an der Kloster-Universität Nālandā gelebt haben soll. Mit diesem soll Sthiramati nach Valabhī in Kāthiāvār übersiedelt sein. Den beiden Autoren zu folge soll auch Vasubandhu in Nālandā sein späteres Leben verbracht haben. Ob Sthiramati auch Schüler von Vasubandhu war, ist aus diesen Quellen nicht möglich festzulegen.¹⁶

Eine weitere wichtige Quelle über diese Zeit sind die Werke des chinesischen Pilgers Hsüan-tsang (602-664), welcher in der Zeit die er in Nālandā verbrachte

¹⁰ Frauwallner 1952. Vgl. auch Frauwallner 1961, 129ff.

¹¹ Péri 1911.

¹² Siehe Frauwallner 1951, 17. Laut Tāranātha wurde Vasubandhu ein Jahr nach Asaṅga geboren. Siehe Schiefner 1869, 122.

¹³ Siehe Schmithausen 1967, 109f. und Mejer 1989-90, 275f. Es gibt Wissenschaftler wie Jaini, welche die Theorie der zwei Vasubandhus vertreten, obwohl sie nicht vollständig mit Frauwallner übereinstimmen. Siehe dazu Jaini 1958 und Mejer 1989-90. Andere, wie H. Sakurabe und L. Schmithausen, sind Befürworter der Meinung, dass nur ein Vasubandhu existierte. Siehe dazu Boquist 1993, 116.

¹⁴ Daten nach Hattori und Frauwallner. Siehe Kawamura 1975, 2. Für eine Auflistung aller Sthiramati zugeschrieben Werke siehe Kawamura 1975, 47.

¹⁵ Siehe Obermiller 1986, 147-9, Chattopadhyaya 1990, 179-181.

¹⁶ Siehe Kawamura 1975, 40f.

Vasubandhus *Triṃśikāvijñaptimātratā*, zusammen mit zehn Kommentaren¹⁷ entdeckte, von denen einer auch jener von Sthiramati war. Laut Hsüan-tsang wurde die Schule von Valabhī in Kāthiāvār, die zu ihrer Zeit neben der Schule von Nālandā stand, von Guṇamati in der ersten Hälfte des 6. Jh. gegründet. Ihr bekanntester Vertreter wiederum war Sthiramati, der neben Dharmapāla als der einflussreichste Vertreter der Yogācāra Schule galt.¹⁸

2.1.3 Vinītadeva

Die Lebensdaten von Vinītadeva (645-715),¹⁹ dem Verfasser der *Triṃśikāṭīkā* und *Vimsatikāṭīkā*, sind schwierig festzulegen und wurden von verschiedenen Historikern und Forschern unterschiedlich datiert, weil wenig über sein Leben bekannt ist, außer der Texte die ihm zugeschrieben werden.²⁰ Laut Tāranātha war Vinītadeva ein Gelehrter (*ācārya*) der Kloster-Universität Nālandā und lebte zeitgleich mit Sahajalalita. Tāranātha zufolge soll Vinītadeva Kommentare zu Werken der logisch-erkenntnistheoretischen Tradition des Buddhismus (*pramāṇa*)²¹ verfasst haben. Bu ston rin chen sgrub schreibt wiederum in seinem Werk über die Geschichte des Buddhismus, dass Vinītadeva eben diese Kommentare gemeinsam mit Śaṅkarānanda schrieb.²² Laut Kawamura sind diese Informationen aber nicht ausreichend, um Vinītadevas Lebensdaten festzulegen, da sowohl die Lebensdaten von Sahajalalita als auch jene von Śaṅkarānanda nicht genauer bekannt sind.²³ Vidhyabhusana gibt in seinem Werk über die indische Logik die Lebenszeit von Vinītadeva um 700 n.Chr. an.²⁴

¹⁷ Die zehn in Prosa verfassten Kommentare zur *Triṃśikāvijñaptimātratā* sind von Dharmapāla, Sthiramati, Nanda, Citrabhānu, Guṇamati, Jinamitra, Jñānacandra, Bandhuśrī, Śuddhacandra und Jinaputra. Die *Triṃśikā* und diese zehn Kommentare sind die Basis für Hsüan-tsangs *Ch'eng wiesh' lun*. Siehe Cook 1999, 1.

¹⁸ Siehe Frauwallner 1969, 395 und vgl. Cook 1999, 1f.

¹⁹ Nach Kawamura (1975). Laut Jaini waren Yagamuchi und Kawamura ausschlaggebend für die Etablierung der relativen Chronologie der wichtigsten Yogācāra / Vijñānavāda Gelehrten, wie unter anderem auch Vinītadeva. Siehe Jaini 1985, 470.

²⁰ Siehe Chattopadhyaya 1990, 251. Für Vinītadevas Werke die in der tibetischen Sprache erhalten worden sind siehe Jaini 1985, 470 und Kawamura 1975, 56f.

²¹ Diese, in der tibetischen Übersetzung erhaltenen Texte sind hauptsächlich Kommentare zu Dharmakīrtis Werken: die *Nyāyabinduṭīkā*, die *Hetubinduṭīkā*, die *Sambandhaparīkṣāṭīkā*, die *Samtānāntarasiddhiṭīkā*, die *Vādanyāyaṭīkā* und die *Ālambanaparīkṣāṭīkā*, ein Kommentar zu der *Ālambanaparīkṣā (vṛtti)* von Dignāga. Siehe Jaini 1985, 470 und Kawamura 1975, 56f.

²² Bu ston (*chos 'byung*) in Obermiller 1986, 155.

²³ Kawamura 1975, 49.

²⁴ Vidhyabhusana, 1921, 320.

Étienne Lamotte meint, dass Vinīta-deva der Sarvāstivāda Schule angehörte und legt die Lebenszeit Vinīta-devas auf das Ende des achten und die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts fest.²⁵ Diese Daten sind anderes als jene der meisten Gelehrten und aus Lamottes Arbeit gehen die Grundlagen für seine Datierung nicht klar hervor.²⁶ Dass Vinīta-deva ein Sarvāstivādin war, scheint im Einklang mit den Blauen Annalen zu sein, in welchen er unter den zahlreichen Abhidharma Gelehrten erwähnt wird. Dies bestätigt aber nicht unbedingt Vinīta-devas Zugehörigkeit zu dem Sarvāstivāda.²⁷

Kawamura versucht in seiner Arbeit die Lebensdaten von Vinīta-deva eindeutig festzulegen. Er stützt sich dabei auf die Arbeit von J. Naudou²⁸, welcher unter Einbeziehung der Biographie des Tāranātha, der Arbeit von Stcherbatsky²⁹, der Blauen Annalen und Vinīta-devas Werken eine wesentliche Grundlage für Kawamuras Schätzung darstellt. Als zweite Grundlage führt Kawamura ein Zitat aus Vinīta-devas *dMigs pa'i brtag pa'i 'grel bshad* an.³⁰ Er kommt auf Grund dessen zu dem Schluss, dass Vinīta-deva von 645-715 n.Chr. gelebt haben könnte.³¹

Funayama relativierte später diese Aussage mit der Meinung, dass Vinīta-devas Blütezeit eindeutig zwischen Dharmakīrti (etwa 600-660 n.Chr.) und Dharmottara (etwa 740-800 n.Chr.) gelegen haben muss, dass heißt etwa 690-750 n.Chr. Funayama untersuchte Vinīta-devas Chronologie auf Basis der Zusammenhänge zwischen Vinīta-devas *Hetubinduṭṭikā*, Arcaṭas *Hetubinduṭṭikā* und Śākyabuddhis

²⁵ Siehe Lamotte 1958, 602, 606.

²⁶ Siehe Kawamura 1975, 49-50.

²⁷ Roerich 1949, 346. Kawamura gibt zu bedenken, dass es zwei Abhidharmas gibt, des Mahāyāna und des Hīnayāna, und daher die Zugehörigkeit Vinīta-devas zur Tradition der Sarvāstivādins nicht eindeutig festzulegen ist. Siehe Kawamura 1975, 50.

²⁸ Naudou 1968, 61f.

²⁹ Stcherbatsky 1958, 40.

³⁰ *dMigs pa'i brtag pa'i 'grel bshad* ist ein Kommentar zu der *Ālambanaparīkṣā (vṛtti)*, *dMigs pa'i brtag pa'i 'grel*, von Dignāga, eines seiner wichtigsten Werke. Dieses Werk gehört zusammen mit der *Vimśatikā* und der *Trimśikā* von Vasubandhu zu den grundlegendsten Texten der Yogācāra Schule, insofern als in diesem Text die grundlegendsten Lehrsätze der Schule dargelegt werden. Siehe Tola 2004, 10.

³¹ Siehe Kawamura 1975, 56. Weiter fasst Kawamura seine Untersuchung Vinīta-devas folgend zusammen: „1) He was a teacher at Nālandā, 2) as a logician, he followed the school of philological interpretation, 3) as a master of the Vinaya texts, he followed the Sarvāstivāda school, 4) he was learned in both, the lower and the higher Abhidharma texts, 5) he was probably not very popular, 6) although two texts attributed to him are commentaries on works composed by Vasubandhu and Sthiramati, he was probably not known for those works, and 7) he contributed very little to the further development of the Buddhist Mentalistic trend.“ Siehe Kawamura 1975, 59.

Pramānavārttikaṭīkā.³² Vinītadevas Lebensdaten sind also nur ungefähr festlegbar, wie aus der obigen Zusammenfassung der Quellen und wissenschaftlichen Arbeiten hervorgeht.

2.1.4 Ju Mipham

Das Leben von '*Ju Mi pham rgya mtsho*'³³ (1846-1912) wurde in verschiedenen Werken zusammengefasst. Eine ausführliche Biographie ist zum Beispiel in *rNyig ma'i chos 'byung*³⁴ von bDud 'joms rin po che zu finden. Diese Biographie basiert auf Mi phams "Essential Hagiography"³⁵ von mKhan po Kun bzang dpal ldan, welche in weiten Teilen von Pettit übersetzt wurde.³⁶ Duckworths zusammengefasste Biographie stützt sich ebenfalls größtenteils auf dieses Werk.³⁷

Mi pham wurde in Tibet, in der Kham Provinz geboren. Er galt als außergewöhnlich begabtes Kind. Mit sechs Jahr konnte er bereits zahlreiche Texte auswendig und studierte Astrologie. Als er zwölf Jahre alt war, wurde er im Kloster Jumohor (*'ju mo hor gsang sngags chos gling*), einem Zweig des Zhechen (*zhe chen*) Klosters, welches mit der Übertragungslinie des Mindrölling (*smiñgrol gling*) in Verbindung steht, ordiniert. Später verbrachte Mi pham viel Zeit im Retreat, studierte mit vielen wichtigen Lehrern seiner Zeit, verfasste Texte zu unterschiedlichen Wissensgebieten und schrieb Kommentare zu verschiedenen indischen Werken³⁸, wie eben auch zu Vasubandhus *Viṃśatikā* und *Triṃśikā*. Er steht in der Rime (*ris med*) Tradition.³⁹ Mi phams umfangreiche Werke umfassen

³² Funayama 2001, 309-10. Auch Brunnhölzl stützt sich bei der Datierung Vinītadevas auf Funayama. Siehe Brunnhölzl 2011, 17.

³³ *mi pham 'jam dbyangs rnam rgyal rgya mtsho*. Seine Namen, gemäß der Auflistung im TBRC (Tibetan Buddhist Resource Center), sind: *mi pham rnam rgyal rgya mtsho*, *mi pham rgya mtsho*, *'ju mi pham rnam rgyal rgya mtsho* und *'jam mgon mi pham rgya mtsho*.

³⁴ *bsTan pa'i rnam bzhag* und *rNyig ma'i chos 'byung* sind in der englischen Übersetzung unter dem Titel "The Nyingma School of Tibetan Buddhism" zu finden. Siehe Dudjom 1991, 867-80.

³⁵ *Gangs ri'i khrod kyi smra ba'i seng ge gcig pu 'jam mgon mi pham rgya mtsho'i rnam thar snying po bsdu pa dang gsung rab kyi dkar chag snga 'gyur bstan pa'i mdzod rgyan* ist der Titel der "Essential Hagiography" in seinen Gesammelten Werken. Siehe Pettit, 1999, 22. Vgl. Goodman 1981, und Schuh, 1973, xv-xxxviii. Schuh war der erste westliche Wissenschaftler der Miphams Werke im Detail untersuchte.

³⁶ Siehe Pettit 1999, 23-39.

³⁷ Siehe Duckworth 2008.

³⁸ Siehe Duckworth 2008, xxiii-xxiv. Für weitere Informationen bezüglich Mi phams Leben vgl. Hopkins 2006, 13-29.

³⁹ Rime (*ris med*) bedeutet nicht sektiererisch (keine Position einnehmend). Der Rime-Zugang ist einer des Anerkennens sowohl der Unterschiedlichkeit der mannigfaltigen Linien und Belehrungen als auch ihrer Gültigkeit als Anweisungen die zum gleichen, letztendlichen Verständnis führen. Einige der Begründer dieser Bewegung waren Jamgön Kongtrul (*'jam mgon kong sprul blo gros*

insgesamt 27 Bände.⁴⁰ Er zählt zu den größten tibetischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts.

2.2 Überblick über die Texte

2.2.1 Die *Triṃśikāvijñaptikārikā* und das *Triṃśikābhāṣya*

Unter dem Titel "Nachweis, dass alles nur bloßes Erkennen ist" (*Vijñaptimātratāsiddhi*) sind zwei Werke erhalten, eines in zwanzig (*Vimśatikā*, Vś) und eines in dreißig Versen (*Triṃśikā*, Tr). Diese werden beide Vasubandhu zugeschrieben. Der Text in zwanzig Versen beschäftigt sich damit, die Unwirklichkeit der äußeren Welt nachzuweisen⁴¹; zu diesem Text ist auch ein Kommentar von Vasubandhu selbst erhalten. Zum zweiten Text in dreißig Versen, der Tr, gibt es von Vasubandhu keinen Kommentar. Das könnte darauf hinweisen, dass dieses sein letztes Werk war und es ihm nicht mehr möglich war vor seinem Tod einen Kommentar zu verfassen.⁴²

Die Tr und Sthiramatis Kommentar dazu, das *Triṃśikābhāṣya* (TrBh) sind im Sanskrit-Original erhalten und wurden 1925 von Sylvain Lévi herausgegeben.⁴³ Auf der Basis dieser Edition wurden einige Übersetzungen erstellt.⁴⁴

mtha' yas, 1813-1899), der seine Ausbildung in den Nyingma (*rnying ma*) und Kagyu (*bka' brgyud*) Traditionen erhielt und Jamgyang Khyentse Wangpo (*'jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po*, 1820-1892), der in den Sakya (*sa skya*) und Nyingma (*rnying ma*) Traditionen aufgewachsen war. Zur Geschichte und Philosophie der Rime Tradition siehe Ringu Tulku 2006 und Smith 2001, 237ff.

⁴⁰ Für eine Übersicht zu Mi phams Werken siehe Duckworth 2008, xxiv – xxvii. Um mehr über Mi phams philosophische Position zu erfahren siehe Mathes 1996, 177ff. und Puntsho 2005.

⁴¹ Die Vś ist eines der wichtigsten Werke von Vasubandhu und der Yogācāra-Schule. Die grundlegenden Thesen der Yogācāra-Schule, "die Nichtexistenz der äußeren Wissensobjekte", "die Existenz des bloßen Erkennens" und weitere Themen, wie die Kritik der Theorie der Atome, werden darin dargelegt. Siehe Frauwallner 1969, 356ff. und Tola 2004, 73. Eine Sanskrit-Edition der Vś zusammen mit der Tr wurde von Lévi herausgegeben. Siehe Lévi 1925. Für seine Übersetzung der Vś ins Französische siehe Lévi 1932, für eine deutsche Übersetzung siehe Frauwallner 1969, 366ff. Für eine englische Übersetzung siehe Anacker 1984, Kalupahana 1987, Kochumuttom 1982 und Wood 1991. Zu verschiedenen Editionen und anderen Vś Übersetzungen siehe weiter Powers 1991 und Tola 2004, 72ff. Für Sanskrit-Manuskripte der Tr und Vś siehe Mimaki 1989.

⁴² Siehe Frauwallner 1969, 351.

⁴³ Siehe Lévi 1925. Tibetische Übersetzungen der Tr und des TrBh sind im tibetischen bsTan 'gyur zu finden: Tr 5556, TrBh 5565 (Peking Edition). Eine chinesische Übersetzung der Tr befindet sich im Tai-shō XXXI, 1586. Eine kritische Edition sowohl des Skr. und als auch des tib. Textes von dem TrBh wurde von Buescher herausgegeben. Siehe Buescher 2007. Weitere bibliographische Informationen befinden sich in Nakamura 1989, 268 ff., Powers 1991, 64f. und Potter 1983, 75f.

Der Inhalt der Tr und des TrBh kann wie folgt kurz zusammengefasst werden: Im ersten Vers der Tr wird über alles, was als ein Selbst (*ātman*) oder als Gegebenheiten (*dharma*) benannt wird, gesagt, dass dieses alles bloß die Umwandlungen des Bewusstseins (*vijñānapariṇāma*) ist. Verse 2-16 erläutern diese Umwandlungen, welche dreifach sind, im Detail: das Grundbewusstsein (*ālayavijñāna*)⁴⁵, das Denken (*manas*) oder auch das befleckte Denk-Bewusstsein (*kliṣṭamanas vijñāna*)⁴⁶ genannt und das sechsfache, auf Sinnen beruhende

⁴⁴ Für englische Übersetzungen der Tr siehe Anacker 1984, Kalupahana 1987, Kochumuttom 1982 und Wood 1991. Für eine englische Übersetzung des TrBh siehe Chatterjee 1980. Siehe auch Lusthaus 2002 und Cook 1999 für weitere Studien und Übersetzungen der chinesischen Textquellen. Für weitere Informationen über die Tr siehe auch Boquist 1993, 132ff. Für eine deutsche Übersetzung der Tr siehe Frauwallner 1969, und eine deutsche des TrBh siehe Jakobi 1932. Für eine französische Übersetzung der Tr und des TrBh siehe Lévi 1932, 61ff.

⁴⁵ Für eine etymologische Erklärung des Begriffs *ālayavijñāna* siehe Schmithausen 1987 (2), 274-5, FN 137: „It is [called] *ālayavijñāna* because living beings stick to it (*ālīyate*) as to [their] self“ (aus dem *Mahāyānasamgraha* und dem *Abhidharmasamuccayabhāṣya*). Das Grundbewusstsein oder das Grunderkennen (*ālayavijñāna*) ist ein grundlegender psychischer Komplex, welcher die Basis der individuellen Existenz, aber auch der individuellen Befreiung ist. Die Existenz des Grundbewusstseins erklärt auch, warum man aus dem Zustand der Versenkung der Unterdrückung (*nirodhasamāpatti*) wieder zurück zum bewussten Zustand kommen kann. Daraus folgt, dass das Grundbewusstsein, obwohl es den Begriff "Bewusstsein" (*vijñāna*) beinhaltet, unbewusst sein muss. Es ist auch, als Verbindung zwischen einer Handlung und ihrer Wirkung, ein Speicher der karmischen Aktivität. Es enthält die Eindrücke (*vāsanā*) und Samen (*bīja*) der mentalen und physischen Handlungen, so lange bis die Umstände kommen, welche ihre Reifung (*vipāka*) bringen. In manchen Fällen wurde das Grundbewusstsein selbst als ein Same mit einer zukünftigen Wirkung begriffen im Sinne von einem "Selbst", das heißt einem Faktor, welcher zuständig für das zukünftige Leben nach dem Tod ist. Die verschiedenen Funktionen des Grundbewusstseins zeigen wie nahe es der Idee oder der Vorstellung eines "Selbst" kommt. Im Mahāyāna ist das Grundbewusstsein ein Beispiel dafür, wie buddhistische Denker einen Ersatz für das Selbst gesucht haben. Siehe Bronkhorst 2009, 160-1. Das Grundbewusstsein wird von Vasubandhu in der Tr mit einem Wasserstrom verglichen, welcher, obwohl er sich in jedem Moment verändert, trotzdem eine gewisse Identität bewahrt. Siehe Williams 1989, 90f. Das Grundbewusstsein ist aber auch ein echtes Erkennen, welches als Objekt die gesamte Welt (*bhājanaloka*) hat. Dieses Objekt wird allerdings nicht zur Gänze in den bewussten Zustand gebracht. Vasubandhu vertritt hier also den Gedanken nach dem die gesamte Erscheinungswelt durch das Unbewusste erschaffen wird und nur weitere Erkenntnisvorgänge Teile von dieser Schöpfung bewusst machen können. Das Grundbewusstsein wird von einigen Geistesfaktoren (*caitta*) begleitet und es kann mit einem Erkenntnisstrom verglichen werden, welcher seit anfangsloser Zeit ohne Unterbrechung existiert. Erst mit der Umgestaltung der Grundlage (*āśrayaparivṛtti*) löst sich das Grundbewusstsein auf. Siehe Frauwallner 1969, 352f. Weiteres zu *ālayavijñāna* siehe Schmithausen 1987 und Waldron 2003.

⁴⁶ Die zweite Umwandlung des Bewusstseins wird "manas" genannt. Es handelt sich dabei nicht um das Bewusstsein Namens *manovijñāna*, welches eines des sechsfachen aktiven Bewusstseinsarten (*pravṛttivijñāna*) ist und zu der dritten Umwandlung des Bewusstseins gehört. Sthiramati aber spricht in dem TrBh zur Tr 5 über *manas* als das befleckte Denken (*kliṣṭamanas*). Siehe Buescher 2007, 62 und Kochumuttom 1982, 137. Das befleckte Denkbewusstsein (*kliṣṭamanas vijñāna*) nimmt das Grundbewusstsein aus dem es entspringt als sein Objekt und erfasst fälschlicher Weise dieses als ein reales "Selbst". Begleitet wird *manas* insbesondere von vier Lastern: Glauben in Bezug auf sich selbst (*ātmaḍṛṣṭi*), Unwissenheit in Bezug auf sich selbst (*ātmamoha*), Stolz an sich selbst (*ātmamāna*) und Anhaftung an sich selbst (*ātmasneha*). Dieses Bewusstsein besteht während des ganzen Wesenskreislaufes. Allerdings kann dieses einstweilen im Zustand der Versenkung (*nirodhasamāpatti*) und auch durch die vorstellungsfreie Weisheit (*nirvikalpajñāna*) unterbrochen werden. Erst mit der Umgestaltung der Grundlage (*āśrayaparivṛtti*), kann sich dieses gemeinsam mit dem Grundbewusstsein (*ālayavijñāna*) auflösen. Siehe Frauwallner 1969, 353.

Bewusstsein (*pravṛttivijñāna*).⁴⁷ Verse 18 und 19 erklären den Ursprung der Vorstellung (*vikalpa*) und des Grundbewusstseins (*ālayavijñāna*).⁴⁸ Verse 20-25 stellen die Lehre der drei Beschaffenheiten (*trīsvabhāva*)⁴⁹ und der drei Wesenlosigkeiten (*trividhā niḥsvabhāvatā*)⁵⁰ dar. Die Verse 26-30 erläutern die Einsicht des bloßen Erkennens (*vijñaptimātratā*)⁵¹ und wie diese zu erlangen ist.⁵²

⁴⁷ Die dritte Umwandlung, das sechsfache, aktive Bewusstsein (*śadpravṛttivijñānāni*), ist das Erkennen (*vijñapti*) oder die Wahrnehmung (*upalabdhi*) der sechsfachen Objekte, welche heilsam, unheilsam und keines von beidem sind, wie in der Tr 8 dargestellt wird /... *śadvidhasya yā viśayasyopalabdhīḥ sā kuśalākuśalādvayā* / Das sechsfache Bewusstsein beinhaltet das visuelle (*caḅṣurvijñāna*), das auditive (*śrotravijñāna*), das olfaktorische (*ghrāṇavijñāna*), das Geschmacks- (*jihvāvijñāna*), das Tast- (*kāyavijñāna*) und das Denkbewusstsein (*manovijñāna*). Siehe Kochumuttom 1982, 140f. Das Denkbewusstsein besteht immer, außer wenn es unterbrochen wird, nämlich im bewussten Zustand, bei Betäubung, Ohnmacht, in der Versenkung der Unterdrückung (*nirodhasamāpatti*), in der Versenkung der Unbewusstheit (*asamjñīsamāpatti*) und auch im Zustand der Unbewusstheit (*asamjñika*). Siehe Frauwallner 1969, 354.

⁴⁸ Die Umwandlung des Bewusstseins fängt mit *ālayavijñāna*, "dem Grundbewusstsein", an und resultiert in *vikalpa*, "der Vorstellung". Bis zu dieser Passage der Tr wird von Vasubandhu erläutert, wie die zweite Umwandlung (*manas* oder *manonānavijñāna*) und die dritte Umwandlung (*pravṛttivijñāna*) zu Stande kommt. Die Entstehung der ersten Umwandlung (*ālayavijñāna*) wurde bis dahin noch nicht beschrieben. Genauso wurde auch die Vorstellung (*vikalpa*), das letztendliche Resultat der Verwandlung des Bewusstseins in das Subjekt-Objekt Verhältnis, nicht erläutert. In den Versen 18 und 19 wird nun respektive der Ursprung der Vorstellung (*vikalpa*) und des Grundbewusstseins (*ālayavijñāna*) dargelegt. Siehe Kochumuttom 1982, 147.

⁴⁹ Nach dem die Umwandlungen (*pariṇāma*) dargestellt wurden, stellt Vasubandhu in den Versen 20-22 der Tr die Lehre der drei Beschaffenheiten (*trīsvabhāvavāda*) dar. Alle Gegebenheiten haben eine vorgestellte, eine abhängige und eine vollkommene Beschaffenheit (*parikalpita*, *paratantra* und *pariniṣpannasvabhāva*). Die vorgestellte Beschaffenheit ist ein Ding (*vastu*), welches entweder als Subjekt oder als Objekt erfasst wird, aber weder Subjekt noch Objekt ist. Dieses ist für Vasubandhu rein vorgestellt (*parikalpita*). Diese Formen können äußerlich oder innerlich sein, inklusive *buddhadharma*, erklärt Sthiramati im TrBh. Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.9: *yad yad vastu vikalpyate / ādhyātmikaṃ bāhyaṃ vāntaśo yāvad buddhadharmā api /* Sthiramati erklärt weiter, dass diese Formen nur eine vorgestellte Natur haben und keine Natur, welche ein Gegenstand der kausalen Bedingung wäre. Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.12: *yad yad vastu vikalpyaviśayas tad yasmāt sattābhāvān na vidyate / tasmāt tad vastu parikalpitasvabhāvam eva / na hetu pratyayapratibaddha svabhāvam /* Die abhängige Beschaffenheit wird in der Tr und in dem TrBh als eine Vorstellung (*vikalpa*) beschrieben, welche von anderen (*para*) Ursachen und Bedingungen (*hetupratyaya*) abhängig (*paratantra*) ist, und von diesen bestimmt wird (*tantrayate*). Die Abhängige, welche auch das Vorstellen (*parikalpa*) oder das falsche Vorstellen (*abhūtaparikalpa*) genannt wird, ist der Geist (*citta*) und die Geistesfaktoren (*caitta*), welche der Dreierwelt angehören. Siehe Tr und TrBh Buescher 2007, 122.21: *paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ / atra ca vikalpa iti paratantrasvarūpam...* Wie im TrBh von Sthiramati erklärt wird, ist die vollkommene Beschaffenheit vollkommen, da sie ohne Veränderung entstanden ist. Sie ist frei von dem Subjekt-Objekt (*grāhya-grāhaka*) Verhältnis. Das bedeutet, dass sie das immerwährende Freisein der Abhängigen (*paratantra*) von der Vorgestellten (*parikalpita*) ist. Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.8: *avikārapariniṣpattiyā sa pariniṣpannah / tasyeti paratantrasya pūrveṇeti parikalpitenā / tasmiṃ vikalpe grāhyagrāhakabhāvah parikalpitaḥ...* Vgl. Kochumuttom 1982, 151-6. Zu den drei Beschaffenheiten siehe auch Kapitel 2.3.3., S. 27-31 und meine Übersetzung der TrT, das Kapitel 4.2., S. 50ff.

⁵⁰ Nach dem die drei Beschaffenheiten erklärt wurden, wird ihre jeweilige Wesenlosigkeit dargelegt. Aus Sthiramatis TrBh geht hervor, dass eine Wesenlosigkeit (*niḥsvabhāvatā*) die Abwesenheit eines spezifischen Merkmales, welches zu existieren scheint, bedeutet. Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.6: *svena svena lakṣaṇena vidhyamānavad bhavati ...* In der Tr werden drei Wesenlosigkeiten genannt: Die Wesenlosigkeit des spezifischen Merkmals (*lakṣananiḥsvabhāvatā*), die Wesenlosigkeit des Entstehens (*upattiniḥsvabhāvatā*) und die

2.2.2 Die *Triṃśikāṭikā*

Die *Triṃśikāṭikā* ist der wahrscheinlich am meisten studierte Kommentar Vinīta-devas. Dies ist sicher mit der Wichtigkeit *der Triṃśikā* Vasubandhus und des *Triṃśikābhāṣya* Sthiramatis in Zusammenhang zu sehen. Jedoch erfüllt die Trṭ, laut Jaini, nicht die Erwartungen, welche von einem Subkommentar zu so bedeutenden Werken wie der Tr und dem TrBh zu erhoffen wären.⁵³ Diese Meinung teilt auch Kawamura und bezieht sich dabei auf Zitate von Gangopadhyaya und Stcherbatsky, in denen eine mögliche Erklärung für Vinīta-devas Art des Kommentierens gegeben wird, nämlich, dass er in seinen Kommentaren der Methode des einfachen und wörtlichen Kommentierens folgte.⁵⁴

Vinīta-devas Kommentare, die Trṭ⁵⁵ und die *Viṃśatikāṭikā*, wurden zuerst 1953 von Yamaguchi Susumu und Nozawa Josho aus der tibetischen Übersetzung ins Japanische übersetzt.⁵⁶ Im Jahre 1975 erschien die Doktorarbeit von L. Kawamura, in welcher er unter anderem die Trṭ aus dem Tibetischen ins Englische übersetzte. Im Jahre 1985 publizierte Jaini erstmals die Sanskrit Fragmente der Trṭ.⁵⁷

Kawamura teilt Vinīta-devas Trṭ in zwei Abschnitte⁵⁸:

A) Die Einleitung.

B) Der eigentliche Subkommentar.

Die Einleitung wird wie folgt aufgeteilt⁵⁹:

absolute Wesenlosigkeit (*paramārthanīḥsvabhāvatā*). Vgl. Kochumottom 1982, 156-8. Zu den drei Wesenlosigkeiten siehe auch die Übersetzung der Trṭ, Kapitel 4.2., § 15, S. 71ff.

⁵¹ Siehe S. 27, FN 111 und S. 50, FN 275.

⁵² Siehe Wood 1991, 49 und Kochumottom 1982, 127ff. Kochumottom fasst die Tr wie folgt zusammen: „verse 1abc: Ātman and Dharma as Subjectivity and Objectivity, verse 1d-16: The Transformation of Consciousness, verse 17: All is Mere Representation of Consciousness, verse 18-19: The Origin of *vikalpa* and *ālayavijñāna*, verse 20-22: Triple Nature of Reality, verse 23-25: The Threefold Naturelessness, verse 26-30: The Realisation of Mere Representation of Consciousness.“ Vgl. Anacker 1984, 183ff., Boquist 1993, 134ff., Frauwallner 1969, 383ff.

⁵³ Siehe Jaini 1985, 470.

⁵⁴ Kawamura 1975, 50ff. Vgl. Stcherbatsky 1958, 40 und Gangopadhyaya 1971, Vorwort.

⁵⁵ Die tibetische Übersetzung von *Sum cu pa'i 'grel bshad* von Jinabhadra, Śīlendraboḍhi und Dānaśīla ist in bsTan 'gyur enthalten. sDe dge: Sems tsam, Vol. 240 (hi), 4070, 1^{b1}-63^{a7}. sNar thang: Sems tsam, Vol. 149 (ku), 1^{b1}-73^{a7}. Peking: Sems tsam, Vol. 114 (ku), 5571 2^a-69^{a5}.

⁵⁶ Siehe Nozawa 1953. Für eine tibetische Ausgabe der Trṭ siehe Takeda 1938.

⁵⁷ Padmanabh S. Jaini hatte bereits 1966 von einer von ihm nicht näher genannter Quelle dreizehn Palmblätter erhalten, die wie sich später erwies die Fragmente der Trṭ enthielten. Siehe Jaini 1985, 71.

⁵⁸ Kawamura gibt bei der Angabe der Unterteilung der Trṭ keine Sanskrit Begriffe und nur inkonsequent tibetische Begriffe an. Ich habe diese meinem Verständnis nach ergänzt.

⁵⁹ Siehe Kawamura 1975, 83: “1. The title of the work, 2. The section divisions, 3. The verses of the salutation and 4. The purpose of the treatise. The last of these has four parts: a) To give a

1. Der Titel des Werkes (*Triṃśikāṭikā, Sum cu pa'i 'grel bshad*).
2. Die Unterteilung der Abschnitte (*bam po snga*).
3. Die Verse der Ehrerbietung (*maṅgalaśloka*).⁶⁰
4. Die Intention der Abhandlung (*prayojana, dgos pa*).⁶¹
 - a) Ein richtiges Verständnis der Tatsache, dass das "Selbst" (*ātman, gang zag*) und "die Gegebenheiten der Realität" (*dharma, chos*) keine beständige Grundlage (*nairātmya, bdag med*) haben, auf welche sie reduziert werden können.⁶²
 - b) Beseitigen der Hindernisse, welche in Befleckungen bestehen (*klesāvaraṇa, nyon mongs pa'i sgrib pa*), und der Hindernisse zur Allwissenheit (*jñeyāvaraṇa, shes bya ba'i sgrib pa*).⁶³
 - c) Die fühlenden Wesen zur Frucht des bloßen Erkennens (*vijñaptimātra, rnam pa rig pa tsam*) zu führen.⁶⁴
 - d) Beseitigen der zwei Arten der einseitigen Sichtweise des Eternalismus (*śāśvatadr̥ṣṭi, rtag par lta ba*) und des Nihilismus (*ucchedadr̥ṣṭi, chad par lta ba*).⁶⁵

Der eigentliche Subkommentar (Trṭ) wird in sieben Themenbereiche zusammengefasst⁶⁶:

1. Die dreifache Umwandlung (*pariṇāma, 'gyur ba*).

correct understanding of the fact that the 'self' and 'the entities of reality' have no abiding principle to which they can be reduced, b) To remove 'conflicting emotions' and 'primitive beliefs about reality, c) To lead sentient beings to the fruition of 'awareness *qua sensa*' and d) To remove the two kinds of partial views."

⁶⁰ Die Verse der Ehrerbietung sind dem Bodhisattva Mañjuśrī und dem Verfasser der Abhandlung, Vasubandhu, gewidmet. Siehe Kawamura 1975, 85-87.

⁶¹ In diesem Teil gibt Vinītadeva einen Überblick über den behandelten Gegenstand (*yul*), an welche Personen sich der Text richtet (*'brel pa can*), seinen Inhalt (*brjod par bya ba*), die Intention der Abhandlung (*dgos pa*) und die enthaltene Botschaft (*'brel ba*). Siehe Kawamura 1975, 88.

⁶² Vinītadeva unterteilt diejenigen Personen die fälschlich verstehen (*log par rtog pa*) in diejenigen, die doppelsinnig verstehen (*gnyis su rtog pa*), nämlich die Sāmmitīya-Schule (*kun gyis bkrul ba*), und diejenigen, die missverstehen (*phyin ci log pa*), nämlich die Mādhyamikas (*dbu ma pa*). Siehe Kawamura 1975, 92-8.

⁶³ Im Mahāyāna ist es notwendig beide, sowohl die Hindernisse, welche in Befleckungen bestehen, als auch die Hindernisse zur Allwissenheit zu beseitigen um die Allwissenheit (*thams cad mkhyen pa*) oder Buddhaschaft zu erlangen. Siehe Kawamura 1975, 98ff.

⁶⁴ Das bloße Erkennen bedeutet: Wenn der Geist (*sems*) und die Geistesfaktoren (*sems las byung*) frei von dem zu ergreifenden Subjekt (*'dzin pa*) und dem ergriffenen Objekt (*gzung ba*) sind. Siehe Kawamura 1975, 104ff.

⁶⁵ Mit Eternalisten sind hier die Sarvāstivādins und mit Nihilisten die Prāsāngika-Mādhyamikas gemeint. Siehe Kawamura. 109ff.

⁶⁶ Für eine detaillierte Besprechung der einzelnen Abschnitte siehe Kawamura 1975. Dieser Gliederung Kawamuras ist inhaltlich an Vasubandhus Tr angelehnt. Siehe Kapitel 2.2.1., S. 13-15.

2. Das Verhältnis zwischen dem Grundbewusstsein (*ālayavijñāna*, *kun gzhi rnam par shes pa*) und der fünf Arten des Bewusstseins (der fünf Sinne).
3. Das Verhältnis zwischen dem Grundbewusstsein und dem Denkbewusstsein (*manovijñāna*, *yiḍ kyi rnam par shes pa*).
4. Die Definition des bloßen Erkennens (*vijñaptimātra*, *rnam pa rig pa tsam*).
5. Die drei Beschaffenheiten als Prinzipien der Realität (*parikalpitasvabhāva*, *paratantrasvabhāva*, *pariniṣpannasvabhāva*).
6. Die drei Wesenlosigkeiten (*trividhā niḥsvabhāvatā*).
7. Die fünf Pfade (*pañcamārga*, *lam lnga*).⁶⁷

Die Themenbereiche 5 und 6 umfassen Vinītadevas Kommentar zu den Versen 20-22 bzw. 23-25 der Tr, auf welche sich diese Arbeit konzentriert. Die Trṭ ist selbst ursprünglich in fünf Abschnitte (*bam po*) gegliedert, deren Aufteilung aber in Bezug auf den Inhalt des Textes ganz willkürlich ist.⁶⁸

2.2.3 Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa'i mchen 'grel

Der Kommentar zur Tr namens *Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa'i mchen 'grel* ist im zwölften Band 'Ju Miphams gesammelter Werke (*gsung 'bum*) zu finden.⁶⁹ 'Ju Mi pham verfasste sowohl diesen kurzen Kommentar zu der Tr als auch einen zu der Vś. In diesem Kommentar zu Tr sind sowohl die Verse der Tr als auch Teile des TrBh eingebettet. Die Verse der Tr sind markiert. Für meine Übersetzung von 'Ju Miphams Kommentar zur Tr 20-25 habe ich zwei Ausgaben verglichen. Die allermeisten Unterschiede können auf die Druckqualität der älteren Ausgabe zurück geführt werden, da diese an einigen Stellen nicht gut lesbar ist. In der modernen Ausgabe sind diese Stellen ausgebessert. In meinen Recherchen habe

⁶⁷ Siehe Kawamura 1975, 84: “1) The three Transformations, 2) the relationship between the substratum awareness and the five perceptual operations, 3) the relationship between the substratum awareness and the intellect, 4) definition of 'awareness qua sensa', 5) the three specific constitutive principles of reality, 6) the three negative facticities and 7) the five paths. Each of the seven topics are further divided into smaller divisions ...”

⁶⁸ Kawamura 1975, 84.

⁶⁹ TBRC Work Number W23468, *gsung 'bum mi pham rgya mtsho*, Reconstructed and reproduced from the surviving prints at the order of H. H. Dilgo Chentse Rinpoche. Paro, Bhutan: 1984-1993(1), S. 343-358. TBRC Work Number W2DB16631, *Mi pham rgya mtsho gsung 'bum*. Khreng tu'u: gangs can rig gzhus dpe nying myur skyobs lhan tshogs, 2007(12): 34-60

ich keine Übersetzungen oder Studien zu diesem Kommentar Mi phams finden können.

2.3 Die Yogācāra-Schule

2.3.1 Ursprünge und Entstehung

Die Entstehung der Yogācāra oder Vijñānavāda⁷⁰ Schule liegt in der Zeit des Gupta-Reichs im 4. Jh. n.Chr. Diese Periode dauerte etwa zwei Jahrhunderte an und stellt eine wichtige Blüteperiode der klassischen, indischen Zivilisation dar. In der ersten Phase der Gupta-Periode lebten auch die Begründer der Yogācāra Schule, Asaṅga und Vasubandhu.⁷¹

Diese Schule ist dem Mahāyāna zuzurechnen, insofern als in den später verfassten Yogācāra-Werken der Erlösungsweg des Mahāyāna dargelegt wird. In den früher verfassten, ältesten Werken, wie der *Yogācārabhūmi*, finden sich neben den nach der Mahāyāna-Sichtweise verfassten Textteilen auch ältere Passagen, die mehr dem frühen Buddhismus entsprechen.⁷² Yogācāra hat also seine Wurzeln in Strömungen des Buddhismus, welche in die Zeit vor dem Mahāyāna zurück gehen. Das kann speziell für bestimmte philosophische Gedanken gesagt werden, welche einerseits von der Schule übernommen wurden, und andererseits für die eigene Lehre weiter entwickelt wurden.⁷³

⁷⁰ Schmithausen weist auf Jonathan Silks (2000) Aufsatz hin, in welchem dieser im Detail zeigte, dass der Begriff "Yogācāra" in nach-kanonischen Texten verschiedener buddhistischer Schulen vorkommt. Der Begriff "Yogācāra" im Allgemeinen bezieht sich auf eine Person, in meisten Fällen einen Mönch, dessen Übungen (*ācāra*) die Askese und das spirituelle Streben, meist mittels meditativer Praktiken der Konzentration, sind. Der Begriff "Yogācāra" wurde aber auch im doxographischen Zusammenhang für Anhänger der Sichtweise des Vijñānavāda verwendet, welche die Theorie des bloßen Erkennens (*vijñaptimātra*) vertreten. Siehe Schmithausen 2007, 213. Vgl. Edgerton 1953 (2), 448. Bronkhorst erwähnt, dass es nicht eindeutig ist, ob der Begriff "Yogācāra" im Sinne eines determinativen Kompositums (*tatpuruṣa*), "Ausübung des Yoga", oder im Sinne eines possessiven Kompositums (*bahuvrīhi*), "einer dessen Übung Yoga ist", zu interpretieren ist. Siehe Bronkhorst 2009, 157. Weiteres siehe Schmithausen 1969, 811. Der Begriff "Vijñānavāda" bezeichnet hingegen jene philosophische Schule, welche die Grundlehre vertritt, dass es keine realen Dinge gibt, sondern nur Geist, bloßes Erkennen oder Wahrnehmung (*citta, vijñapti, vijñāna*). Vgl. Buescher 2008, 1-2 und Hall 1986.

⁷¹ Williams 1989, 77.

⁷² Siehe Schmithausen 1978, 112. Schmithausen zeigt, dass die *Yogācārabhūmi* eine Zusammenstellung aus verschiedenen Textteilen ist. Siehe Schmithausen 1969, vgl. Frauwallner 1969, 256.

⁷³ Siehe Bronkhorst 2009, 158. Vgl. Kritzer 1999, 279-280. Schmithausen weist auf Sautrāntrika-Vorstellungen in den Yogācāra Werken Tr und Vś hin. Siehe Schmithausen 1967. Siehe auch Rospatt (1995), welcher zeigt welche Rolle die Lehre der Augenblicklichkeit in Yogācāra-Werken

Schon im früheren Buddhismus wurde ausgehend von der Selbstlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*), die Selbstlosigkeit auch auf alle zusammengesetzten (*saṃskṛta*) Objekte erweitert. In den Prajñāpāramitāsūtras und im Madhyamaka wird dann auch die Leerheit aller Phänomene (*dharmasūnyatā*) oder die Selbstlosigkeit aller Phänomene (*dharmanairātmya*) auf der absoluten Ebene (*paramārtha*) gelehrt. Die Entstehung der Prajñāpāramitāsūtras und des Madhyamaka vertiefte im Buddhismus die Sichtweise, dass die Welt der Gegebenheiten nicht in der Art und Weise existiert in der sie erscheint.⁷⁴

Mit den Prajñāpāramitāsūtras war die Entwicklung des Mahāyāna Buddhismus jedoch noch nicht beendet. Ein Mahāyāna Sūtra, das *Samdhinirmocanasūtra*⁷⁵, verkündet, dass die Lehre des Buddha in drei "Raddrehungen" (*dharmacakra*) zusammenzufassen ist. Die erste Raddrehung umfasst die Lehren des Hīnayāna⁷⁶, die Zweite die Lehren der Prajñāpāramitāsūtras, welche mit der Madhyamaka-Sichtweise der Leerheit übereinstimmen⁷⁷ und in den Sūtras der dritten Raddrehung wird die Lehre des Yogācāra dargestellt.⁷⁸ Laut der Yogācāra-

einnimmt. Zu der Lehre der Augenblicklichkeit siehe auch Rospatt 1998, 471f.: „The oldest transmitted proofs of momentariness are recorded in the early Yogācāra sources. They are still primarily directed against other Buddhist and derive the momentariness of all phenomena in the three ways. First, it is presupposed that the mind is momentary – this stance is also shared by Buddhist opponents who do not accept the momentariness of matter – and on this basis it is concluded that matter, too, has to be momentary. This conclusion is based on the demonstration that mind and matter can only depend upon each other and interact as they do because they have the same duration. Second, by referring to ageing and similar processes it is proved that everything changes all the time and thus undergoes origination and destruction at every moment. This argument rests on the presupposition that any form of transformation implies the substitution of one entity for another. This proof from change reflects the presumable doctrinal background underlying the formation of the doctrine of momentariness. Third, it is argued that everything has to perish as soon as it has originated because, otherwise it would persist eternally. This would be at odds with the law of impermanence. The argument rests on the presupposition that destruction cannot be brought about from without and that it is impossible for an entity to perish on its own account after it has persisted as this would require a change of nature. The latter presupposition reflects the view that self-identical entities cannot change.”

⁷⁴ Siehe Bronkhorst 2009, 152.

⁷⁵ Für den tibetischen Text und eine französische Übersetzung des *Samdhinirmocanasūtra* (SNS) siehe Lamotte 1935. Vgl. Powers 1995.

⁷⁶ Hīnayāna wird auch "der Pfad des Hörers" (*śrāvakayāna*) genannt. Zusätzlich wird in der buddhistischen Literatur des Hīnayāna auch "der Weg des Einzel-[gehenden] Buddha" (*pratyekabuddhayāna*) erwähnt. Siehe Bronkhorst 2009, 117. Das SNS erklärt, dass der Buddha in Varanasi die Lehre der vier edlen Wahrheiten lehrte. Diese tiefgründigen Belehrungen haben aber eine vorläufige Bedeutung (*neyārtha*) und um sie richtig zu verstehen ist eine Interpretation notwendig. Siehe Williams 1989, 79. Vgl. Lamotte 1935, 85, (30) und 206, (30). Siehe auch Kapitel zur Hermeneutik 2.3.2., S. 23-27.

⁷⁷ Die erste Lehrrede des Buddha ist im Sūtra Namens: "Die Drehung des Rades des Dharma" (*Dharmacakrapravartanasūtra*) erhalten. In der *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* verkünden die Götter das zweite *dharmacakra*. Siehe Williams 1989, 79. Vgl. D'Amato 2012, 3. Das SNS erklärt, dass auch diese herausragenden Belehrungen einer weiteren Interpretation bedürfen (*neyārtha*). Siehe Williams 1989, 79. Vgl. Lamotte 1935, 85, (30) und 206f., (30).

⁷⁸ Das SNS erklärt, dass die letztendliche Belehrung des SNS selbst vollkommen eindeutig, ausgezeichnet, unübertrefflich, mit keiner Uneinigkeit versehen und in seiner Bedeutung wörtlich

Tradition muss daher das zweite *dharmacakra*, die Prajñāpāramitā-Lehre der Leerheit aller Gegebenheiten, weiter interpretiert werden, weil diese Lehre nur eine vorläufige Bedeutung (*neyārtha*) lehrt. Die Prajñāpāramitā-Lehre der Leerheit sollte demnach mit der dreifachen Wesenlosigkeit (*niḥsvabhāvatā*)⁷⁹ bestimmt, und im Lichte der Lehre der drei Beschaffenheiten (*trisvabhāva*)⁸⁰, welche die definitive Bedeutung (*nītārtha*) darstellt, weiter interpretiert werden.⁸¹

Zu den ältesten Quellen der Yogācāra Schule gehören die bereits erwähnten Texte: das SNS, die *Bodhisattvabhūmi*, welche der wahrscheinlich älteste Teil der *Yogācārabhūmi* ist, sowie das *Laṅkāvatārasūtra*.⁸² Wichtige Werke sind darüber hinaus die sogenannten "Maitreya-Asaṅga Werke": der *Abhisamayālaṅkāra*, der *Madhyāntavibhāga* (MAV)⁸³ der *Dharmadharmatāvibhāga* (DhDhV)⁸⁴, der *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (MSA)⁸⁵ und der *Ratnagotravibhāga* (RGV), auch das *Mahāyānottaratantra* genannt.⁸⁶ Der Kommentar zum RGV, die

zu nehmen ist (*nītārtha*). Siehe Williams 1989, 79. Vgl. Lamotte 1935, 85, (30) und 207, (30). Die Darstellungen der zweiten und der dritten Raddrehung (*dharmacakra*) sind jedoch nicht eindeutig und so sind verschiedene Möglichkeiten der Interpretation vorhanden. Siehe Bronkhorst 2009, 152. Vgl. Harris 1991, 70-1.

⁷⁹ Die Wesenlosigkeit der Merkmale (*lakṣananiḥsvabhāvatā*), die Wesenlosigkeit des Entstehens (*utpattiniḥsvabhāvatā*) und die absolute Wesenlosigkeit (*paramārthaniḥsvabhāvatā*) werden zum ersten Mal im SNS erwähnt. Siehe Mathes 2007, 323. Die drei Wesenlosigkeiten werden in Bezug auf die drei Beschaffenheiten oder die drei Merkmale unterschieden. Die vorgestellte Beschaffenheit (*parikalpita*) wird als die Wesenlosigkeit des Merkmals dargestellt, die abhängige Beschaffenheit (*paratantra*) wird als das abhängige Entstehen (*pratīyasamutpāda*) oder als die Wesenlosigkeit des Entstehens beschrieben. Die absolute Beschaffenheit (*pariniṣpanna*) wird als die absolute Wesenlosigkeit definiert und mit der absoluten Wahrheit (*paramārtha*) aller Gegebenheiten gleichgesetzt. Siehe Mathes 1996, 161.

⁸⁰ Das siebte Kapitel des SNS spricht von drei Merkmalen (*trilakṣaṇa*, *mtshan nyid gsum*), das vorgestellte Merkmal (*parikalpita*, *kun brtags pa'i mtshan nyid*), das abhängige Merkmal (*paratantralakṣaṇa*, *gzhän gyi dbang gi mtshan nyid*) und das vollkommene Merkmal (*pariniṣpannalakṣaṇa*, *yongs su grub pa'i mtshan nyid*).

⁸¹ Aus den Unterlagen der Vorlesung "Exegetische Prinzipien des Madhyamaka und Yogācāra" von Prof. Mathes an der Universität Wien, "Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde", SS 2005. Zu den hermeneutischen Prinzipien des Yogācāra siehe auch Kapitel 2.3.2., S. 23-27 und Kapitel 2.3.3., S. 27-31.

⁸² Für eine Sanskrit-Edition siehe Nanjio 1923. Für eine englische Übersetzung des *Laṅkāvatārasūtra* (LAS) siehe Suzuki 1956.

⁸³ Für eine englische Übersetzung und eine Studie des MAV und des *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (MAVBh) siehe D'Amato 2012.

⁸⁴ Für eine deutsche Übersetzung und eine Studie des DhDhV und der *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti* (DhDhVV) siehe Mathes 1996.

⁸⁵ Für eine französische Übersetzung und den Sanskrit Text des MSA und *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya* siehe Lévi 1907/1911. Für eine englische Übersetzung siehe Thurman 2004.

⁸⁶ Die historische Existenz des Bodhisattva Maitreya wird angezweifelt und es wird vermutet, dass entweder Asaṅga selbst die Werke verfasste, oder, dass die Autorenschaft auf einen menschlichen Autor namens Maitreya (auch Maitreya-nātha genannt), der vielleicht Asaṅgas Lehrer war, zurückzuführen ist, obwohl es unwahrscheinlich scheint, dass der *Abhisamayālaṅkāra* und der RGV von dem gleichen Autor stammen, wie die andere drei Werke. Siehe Williams 1989, 80, vgl. Frauwallner 1969, 296ff. Für den Sanskrit Text des RGV siehe Takasaki 1966 und für eine englische Übersetzung des RGV siehe Johnston 1950. Für eine Studie zum RGV und eine

Ratnagoṭravibhāgavyākhyā, welcher Asaṅga zugeschrieben wird, zitiert Sūtras, welche davon sprechen, dass alle Lebewesen eine Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*) besitzen. Damit ist gemeint, dass alle Lebewesen bereits vollständige Buddhas sind, aber diese Tatsache auf Grund ihrer hinzukommenden Befleckungen und spirituellen Verunreinigungen nicht erkennen.⁸⁷ Asaṅga selbst verfasste noch weitere Werke wie den *Mahāyānasamgraha* (MSgr) und den *Abhidharmasamuccaya*, ein Werk welches den Abhidharma des Yogācāra zusammenfasst.⁸⁸ Der MSgr wurde etwa im 4. Jh. n.Chr. verfasst. Darin werden die Hauptlehrsätze der Yogācāra Schule im Detail dargelegt.⁸⁹ Weiter gehören zu den wichtigsten Werken die schon erwähnten Texte des Vasubandhu, die *Viṃśatikā*, die *Triṃśikā*, der *Trisvabhāvanirdeśa*⁹⁰ und seine Kommentare zum MAV und zum DhDhV.⁹¹

Zu erwähnen sind auch Dharmapāla und Sthiramati. Beide diese Lehrer lebten im 6. Jh. n.Chr. und vertraten zwei unterschiedliche Yogācāra-Sichtweisen. Wichtige Werke Sthirmatis sind das *Triṃśikābhāṣya* (TrBh) und die *Madhyāntavibhāgaṭīka*.⁹² Nicht zuletzt stammt ein wichtiger Kommentar zu der Tr aus der chinesischen Tradition, das *Ch'e eng-wie-shin lun* (*Vijñaptimātratāsiddhi*) Hsüan-tsangs.⁹³

englische Übersetzung des Kommentars zur *Ratnagoṭravibhāgavyākhyā* von 'Gos lo tsā ba gGzhon nu dpal siehe Mathes 2008a.

⁸⁷ Takasaki argumentiert, dass die Tathāgatagarbha-Tradition als eine eigenständige Richtung begann, sich aber dann nicht als unabhängige Tradition weiter entwickelte, da sie in die Yogācāra Schule eingegliedert wurde, speziell in Bezug auf die Gleichsetzung der Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*) mit dem Grundbewusstsein (*ālayavijñāna*). Diese Anregung wird im besonderem im LAS gemacht. Siehe Williams 1989, 96, vgl. Takasaki 1966, 57-61. Der RGV und seine *vyākhyā* enthalten auch Textpassagen, welche die Theorie der Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*) in die gängige Mahāyāna Hermeneutik einzubetten versuchen, indem diese Theorie in Beziehung z.B. mit der Soheit (*tathatā*) gebracht wird. Das führt dazu, dass die Buddha-Natur nur als Ursache bzw. Same der Buddhaschaft ausgelegt wird. Siehe Mathes 2008a, 2.

⁸⁸ Siehe Williams 2000, 156. Für eine französische Übersetzung des *Abhidharmasamuccaya* siehe Rahula 1971, für eine englische Übersetzung siehe Rahula 2001. Für eine Studie des *Abhidharmasamuccaya* siehe Beyer 2010.

⁸⁹ Bronkhorst 2009, 158. Für eine französische Übersetzung und den chinesischen und tibetischen Text des *Mahāyānasamgraha* siehe Lamotte 1973 und für eine englische Übersetzung aus dem Chinesischen siehe Keenan 2003. Nagao publizierte einen Index zu Asangas *Mahāyānasamgraha*, siehe Nagao 1994.

⁹⁰ Für eine englische Übersetzung des *Trisvabhāvanirdeśa* (TSN) siehe Kochumuttom 1982, Tola 2004, Wood 1991.

⁹¹ Williams 1989, 81.

⁹² Für einen Sanskrit Text der *Madhyāntavibhāgaṭīka* (MAVṬ) siehe Yamaguchi 1934.

⁹³ Siehe Frauwallner 1969, 394ff. und Williams 1989, 81f. Für eine französische Übersetzung des *Ch'e eng-wie-shin lun* (CWSL) siehe Vallée Poussin 1928/1929, für eine englische Übersetzung siehe Cook 1999. Für Studien zu CWSL siehe Lusthaus 2002 und Schmithausen 2005.

2.3.2 Hermeneutik

Die Geschichte des Buddhismus ist geprägt durch den großen geographischen Raum, in dem er sich verbreitete, und den daraus resultierenden Konfrontationen mit mannigfaltigen Kulturen, in welchen sich letztendlich unterschiedliche Formen des Buddhismus herausbildeten. Verschiedene buddhistische Schulen stützten und beriefen sich auf verschiedene Gruppen von Sūtras. Um die Vielfalt der Lehre, die durchaus auch widersprüchliche Inhalte aufwies, verstehen zu können, wurde bereits im früheren Buddhismus die Unterscheidung zwischen den Worten Buddhas (*buddhavacana*) mit vorläufiger (*neyārtha*) und definitiver Bedeutung (*nītārtha*) getroffen.⁹⁴

Um festlegen zu können, bei welchen Texten es sich tatsächlich um die Worte Buddhas handelt, wurden bereits in den früheren Sūtras bestimmte Grundprinzipien festgelegt. Im *Mahāpadeśasūtra*⁹⁵ wurde die Authentizität eines Textes durch vier Regeln definiert: (1) Der Text muss sich auf die Autorität des Buddha stützen, (2) auf die Autorität einer formal gegründeten, spirituellen Gemeinschaft (*saṅgha*), (3) auf die Autorität mindestens eines Gelehrten (*sthavira*) und (4) der Text muss in Übereinstimmung mit anderen Sūtras, den Regeln der buddhistischen Disziplin (*vinaya*) und der Prinzipien der Buddhistischen Philosophie sein.

Nachdem die Authentizität einer Textquelle bewiesen war, war es erforderlich, den Text auch korrekt zu interpretieren, um mit Sicherheit verstehen zu können was dessen Autor vermitteln wollte. Auch für die Interpretation kanonischer Texte waren genaue Regeln festgelegt. Das *Catuhpratisaraṇasūtra*⁹⁶ beschreibt unter

⁹⁴ Siehe Mathes 2008b, 1. Lehrreden mit vorläufiger Bedeutung benötigen demnach eine weitere Interpretation. Dies wurde damit begründet, dass die Aussagen mit einer bestimmten Absicht gemacht wurden und eben diese erst verstanden werden muss. Damit konnten widersprüchliche Inhalte erklärt werden. Diese Unterscheidung wurde von der Mahāsaṅghika Schule nicht angenommen, mit der Begründung, dass es unter allen Lehrreden Buddhas nichts gibt, welches nicht der tatsächlichen Bedeutung entspricht (*anyathārtha*) und alle von Buddha dargelegten Sūtras in ihrer Bedeutung deutlich sind. Siehe Lamotte 1988, 16.

⁹⁵ Das *Mahāpadeśasūtra*, welches sich mit der Beurteilung der Authentizität der Texte befasst, erschien schon in früheren Sammlungen von Sūtra und Vinaya. Siehe Lamotte 1988, 11.

⁹⁶ Das *Catuhpratisaraṇasūtra*, "Das Sūtra der Vier Anhaltspunkte", welches sich mit der Beurteilung der Interpretation befasst und in Sanskrit und Chinesisch erhalten ist, ist im Gegensatz zum *Mahāpadeśasūtra* in der frühen kanonischen Literatur nicht bekannt und scheint erst später verfasst worden zu sein. Es kommt erst zB. im *Abhidharmakośa* und in der *Abhidharmakośavyākhyā* vor. Weiteres ist es auch in den Sūtras und den Śāstras des Madhyamaka und Yogācāra zu finden, wie zB. in der *Mūlamadhyamakavṛtti* und der *Bodhisattvabhūmi*. Obwohl das *Mahāpadeśasūtra* erst in der Zeit nach der Etablierung der buddhistischen Schulen in seiner letztendlichen Form erschien, haben sich die Ideen welche es enthält seit der Zeit der frühesten Texte der kanonischen Literatur entwickelt. Siehe Lamotte 1988, 11f.

dem Begriff "Anhaltspunkt" (*pratisaraṇa*) vier Prinzipien bzw. Regeln zur Interpretation eines Textes:

1. Die Lehre (*dharma*) ist der Anhaltspunkt und nicht der Lehrer als Person (*puruṣa*).
2. Die Bedeutung (*artha*) der Lehre ist der Anhaltspunkt und nicht der Buchstabe (*vyañjana*).
3. Die Lehre mit definitiver Bedeutung (*nītārtha*) ist der Anhaltspunkt und nicht die Lehre mit vorläufiger Bedeutung (*neyārtha*).⁹⁷
4. Direkte Erkenntnis (*jñāna*) ist der Anhaltspunkt und nicht gewöhnliches, konzeptuelles Bewusstsein (*vijñāna*).⁹⁸

Im Mahāyāna wurden diese hermeneutischen Methoden beibehalten, so wie die Unterscheidung zwischen *neyārtha* und *nītārtha*. So konnten die frühbuddhistischen Lehren als Lehren mit vorläufiger Bedeutung (*neyārtha*) in das eigene hermeneutische System integrieren werden. Den Abhidharma-Lehrinhalten, da sie nicht die Leerheit aller Gegebenheiten lehren, wurde eine Intention im Sinne eines Ziels (*prayojana*) oder eine Absicht (*abhiprāya*) zugeschrieben und dadurch wurden sie als Aussagen mit vorläufiger Bedeutung ausgelegt.⁹⁹

Die Mādhyamikas stützten sich auf die Prajñāpāramitāsūtras, welche die Leerheit aller Gegebenheiten (*dharmasūnyatā*) lehren: Alle Gegebenheiten sind

⁹⁷ Wie Vasubandhu in seiner *Vyākhyāyukti* (VY) zeigt, gibt es auch in alt-kanonischen Texten interpretationsbedürftige Belehrungen. Im *Udānavarga* gibt es einen Vers, der als Beweis dafür gilt, dass der Buddha Belehrungen mit vorläufiger Bedeutung lehrte. Aus den Unterlagen der Vorlesung "Exegetische Prinzipien des Madhyamaka und Yogācāra" von Prof. Mathes an der Universität Wien, "Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde", SS 2005: „Nachdem er Mutter und Vater getötet hat, und nachdem er den König, die zwei reinen [Brahmanen], und das Reich samt seinen Bewohnern getötet hat, zieht der Brahmane ohne Sünden von dannen.“ Vgl. Mathes 2007, 332. *Udānavarga* XXIX.24: *mātram pitaram hatvā rājānam dvau ca śrotiyau / rāṣṭram sānucaram hatvā anigho yāti brāhmaṇaḥ* // Für die Sanskrit-Edition siehe Bernhard 1965.

⁹⁸ Siehe Lamotte 1988, 11f. Vgl. Thurman 1978, 19.

⁹⁹ Entsprechend der hermeneutischen Prinzipien der tibetischen Madhyamaka Exegeten werden vier Aspekte vorausgesetzt, um die vorläufige Bedeutung (*neyārtha*) einer Belehrung festzustellen. (1) Die Intention (*dgongs pa, abhiprāya*), oder was der Buddha seinen Zuhörern zu verstehen geben wollte. Diese Intention muss sich von der eigenen Erkenntnis der Realität Buddhas unterscheiden, um eine Belehrung als Aussage mit vorläufiger Bedeutung (*neyārtha*) bezeichnen zu können. (2) Die Grundlage der Intention (*dgongs gzhi*) der jeweiligen Belehrung ist eben die Erkenntnis des Buddha, die Wahrheit, an welche der Buddha dachte, während er die Aussage mit vorläufiger Bedeutung machte. (3) Die Motivation der vorläufigen Belehrung (*dgos pa, prayojana*) ist Buddhas Absicht, welche auf der Erkenntnis der Fähigkeiten seiner Zuhörer gegründet ist. (4) Die Widersprüchlichkeit (*dgos la gnod byed, mukhyārthabādha*) mit der Logik und mit den Belehrungen definitiver Bedeutung (*nītārtha*) entsteht, wenn diese Belehrungen wörtlich genommen werden würden ohne sie zu interpretieren. Diese Einteilung stammt von Paṅ chen bSod nam grags pa (1478-1554). Bei früheren tibetischen Gelehrten wie bSod nam rtse mo, Sa skya Paṅḍita und Bu ston kommen nur die letzten drei Aspekte vor. Siehe Lopez 1988, 55-6. Vgl. Ruegg 1985. Zu *abhiprāya* siehe auch Broido 1984.

ihrem eigenen spezifischen Merkmal (*svalakṣana*) oder ihrem Eigensein (*svabhāva*) nach leer. Auf Grund dessen wird die Ontologie des früheren Buddhismus, die vergänglichen, aber aus sich selbst bestehenden, das heißt beständigen, Daseins- und Geistesfaktoren (*dharma*), welche ihr spezifisches Merkmal (*svalakṣana*) haben, als Belehrungen mit vorläufiger Bedeutung uminterpretiert.¹⁰⁰ Demnach werden Sūtra-Stellen mit vorläufiger Bedeutung von jenen mit definitiver Bedeutung (*nītārtha*), nämlich jenen, welche die Leerheit aller Gegebenheiten (*dharma*) lehren, unterschieden.¹⁰¹ Damit wird eine neue Zuschreibung von *neyārtha* und *nītārtha* getroffen. Die alte Abhidharma-Ontologie wird von der Prajñāpāramitā-Lehre, welche die Leerheit aller Gegebenheiten lehrt, in den Hintergrund gedrängt, indem ihre Widersprüchlichkeit nachgewiesen wird.¹⁰²

Etwa ein Jahrhundert später¹⁰³ formulierten die Yogācārins eine eigene Interpretation der Prajñāpāramitāsūtras im Sinne der drei Wesenlosigkeiten oder des Nicht-aus-sich-Seins (*niḥsvabhāvatā*).¹⁰⁴ Dabei stützten sie sich auf das *Samādhinirmocanasūtra*, da in diesem Werk diese letzte hermeneutische Entwicklung des dritten *dharmacakra* als *nītārtha*-Lehre bezeichnet wird, was bedeutet, dass sie als einzige Lehre mit letztendlicher Bedeutung anzusehen ist. Das erste und das zweite *dharmacakra*, nämlich der Śrāvakayāna und die Prajñāpāramitā, werden als *neyārtha*-Lehre bezeichnet, das heißt aus Sicht der Yogācāra Lehre, welche *nītārtha* ist, sind diese beide Ersteren weiter zu interpretieren. Die Mādhyamikas legen die alte Abhidharma-Ontologie der momenthaften Geistesfaktoren, welche auch als Träger des *karman* bezeichnet werden, in ihrem Sinne als interpretationsbedürftig aus und ordnen diese unter der vordergründigen Wahrheit ein. Dadurch verschwindet aber auch die

¹⁰⁰ Die Ontologie des früheren Buddhismus basiert auf den momenthaften *dharmas*, welche ihrem spezifischen Merkmal (*svalakṣana*) nach existieren. Die Mādhyamikas negieren diese Behauptung indem sie argumentieren, dass etwas was seinem spezifischen Merkmal nach existiert, nicht momenthaft sein kann. Siehe Mathes 2007, 323.

¹⁰¹ Das siebte Kapitel des *Samādhirājasūtra* (VII.5) besagt, dass nur solche Sūtra-Stellen in welchen der Buddha die Leerheit lehrte als Sūtra-Stellen mit definitiver Bedeutung anzuerkennen sind und im Gegensatz dazu die Sūtra-Stellen welche von einer Person oder einem Lebewesen sprechen nur eine vorläufige Bedeutung haben. Siehe Mathes 2008b, 1f. Ein weiterer wichtiger Beleg solcher hermeneutischer Strategien ist das *Akṣayamatinirdeśasūtra*. Siehe Mathes 2007, 323. Vgl. Lopez 1988, 61.

¹⁰² Siehe Mathes 2008b, 1f.

¹⁰³ Laut Nakamura (1989, 210) existierte das *Akṣayamatinirdeśasūtra* in der Zeit von Nāgārjuna. Das SNS wurde etwa 300 n. Chr. verfasst, siehe Schmithausen 1969, 819.

¹⁰⁴ Die Wesenlosigkeit der Merkmale (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā*), die Wesenlosigkeit des Entstehens (*utpattiniḥsvabhāvatā*) und die absolute Wesenlosigkeit (*paramārthaniḥsvabhāvatā*). Siehe auch Seite 21, FN. 79.

Unterscheidung zwischen dem persönlichen Selbst (*ātman*) und den Geistesfaktoren als Träger des *karman*, weil die neu definierte, definitive Bedeutung die Leerheit der momenthaften Geistesfaktoren von einem eigenem Merkmal (*svalakṣaṇa*) oder einem Eigensein (*svabhāva*) ist.¹⁰⁵ Vasubandhu zeigt in seiner *Vyākhyāyukti* (VY)¹⁰⁶ wie dieser kritische Punkt mit seiner Yogācāra Interpretation erklärt werden könnte: Alle Gegebenheiten haben drei Beschaffenheiten. Die vorgestellte Beschaffenheit und die abhängige Beschaffenheit repräsentieren die vordergründige Wahrheit. Während das Vorgestellte nicht existiert, existiert das Abhängige auf dieser Ebene wirklich und dient als Träger des *karman*. Mit dieser Unterteilung wird die alte Abhidharma-Ontologie beibehalten, welche zwischen einem rein vorgestellten Selbst und real vorhandenen Geistesfaktoren unterscheidet. Die vollkommene Beschaffenheit hingegen ist die höchste Wahrheit, die Leerheit im Sinne der Prajñāpāramitāsūtras.¹⁰⁷

Die Mādhyamikas haben auf die neue Yogācāra-Hermeneutik in verschiedener Art und Weise reagiert. Kamalaśīla interpretiert das SNS in seinem *Madhyamakāloka* in Übereinstimmung mit der Madhyamaka-Hermeneutik.¹⁰⁸ Im Gegensatz dazu kritisiert Candrakīrti im sechsten Kapitel des *Madhyamakāvātāra* die zentrale Hermeneutik der Yogācāra-Lehren und versucht zu zeigen, dass jene Sūtra-Stellen, welche die Lehre des Grundbewusstseins (*ālayavijñāna*), die Lehre von der Buddha-Natur oder die *trilakṣaṇa*-Interpretation der Leerheit lehren, nur *abhiprāyika* sind, d.h. von einer verborgenen Intention ausgehen und nur eine vorläufige Bedeutung haben.¹⁰⁹

Beide Hauptschulen des Mahāyāna formulieren ihre exegetischen Regeln so, dass ihre jeweilige hermeneutische Basis, d.h. für die Mādhyamikas die Leerheit aller Gegebenheiten und für die Yogācārins die Lehre der drei Beschaffenheiten, jeweils die definitive Bedeutung der Lehre Buddhas darstellt. Die Vertreter des

¹⁰⁵ Siehe Mathes 2008b, 3.

¹⁰⁶ VY ist im Sanskrit-Original nicht überliefert, eine Edition der tibetischen Übersetzung wurde von Lee 2001 herausgegeben. In der VY werden fünf Regeln der Text-Interpretation dargestellt, welchen bei der Deutung der Sūtras gefolgt werden sollte: 1. Das Ziel, das Motiv (*prayojana*), 2. Die zusammengefasste Bedeutung [der Lerninhalte], 3. Die Bedeutung der Worte, 4. Die Verbindungen [zwischen verschiedenen Inhalten und Worten], 5. Die Einwände [der Gegner] und deren Wiederlegungen. Siehe Mathes 2008a, 14.

¹⁰⁷ Siehe Mathes 2008b, 4. Die vollkommene Beschaffenheit (*pariṇiṣpannasvabhāva*) wird in manchen Texten auch mit der wahren Natur aller Gegebenheiten, nämlich der strahlenden Natur des Geistes und anderen positiven Attributen gleichgesetzt. Siehe Mathes 2007, 324.

¹⁰⁸ Siehe Mathes 2007, 326f.

¹⁰⁹ Candrakīrtis Kritik bezieht sich auf für die Yogācāras wichtige Sūtras, das SNS und das LAS. Siehe Mathes 2008b, 4ff. und Mathes 2007, 324ff.

Yogācāra nutzen die Tatsache, dass sie bei der Interpretation ihrer Sūtras bereits auf die Madhyamaka Lehre reagieren konnten. So wie Vasubandhu in seiner VY deuten sie auf die Widersprüche zwischen der älteren Abhidharma-Ontologie und der Prajñāpāramitā-Lehre hin, um die Lehre der drei Beschaffenheiten als neue, definitive Erklärung zu präsentieren. Die Vertreter des Madhyamaka wiederum, so wie Candrakīrti, reagieren auf diese Herausforderung indem sie die widersprüchlichen Aussagen der Yogācāra-Sūtras darzustellen versuchen.¹¹⁰

2.3.3 Die Lehre der drei Beschaffenheiten

Die Lehre der drei Beschaffenheiten gehört in dem "klassischen" Yogācāra neben der Theorie des Grundbewusstseins (*ālayavijñāna*) und der Theorie des bloßen Erkennens (*vijñaptimātratā*)¹¹¹ zu den wichtigsten philosophischen Prinzipien.¹¹²

In der ausgeprägten Mahāyāna-Form des Yogācāra sind alle Gegebenheiten als von geistiger Natur aufzufassen und unter den drei Naturen oder Beschaffenheiten (*trisvabhāva*) einzuordnen. Diese sind die vorgestellte Beschaffenheit (*parikalpitasvabhāva*), die abhängige Beschaffenheit (*paratantrasvabhāva*) und die vollkommene Beschaffenheit (*pariniṣpannasvabhāva*).¹¹³

¹¹⁰ Aus den Unterlagen der Vorlesung "Exegetische Prinzipien des Madhyamaka und Yogācāra" von Prof. Mathes an der Universität Wien, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, SS 2005.

¹¹¹ Siehe Bronkhorst 2009, 165 und Williams 1989. Der Begriff "bloßes Erkennen" (*vijñaptimātra*) wird das erste Mal im SNS verwendet. Siehe Schmithausen 2001: „*Vijñaptimātratā*“, Abstraktum zu '*vijñaptimātra*', bloße Bekanntmachung, ist ein Terminus der Yogācāra-Schule des Mahāyāna-Buddhismus, mit dem ausgedrückt wird, dass beim Bewusstwerden eines Gegenstandes bloß (-*mātra*) dieses Bewusstwerden vorliegt, nicht aber ein diesem korrelierender (bewusstseinsäußerer) Gegenstand.“ Vgl. Hall. 1986. Schmithausen (1973) versucht eine Verbindung zwischen den meditativen Methoden, insbesondere den spirituellen Techniken der Visualisation, und dem Ursprung der Lehre des bloßen Erkennens zu beweisen. Das heißt, dass die gegenständigen Bilder, welche das Objekt der meditativen Versenkung sind, nicht vom Geist selbst verschieden sind und nicht außerhalb des bloßen Erkennens (*vijñaptimātra*) existieren. Dadurch wird aber auch die Existenz der äußeren Objekte ausgeschlossen, da es keine Objekte außerhalb des Bewusstseins gibt. Siehe Schmithausen 1973, 169f.

¹¹² Die *trisvabhāva*-Lehre wurde bereits in dem SNS formuliert. Siehe Frauwallner 1969, 280.

¹¹³ Diese Bezeichnungen sind nicht aus einer einheitlichen Sichtweise entstanden, sondern sie stellen verschiedene epistemologische, ontologische und soteriologische Sichtweisen dar. Das Wort *parikalpita* ist das Partizip Perfekt des Stammes *kalpa*, welches unter der Hinzugabe des adverbialen Präfix *pari* von der verbal Wurzel \sqrt{klp} abgeleitet wurde. Siehe Boquist 1993, 17. Das Wort *parikalpa*, "Vorstellen", impliziert eine Bedeutung von "Fälschen". In Hsüan tsangs chinesische Übersetzung deutet das Partizip Perfekt *parikalpita*, "vorgestellt", auch auf die Bedeutung "Anhaftung" hin. Siehe Nagao 1991, 62. Der Begriff *pariniṣpanna*, "vollkommen", wird vom Partizip Perfekt *niṣpanna* und dem Präfix *pari* gebildet. Im Gegensatz zu *parikalpita* deutet das Wort *pariniṣpanna* auf "wahre Realität", "reale Existenz" oder "das Absolute" hin. Dies bedeutet aber nicht, dass diese Realität in einem ontologischen Sinne existiert, oder, dass sie epistemologisch wahrzunehmen ist. Es bedeutet lediglich, dass die Realität nicht in einer

Das Erscheinen der Dualität als Subjekt und Objekt (*grāhya*, *grāhaka*) wird in den Yogācāra-Texten als das vorgestellte Merkmal (*parikalpitalakṣana*) oder die vorgestellte Beschaffenheit bezeichnet. Laut der Yogācāra Sichtweise existiert aber nichts außer dem Akt des Nur-Bewusstmachens oder dem bloßen Erkennen (*vijñaptimātra*).

Der in Abhängigkeit entstehende Geistesstrom der geistigen Gegebenheiten, welcher mit der Lehre des abhängigen Entstehens (*pratītyasamutpāda*) oder der Lehre des bloßen Erkennens erklärt wird, wird die abhängige Beschaffenheit (*paratantrasvabhāva*) genannt.¹¹⁴ Die höchste Wirklichkeit, die Leerheit der Prajñāpāramitāsūtras, oder das wahre Wesen aller Gegebenheiten ist die vollkommene Beschaffenheit.¹¹⁵

Die Lehre der drei Beschaffenheiten wird in der Literatur des Yogācāra allerdings nicht immer einheitlich dargestellt. Eine Vielzahl von wissenschaftlichen Arbeiten versuchen sowohl die unterschiedlichen Bedeutungen und Verhältnisse der drei Beschaffenheiten zu einander, als auch eine Entwicklung innerhalb der *trīsvabhāva*-Lehre aufzuzeigen und verschiedene Modelle dieser Lehre darzustellen.¹¹⁶ Anhand einer Untersuchung der relevanten Quellen können zwei Hauptmodelle unterschieden werden. Das erste Modell sieht die abhängige Beschaffenheit bzw. das falsche Vorstellen (*abhūtaparikalpa*) im Zentrum. Diese kann im verunreinigten Modus die Basis für das Erscheinen der vorgestellten Beschaffenheit, oder im geläuterten Modus die vollkommene Beschaffenheit sein. Wenn die Abhängige derart gereinigt wird hört sie auf das falsche Vorstellen zu sein und offenbart sich als die Vollkommene. So wird die vollkommene Beschaffenheit in diesem ersten *trīsvabhāva*-Modell als das Fehlen

transzendentalen Weise außerhalb "der gewöhnlichen Welt" als unabhängig existierend vorzustellen ist. "Die gewöhnliche Welt" wird vielmehr im Vollkommenen "wahrhaft". Siehe Nagao 1991, 62. Der Begriff *paratantra*, "abhängig", wird aus den Begriffen *para*, "andere", und *tantra*, welches die Bedeutung "abhängig von" hat, gebildet. Siehe Boquist 1993, 17.

¹¹⁴ Siehe Bronkhorst 2009, 165.

¹¹⁵ Siehe Mathes 2008b, 4.

¹¹⁶ D'Amato (2005) untersucht die *trīsvabhāva*-Theorie im MAV und im MAVBh. Boquist (1993) versucht eine Entwicklung der *trīsvabhāva*-Theorie anhand verschiedener Texte (SNS, LAS, MAV, MAS, MSgr, TSN, Tr) zu zeigen. Siehe auch De Jong (1995) für eine Besprechung der Studie von Boquist. Mathes (2000) zeigt, dass der Zusammenhang zwischen dem falschen Vorstellen (*abhūtaparikalpa*) und der Leerheit (*śūnyatā*) im MAV anhand von zwei verschiedenen Modellen der *trīsvabhāva*-Theorie definiert werden kann. Mathes (2007) untersucht den ontologischen Status des Abhängigen (*paratantra*) im SNS und in der VY. Sponberg (1981) studiert die indischen und chinesischen Quellen der *trīsvabhāva*-Theorie und trifft eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen *trīsvabhāva*-Modellen ("pivotal" und "progressive").

der vorgestellten Beschaffenheit in der Abhängigen aufgefasst.¹¹⁷ Diese Sichtweise wird z. B. in der *Triṃśikā* wie folgt dargestellt:

„Die vollkommene [Beschaffenheit] ist das immer Freisein von der früher [genannten vorgestellten Beschaffenheit] in jener [abhängigen Beschaffenheit].“¹¹⁸ [Tr 21cd]

Dieses erste Modell entspricht auch Sponbergs Auffassung der *trīsvabhāva*-Theorie wie sie im zweiten Kapitel des *Mahāyānasamgraha* dargestellt wird. Sponberg nennt dieses Modell "pivotal".¹¹⁹

Dieses *trīsvabhāva*-Modell wird im sechsten Kapitel des *Samdhinirmocanasūtra* mit einem Kristall-Gleichnis illustriert, in dem die vollkommene Beschaffenheit, als die Abhängige, leer von der Vorgestellten, dargestellt wird. Dieses Gleichnis zeigt eine ursprünglichere Version der Auffassung von den drei Beschaffenheiten.¹²⁰ Buddha spricht zu Bodhisattva Guṇākara folgendes:

„Wie beim klaren Kristall, Guṇākara, die Verbindung mit der Farbe, so ist bei der abhängigen Beschaffenheit die zur vorgestellten Beschaffenheit gehörige Durchtränkung durch den Sprachgebrauch anzusehen. Wie beim klaren Kristall die irrtümliche Auffassung als Saphir, Rubin, Smaragd oder Gold, so ist bei der abhängigen Beschaffenheit die Auffassung als vorgestellte Beschaffenheit anzusehen. Wie der klare Kristall selbst, so ist die abhängige Beschaffenheit anzusehen. Wie der klare Kristall der Beschaffenheit als Saphir, Rubin, Smaragd oder Gold nach beständig und dauernd nicht gegeben und wesenlos ist, so ist die vollkommene Beschaffenheit anzusehen, insofern als die

¹¹⁷ Siehe Mathes 1996, 10f. und Mathes 2000, 211f.

¹¹⁸ Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 124.7: *niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitā tu yā* / Siehe TrBh_t, ibid., 125: *grub ni de la snga ma po // rtag tu med par gyur pa gang* // Für eine genaue Darstellung der drei Beschaffenheiten in der Tr siehe auch die Übersetzung der *Triṃśikāṭīkā* im Kapitel 4.2., 50-82.

¹¹⁹ Siehe Mathes 2000, 211. Die abhängige Beschaffenheit kann trügerisch sein, in dem sie als etwas Imaginäres oder Vorgestelltes aufgefasst wird, oder sie kann in ihrer wahren oder vollkommenen Natur realisiert werden. Die Entwicklung von der ersten (vorgestellten) Perspektive zu der zweiten (vollkommenen) Perspektive ist die Umgestaltung der Grundlage (*āśrayaparivṛtti*), der soteriologische Verlauf der Yogācāra Praxis. Ontologisch gesehen aber bleibt die Abhängige wie sie ist. Siehe Sponberg 1981, 100f. Für den tibetischen Text des MSgr siehe Lamotte 1973 (1), 24ff. und für eine französische Übersetzung Lamotte 1973 (2), 87ff. Vgl. Keenan 1992, 37ff. für eine englische Übersetzung des MSgr Paramārthas auf Basis der chinesischen Übersetzung.

¹²⁰ Im sechsten Kapitel des SNS wird *parikalpita* mit dem Aspekt der Sprache, der Benennung in Zusammenhang gebracht. Siehe Frauwallner 1969, 287.

abhängige Beschaffenheit der vorgestellten Beschaffenheit nach beständig und dauernd nicht gegeben und wesenlos ist.¹²¹

In dieser Text-Passage des SNS wird also auch ein Zusammenhang zwischen der vorgestellten Beschaffenheit und dem Sprachgebrauch dargestellt.¹²² Die zugrundeliegende Ansicht ist, dass alle Vorstellungen und Wörter Eindrücke (*vāsanā*) im Erkennen zurücklassen und diese sind der Grund dafür, dass später wieder neue Vorstellungen erscheinen.¹²³

Im zweiten Modell, dem "progressive" Modell, entsprechen die drei Beschaffenheiten eher drei Ebenen, welche, aufeinander folgend, tiefere Ebenen der Realität erkennen lassen. In dieser Auffassung geht also die dynamische Interaktion unter den drei Naturen verloren und die vollkommene Beschaffenheit wird als eine höhere Stufe und absolute Realität, im Gegensatz zu der Abhängigen, dargestellt.¹²⁴ Dieses Modell wird z.B. in dem *Mahāyānasūtrālamkārahāsyā* dargelegt:

„Die höchste Wahrheit ist nämlich die Nicht-Zweiheit. ... [Ihr Merkmal ist] 'weder Sein', [d.h.] nicht als Wesensmerkmal des Vorgestellten und

¹²¹ SNS VI. 9. Übersetzt in Frauwallner 1969, 287, der tibetische Text und eine französische Übersetzung in Lamotte 135, 62 und 190: *yon tan 'byung gnas 'di lta ste dper na / shel shin tu gsal ba [la] tshon dang phrad pa de lta bur ni gzhan gyi dbang gi mtshan nyid la kun brtags pa'i mtshan nyid kyi tha snyad kyi bag chags blta ba bar bya'o // 'di lta dper na / shel shin tu gsal ba la nor bu rin po che an dha rnyil dang / mthon ka chen po dang / padma r'a ga dang / ma rgad dang / gser du log par 'dzin pa lta bur ni gzhan gyi dbang gi mtshan nyid la kun brtags pa'i mtshan nyid du 'dzin pa blta bar bya'o // yon tan 'byung gnas 'di lta ste dper na / shel shin tu gsal ba de nyid lta bur ni gzhan gyi dbang gi mtshan nyid blta bar bya'o // 'di lta ste dper na / shel shin tu gsal ba nyid nor bu rin po che an da rnyil dang / mthon ka chen po dang padma r'a ga dang ma rgad dang / gser gyi mtshan nyid der rtag pa rtag pa'i dus dang / ther zug ther zug gi dus su yongs su ma grub cing ngo bo nyid med pa [nyid] de lta bur ni gzhan gyi dbang gi mtshan nyid de / kun brtags pa'i mtshan nyid der rtag pa rtag pa'i dus dang / ther zug ther zug gi dus su yongs su ma grub cing ngo bo nyid med pa nyid kyi yongs su grub pa'i mtshan nyid blta bar bya'o // Vgl. tibetischer Text und eine englische Übersetzung in Powers 1995, 84-85.*

¹²² Siehe Bronkhorst 2009, 167. Zu der vorgestellten Beschaffenheit im sechsten Kapitel des SNS siehe auch Boquist 1993, 31ff.

¹²³ Siehe Frauwallner 1969, 287. In anderen Texten wie in dem späteren MSgr des Asaṅga wird davon gesprochen, dass die Samen (*bīja*) des Vorstellens (*parikalpa*) die sprachliche Prägung (*abhilāpavāsanā*) sind. Die abhängige Beschaffenheit ist der Akt des bloßen Bewusstmachens (*vijñaptimātratā*) und Akte des Bewusstmachens haben keine existierenden Objekte. Siehe Bronkhorst 2009, 167. Vgl. Lamotte 1973 (2), 87-8, und Keenan 2003, 37.

¹²⁴ Siehe Sponberg 1981, 102. Siehe auch Mathes 2000, 212. In dem "progressive" Modell liegt der Schwerpunkt mehr auf der Leerheit, welche alle Gegebenheiten der abhängigen Beschaffenheit durchdringt wie der Raum. Diese allesdurchdringende Leerheit besitzt positive Qualitäten und kann im Gegensatz zu dem "pivotal" Modell selbst ohne den Strom des falschen Vorstellens existieren. Siehe Mathes 1996, 10. Die vollkommene Beschaffenheit wird auch mit der natürlichen Lichthaftigkeit (*prakṛtiprabhāsvaratā*) des Geistes und anderen positiven Attributen gleichgesetzt. Vgl. Mathes 2005, 7.

Abhängigen. 'Noch Nichtsein', [d.h.] als Wesensmerkmal des Vollkommenen.

...¹²⁵

In dem *Trisvabhāvanirdeśa* wird dieses Modell anhand des folgenden Gleichnisses illustriert.¹²⁶ Ein Magier lässt durch die Kraft eines Mantras und mittels eines Holzstückes die Form eines Elefanten entstehen, so dass das Holzstück fälschlicherweise als ein Elefant wahrgenommen wird. In diesem Zaubertrick repräsentiert der Elefant die vorgestellte Beschaffenheit, die Abhängige entspricht der magischen Kraft der wirklich vorhandenen Erscheinungsform, und die Nicht-Existenz des Elefanten gleicht der Vollkommenen. Weiteres wird das Mantra mit dem Grundbewusstsein (*ālayavijñāna*) und das Holzstück mit der Soheit (*tathatā*) verglichen.

Anhand von diesen Beispielen kann ein kurzer Einblick in die Komplexität der Lehre der drei Beschaffenheiten genommen werden und die unterschiedlichen Modelle der *trisvabhāva*-Lehre können als zentrale Entwicklung innerhalb der Yogācāra Schule betrachtet werden. Eine gründlichere Darstellung würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

¹²⁵ Siehe Mathes 1996, 11. *Mahāyānasūtrālamkārabhāṣya* VI.1: *advayārtho hi paramārthaḥ / ... / na sat parikalpitaparatantralakṣanābhyāṃ na cāsat pariniṣpannalakṣaṇena* / Siehe Lévi 1907 / 1911 (1), 22.

¹²⁶ Die *trisvabhāva*-Theorie wird anhand von verschiedenen Gleichnissen dargestellt. Siehe Nagao 1991, 61ff. Auf dieses Beispiel hier wird auch im DhDhV Bezug genommen. Siehe Mathes 1996, 11. Für die Sanskrit-Edition des TSN siehe Tola 2004, 221, TSN 27-30: *māyākṛtaṃ mantravaśāt khyāti hastyātmanā yathā / ākāramātraṃ tatrāsti hastī nāsti tu sarvathā // svabhāvaḥ kalpito hastī paratantras tadākṛtiḥ / yas tatra hastyabhāvo 'sau pariniṣpanna iṣyate // asatkalpas tathā khyāti mūlacittād dvayātmanā / dvayam atyantato nāsti tatrāsty ākṛtimātrakam // mantravan mūlavijñānam kāṣṭhavad tathatā matā / hastyākāravād eṣṭavyo vikalpo hastivad dvayam //* Weiter zu diesem Gleichnis siehe auch Boquist 1993, 126f.

3. Kritische Edition

3.1 Einleitung

Die folgende kritische Edition umfasst die Trṭ Vinītadevas zu den Versen 20-25 der Tr und zu dem dazugehörigen Teil des TrBh Sthiramatis. Sie enthält die Lesarten von drei Ausgaben der Trṭ aus dem tibetischen bsTan 'gyur (Derge, Narthang, Peking) und wurde hier nach Wylie transliteriert. Alle Varianten der drei Editionen wurden aufgenommen. In jenen Fällen, bei welchen sich die Lesart auf mehr als eine Silbe bezieht, wurde die entsprechende Variante mit der Aussage "anstelle von" angeführt. Bezüglich der Stellung des *shad* (/), wurde die Stellung der Derge-Edition in den meisten Fällen beibehalten, da bei der Narthang- und der Peking-Edition einzelne *shad* immer wieder ausgelassen sind. Darüber hinaus gibt es in allen drei Editionen Textstellen in welchen einzelne *shad* dazugenommen oder ausgelassen sind. Jede dieser Varianten wurde notiert. Zweifaches *shad* am Ende des Satzes oder am Ende eines Zitats, wenn vorhanden, wurde bevorzugt. Fett gedruckte Schrift zeigt an, dass es sich um ein Zitat der Tr oder des TrBh handelt, in den meisten Fällen allerdings nur um die ersten Silben des vollständigen Zitats. Die nummerierten Paragraphen sind nicht Teil des originalen Texts und wurden gemeinsam mit der Zeilenzählung zugefügt, um eine bessere Übersicht zu gewährleisten, und um die Referenzen zur deutschen Übersetzung zu erleichtern.

Das Sigla gibt die Edition an, gefolgt von der Nummer des Folios, "a" für recto, "b" für verso, und der Nummer, welche die Zählung der Zeile des gegebenen Folios angibt.

3.2 Sigla

D: sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan 'gyur.

Sems tsam, Vol. 240 (hi), 4070, 1^{b1}-63^{a7}.

Zur Ansicht in der tibetischen Bibliothek des Orientalischen Institutes der Akademie der Wissenschaften in Prag.

Dazu siehe <http://www.ias.nl/iiasn/iiasn7/central/prague.html>

N: sNar thang bsTan 'gyur. Orig. publ. 1741-1742.

Sems tsam, Vol.149 (ku), 1^{b1}-73^{a7}.

P: The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripiṭaka Research Institute, 1957.

Sems tsam, Vol. 114 (ku), 5571, 2^a-69^{a5}.

3.3 Tibetischer Text der Triṃśikāṭikā 20-25

§1. [D 51^{b6}] [N 119⁶] [P 56^{a6}] **gal te 'di dag rnam par rig pa tsam yin na** [TrBh]
zhes bya ba la sogs pa smras te /

de ni go sla bas ma bshad do // grub pa'i mtha' smra bas rnam par rig pa tsam
5 nyid la ngo bo nyid gsum rnam par bzhag¹²⁷ pas 'gal ba med do zhes bya ba la
sogs pa smras so // 'di ltar rnam par [N 120] rig pa tsam nyid la ngo bo nyid gsum
po de dag rnam par bzhag¹²⁸ ste / de'i phyir 'dir mdo dang 'gal ba med do // gcig la
gsum rnam par bzhag¹²⁹ pa yid ma ches nas ji lta bu zhe na zhes 'dri ba la / grub
pa'i mtha' smra bas /¹³⁰

10 **rnam par rtog pa gang** [D 52^a] **gang gis**¹³¹ // [Tr 20a] zhes¹³² bya ba la sogs
pa smras so /

[P 56^b] / rnam par rtog pa gang yang rung ba gang gis / dngos ci yang rung ba
gang rnam par brtags¹³³ pa de thams cad kun brtags¹³⁴ pa'i ngo bo nyid du blta bar
bya ste / 'di ltar de yang dngos po med do zhes mdor byas pa'i don to // 'grel pa
15 byed pas yan lag gi don bstan pa'i phyir /

nang dang phyi'i dngos por¹³⁵ **rnam par brtags**¹³⁶ **pa'i bye brag gis** [TrBh]
zhes bya ba la sogs pa smras so //

'di ltar rnam par brtag par bya ba kha cig ni nang gi yin kha cig ni phyi rol gyi
yin te / de'i phyir de'i bye brag gis rnam par rtog pa dag mtha' yas par bstan pa'i
20 phyir / slob dpon gyis /¹³⁷

rnam par rtog pa gang gang¹³⁸ **gis** // [Tr 20a] zhes bya ba smras so //

§2. gnyis pa'i yan lag gi¹³⁹ don bstan pa'i phyir /

dngos po gang gang rnam brtags pa //¹⁴⁰ [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras
so /

¹²⁷ D *gzhag*

¹²⁸ D *gzhag*

¹²⁹ D *gzhag*

¹³⁰ N, P om.

¹³¹ N *rnam par rtog pas gang mos*, P *rnam par rtog pas gang gis*, anstelle von D *rnam par rtog pa gang gang gis*

¹³² N, P om.

¹³³ P *brtag*

¹³⁴ N, P *brtag*

¹³⁵ N, P *po*

¹³⁶ D *brtag*, N *rnam par brtag*, P *rnam par brtag* anstelle von *rnam par brtags* entsprechend dem TrBh. Siehe die Übersetzung S. 51, FN 280.

¹³⁷ N, P om.

¹³⁸ N, P om.

¹³⁹ N, P *gyis*

/ gal te rnam par brtag par bya ba nang gi dngos po'am / 'on te phyi'i dngos po'am / tha na sangs rgyas kyi chos kyi bar du rnam par brtag par bya ba gang yin pa de ni kun brtags pa'i ngo bo nyid du blta¹⁴¹ bar bya'o // brgya la 'ga' zhid yid ma ches par 'gyur bas de'i phyir 'di slob dpon gyis kun brtags pa'i ngo bo nyid kyi¹⁴²

5 gtan tshigs smras te

de med do [Tr 20d] zhes bya ba'o /

/ de dgrol¹⁴³ ba'i phyir /¹⁴⁴

rnam par brtags¹⁴⁵ pa'i yul gyi dngos po gang yin pa de [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

10 'di ltar lus la sogs pa'i dngos po gcig kho na la ro dang 'dod pa can gyi bye brag gis rnam par rtog pa phan tshun mi mthun pa rnam pa du ma 'byung bar mthong ste / dper na stag la sogs pa med par stag 'ongs so zhes thos nas / dpa' [N 121] bo dang sngar ma la sogs pa rgol 'dod pa dang / 'jigs pa la sogs pa skye ba lta bu'o // de la 'di snyam du dngos po nyid kyi de rnam pa de ltar 'gyur ro zhe na / de'i
15 phyir /¹⁴⁶

dngos po gcig pu de 'am / de med pa la¹⁴⁷ //¹⁴⁸ [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te/

dngos po gcig po de nyid ni phan tshun mi mthun pa du ma'i ngo bo nyid du mi rung ngo // de med pa yang rnam pa de lta bu mi rung ngo // mjug bsdu [P 57^a]
20 ba'i phyir /¹⁴⁹

§3. de bas na 'di dag thams cad [TrBh] ces bya ba la sogs pa smras te /

gang gi phyir de ltar rnam par rtog pa rnam [D 52^b] kyi dmigs pa dngos po med pa de'i phyir 'gro ba 'di dag thams cad rnam par rtog pa tsam kho na ste / rnam par rtog pa'i yul sgro btags pa'i rang gi ngo bo yin pa'i phyir ro // 'dir khungs
25 smras pa /

mdo sde las [TrBh] kyang zhes bya ba la sogs pa smras te /

¹⁴⁰ N, P om. //

¹⁴¹ N, P *lta*

¹⁴² N, P om.

¹⁴³ N, P *bgrol*

¹⁴⁴ N, P om.

¹⁴⁵ D, N, P *rnam par brtag* anstelle von *rnam par brtags* entsprechend dem TrBh. Siehe die Übersetzung S. 52, FN 285.

¹⁴⁶ N, P om.

¹⁴⁷ D, N, P *dngos po gcig pa'i med pa la* anstelle von *dngos po gcig pu de 'am / de med pa la* / Entsprechend dem TrBh. Diesbezüglich siehe die Übersetzung S. 52, FN 286.

¹⁴⁸ N, P om. //

¹⁴⁹ N, P om.

gzugs la sogs pa de dag la ji ltar byis pa so so'i skye bo rnams mngon par zhen pa de bzhin du don dam par yod pa ma yin no zhes mdor byas pa'i don to // 'og ma dang mtshams sbyar bar bya ba'i phyir /

5 **§4. kun brtags pa'i 'og tu** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras so¹⁵⁰ //
de gang yin snyam pa la / **gzhan dbang gi ngo bo nyid** [TrBh] ces¹⁵¹ bya ba la sogs pa smras te /

'dis rnam par brtag¹⁵² par bya ba yin pas rnam par rtog¹⁵³ pa ste / sems dang sems las byung ba rnams so // rnam par rtog pa'i ngo bo nyid ni gzhan gyi dbang du blta bar bya ste / 'di ltar de ni rkyen rnams las 'byung ngo zhes mdor byas pa'i
10 don to // rnam par rtog pa dang rkyen las 'byung zhes bya ba'i sgra gnyis kyis ci zhig ston snyam pa la /

rnam par rtog pa zhes bya ba ni 'dir [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /
'dir zhes bya ba ni mtshan nyid kyi tshig la bya'o // rnam par rtog pa'i sgras ni gzhan gyi dbang gyi rang gi ngo bo nyid bstan to // rkyen las byung ba'i sgras ni
15 gzhan gyi¹⁵⁴ dbang zhes brjod pa 'byung ba'i rgyu bstan to // kun [N 122] rtog pa de gang yin snyam pa la /

§5. de la kun rtog pa ni¹⁵⁵ [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras so //
dge ba la sogs pa'i bye brag gis khams gsum pa'i sems dang sems las byung ba tha dad pa dag ni kun rtog pa'i sgrar brjod do // 'dir khungs smos pa ji skad du
20 zhes bya ba la sogs pa smras te / dbus dang mtha' rnam par 'byed pa las kyang /

khams gsum pa'i sems dang sems las byung ba rnams ni yang dag pa ma yin pa kun rtog pa zhes bshad de / [MAV 1.8]

rnam par rtog pa zhes bya ba dang yongs su rtog pa zhes bya ba ni [P 57^b] don gcig go // ci'i phyir rnam par rtog pa de gzhan gyi dbang zhes bya snyam pa la /

25 **rgyu dang rkyen gzhan dag gis** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /
'di ltar rgyu dang rkyen gzhan dag gis dbang byas pas na gzhan gyi dbang zhes bya ste / dbang zhes bya ba ni skyed pa dang bskrun [D 53^a] zhes bya ba'i tha tshig go // de nyid gsal bar bya ba'i phyir /

bdag las gzhan pa'i rgyu rkyen [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /
30 de ni go sla bas ma bshad do // 'og ma dang mtshams sbyar bar bya ba'i phyir

¹⁵⁰ *zhes bya ba la sogs pa* ist hier überflüssig, da das Zitat gleich fortgesetzt wird. Siehe die Übersetzung S. 54, FN. 289.

¹⁵¹ N, P *zhes*

¹⁵² P *rtag*

¹⁵³ P *rtogs*

¹⁵⁴ N, P *gyis*

¹⁵⁵ D *na*

gzhan gyi dbang bshad zin to [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

don de ni brda phrad par zad do //

de gang yin snyam pa la /

§6. grub pa¹⁵⁶ ni de la snga ma pa'o [Tr 21c] zhes bya ba la sogs pa smras te /

5 kun brtags pa dang gzhan gyi dbang du thams cad du bral ba gang yin pa de
yongs su grub pa'i ngo bo nyid do zhes mdor byas pa'i don to // ji ltar na yongs su
grub pa zhes bya snyam pa la /

mi 'gyur bar yongs su grub pas¹⁵⁷ [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras so //

'di ltar de la 'gyur ba med de de'i phyir yongs su grub pa'o // yan lag gi don

10 bstan pa'i phyir /¹⁵⁸

de la zhes bya ba ni [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

de la zhes bya ba 'di ni gzhan gyi dbang¹⁵⁹ dang sbyar ro // snga ma po zhes

bya ba 'di ni kun brtags par sbyar te / gang gi phyir rnam par rtog pa de la gzung

ba dang 'dzin pa'i dngos por btags¹⁶⁰ pa de'i phyir de ltar sbyar ro // ci'i phyir

15 gzung ba dang¹⁶¹ 'dzin pa la kun [N 123] brtags pa zhes bya¹⁶² snyam pa la / de la

'di ltar de la zhes bya ba la sogs pa smras te /

'di ltar rnam par rtog pa la gzung ba dang 'dzin pa gnyis med bzhin du kun tu¹⁶³

rtog¹⁶⁴ pa ste / de'i phyir gnyi ga yang brtags pa zhes bya'o // yan lag gi don bshad

nas mdor byas pa'i don bstan pa'i phyir /

20 **gzung ba dang 'dzin pa de dang** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

bshad ma thag pa'i gzung ba dang 'dzin pa de dang gzhan gyi dbang du¹⁶⁵ dus

thams cad du gtan du bral ba gang yin pa de¹⁶⁶ yongs su grub pa'i ngo bo nyid ces

bya'o // de ltar rnam par rig pa tsam kho na la ngo bo nyid gsum ste / 'di ltar rnam

par rig pa tsam ni bdag nyid kyis¹⁶⁷ gzhan gyi¹⁶⁸ dbang [P 58^a] gi ngo bo nyid do

¹⁵⁶ N, P na

¹⁵⁷ D, N, P: *mi 'gyur bar yong su grub pas* / Zur dieser Textstelle siehe die Übersetzung S. 57, FN 301.

¹⁵⁸ N, P om.

¹⁵⁹ N, P om.

¹⁶⁰ N, P *brtag pa*

¹⁶¹ N om.

¹⁶² N, P *pa*

¹⁶³ D *du*

¹⁶⁴ N, P *rtogs*

¹⁶⁵ D, N, P *gzhang gyi dbang* anstelle von *gzhang gyi dbang du*. Siehe oben S. 37.5 und die Übersetzung S. 57, FN 300 und TrBh_s Buescher 2007, 124.11: *tena grāhyagrāhakeṇa paratantrasya sadā sarvakālam atyantarahitatā yā sa pariniṣpannasvabhāvaḥ* // Aus dem TrBh_s geht deutlich hervor, dass *pariniṣpanna* nicht von beiden, nämlich *paratantra* und *parikalpita*, frei ist. Die Lesart der TrṬ im Tibetischen würde allerdings das Freisein von beiden nahelegen.

¹⁶⁶ D ad. /

¹⁶⁷ P *gyis*

// de la gzung ba dang 'dzin par sgro btags pa gang yin pa ni kun brtags pa'i ngo bo nyid do // de nyid de gnyis dang gtan du bral ba gang yin pa de ni yongs su grub pa'i ngo bo nyid do // ci yongs su grub pa 'di gzhan gyi dbang las gzhan nam 'on te gzhan ma yin snyam pa la /

5 **§7. de'i phyir de nyid gzhan dbang las** [Tr 22ab] zhes bya ba la [D 53^b] sogs pa smras te /

de nyid dgrol ba'i phyir /

de'i phyir de nyid ces bya ba [TrBh] la sogs pa smras te /

10 'di ltar kun brtags pa'i ngo bo nyid dang / gzhan gyi dbang du¹⁶⁹ rtag tu bral ba nyid gang yin pa de yongs su grub par 'dod do // bral ba nyid ni chos nyid ces bya'o // chos nyid de yang dpyad na gzhan du yang mi rung la gzhan ma yin pa¹⁷⁰ yang mi rung ngo // yongs su grub pa 'di ni gzhan gyi dbang gi chos nyid de / de'i phyir gzhan gyi dbang las yongs su grub pa gzhan yang ma yin la / gzhan ma yin pa'ang ma yin par khong du chud par bya'o // ci'i phyir snyam pa la /

15 **§8. gal te** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras so //

'di ltar gal te yongs su grub pa gzhan gyi dbang las gzhan yin na ni de lta na go kun brtags pas gzhan gyi dbang stong par mi 'gyur te / de ltar¹⁷¹ na dngos po gzhan du 'gyur ro // de'i phyir [N 124] ji ltar de la de¹⁷² bsdu bar bya chos nyid ni bsdu bar bya ba yin te / sgra la sogs pa la mi rtag¹⁷³ pa bsdu bar bya ba lta bu'o // 20 phyogs gnyis pa la nyes pa¹⁷⁴ bstan pa'i phyir /

ji ste gzhan ma yin na de lta na yang [TrBh] zhes bya ba la sogs smos te /

gal te yongs su grub pa gzhan gyi dbang las gzhan ma yin par gyur na ni de lta na yang yongs su grub pa rnam par dag pa'i dmigs par mi 'gyur te / ji ltar gzhan gyi dbang kun nas nyon mongs pa'i bdag nyid yin pa'i phyir / de'i dmigs pa ma yin 25 pa ltar yongs su grub pa yang de bzhin no // ji ste gzhan gyi dbang yang kun nas nyon mongs pa'i bdag tu mi 'gyur na ni yongs su grub pa las gzhan ma yin pa'i phyir yongs su grub pa dang 'dra'o // lam ni 'dir rnam par dag pa'i sgras bstan to // de nyid dam gzhan nyid du mi brjod pa'i [P 58^b] dpe smos pa /

¹⁶⁸ N, P *gyis*

¹⁶⁹ D, P, N *gzhang gyi dbang* anstelle von *gzhang gyi dbang du*. Siehe Siehe TrBh, Buescher 2007, 124.14: *ata eva sa naiveti parikalpitena svabhāvanena paratantrasya sadā rahitatā pariniṣpannah* / Siehe auch die kritische Edition S. 37, FN 165 und die Übersetzung S. 57, FN 300 und S. 59, FN 309.

¹⁷⁰ P, N om. *yang mi rung la gzhan ma yin pa*

¹⁷¹ N, P *lta*

¹⁷² N, P om.

¹⁷³ N, P *rtog*

¹⁷⁴ N, P *par*

- §9. **mi rtag la sogs**¹⁷⁵ **bzhin du brjod** //¹⁷⁶ [Tr 22c] ces bya ba la sogs pa'o //
 de dgrol ba'i phyir /
dper na mi rtag pa nyid dang [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /
 de ni go sla bas ma bshad do // mi rtag pa 'di nyid dam gzhan nyid yin pa la
 5 nyes pa bstan pa'i phyir /
gal te 'du byed rnams las [TrBh] zhes bya ba la sogs smras so /
 / gal te mi rtag pa nyid 'du byed rnams las gzhan yin na ni de lta na go 'du byed
 rnams mi rtag pa nyid du¹⁷⁷ mi 'gyur te / de dag la de bsdu bar mi bya [D 54^a]
 ba'i¹⁷⁸ tha tshig go // ci ste gzhan ma yin par gyur na de lta na yang 'du byed rnams
 10 zhig nas med pa'i ngo bor gyur te / ji ltar mi rtag pa nyid 'jig pa'i ngo bo nyid yin
 pa dang 'dra'o // rigs¹⁷⁹ pa 'di ni sdug bsngal nyid la sogs pa la yang brjod par bya
 ste / 'di ltar gal te sdug bsngal nyid 'du byed rnams las gzhan yin na ni de'i tshe 'du
 byed rnams sdug bsngal nyid kyi ngo bor¹⁸⁰ mi 'gyur ro // ji ste gzhan ma yin na
 yang de'i tshe 'du byed rnams sdug bsngal nyid kyi ngo bor 'gyur ro zhes phyogs
 15 ni de'o // tshig le'ur byas pa dang¹⁸¹ mtshams [N 125] sbyar ba'i phyir /
§10. gal te gzhan gyi dbang la gzung ba dang 'dzin pa med na [TrBh] zhes
 bya ba la sogs pa smras so //
 gal te gzhan gyi dbang la gzung ba dang 'dzin pa yang dag pa'i don du med na
 de¹⁸² ji ltar gang gis 'dzin / mi 'dzin na yang de yod par ji ltar shes par bya ba
 20 brjod dgos so zhe na de'i phyir /
de ma mthong bar de mi mthong // [Tr 22d] zhes bya ba la sogs pa smras te /
 ji srid du yongs su grub pa ma mthong ba de srid du gzhan gyi dbang mi
 mthong ngo zhes mdor byas pa'i don to // yan lag gi don bstan pa'i phyir /
de ma mthong bar zhes bya ba¹⁸³ **ni** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /
 25 de ma mthong bar zhes bya ba 'di ni yongs su grub pa dang sbyar bar bya'o //
 de mi mthong zhes bya ba 'di ni gzhan gyi dbang dang sbyar bar bya'o // de ma
 mthong bar ci'i phyir mi mthong snyam pa la /

¹⁷⁵ P ad. *pa*

¹⁷⁶ N, P om. //

¹⁷⁷ N, P om.

¹⁷⁸ N, P *mi bya'o zhes bya ba'i* anstelle von *mi bya ba'i*

¹⁷⁹ N, P *rig*

¹⁸⁰ N, P om. *kyi ngo bor*

¹⁸¹ P om.

¹⁸² N, P om.

¹⁸³ D, N, P *bya ba* anstelle von *zhes bya ba*, siehe TrBh_t Buescher 2007, 127: *de ma mthong ba zhes bya ba ni ...* / Siehe auch TrBh_s ibid., 126.10: *nādr̥ṣṭe 'sminn iti ...* /

'jig rten las 'das pa'i ye shes rnam par mi rtog pas [TrBh] zhes bya ba la
sogs pa smras te /

'di ltar ji srid du 'jig rten las 'das pa'i ye shes rnam [P 59^a] par mi rtog pas
mthong bar bya ba yongs su grub pa'i ngo bo nyid ma mthong ba de srid du / shes
5 pa gzhan gyis gzhan gyi dbang¹⁸⁴ mi 'dzin te / 'di ltar gzhan gyi dbang gi ngo bo
nyid ni 'jig rten las 'das pa'i ye shes kyi rjes la thob pa dag pa¹⁸⁵ 'jig rten pa'i ye
shes¹⁸⁶ kyi spyod yul lo // de ma mthong ba ni de ma rtogs pa dang / mngon sum
du ma byas pa'o zhes bya ba la¹⁸⁷ ma mthong ba ni 'phags pa'i shes rab kyi mig gis
ma mthong ba'o // ma rtogs pa ni zag pa med pa'i ye shes kyi thur mas ma phigs
10 pa'o // mngon [D 54^b] sum du ma byas pa ni 'jig rten las 'das pa'i mngon sum gyis
mngon sum du¹⁸⁸ ma byas pa'o //

§11. yang na phyi mas snga ma bshad do // de'i rjes la thob pa dag¹⁸⁹ 'jig rten
pa'i ye shes kyi spyod yul yin pas zhes bya ba ni de'i rjes la thob [N 126] pas¹⁹⁰
de'i rjes las thob pa'o // de zhes bya ba ni 'jig rten las 'das pa'i ye shes la bya'o //
15 rjes zhes bya ba ni stobs la bya'o // 'di ni dag pa yang yin la¹⁹¹ 'jig rten pa yang yin
pas dag pa 'jig rten pa ste / 'jig rten las 'das pa'i ye shes kyi stobs kyis rnyed pa'i
phyir dag pa'o // gzung ba dang 'dzin pa'i rnam par 'byung bas 'jig rten pa'o // de ni
de'i rjes la thob pa yang yin la / dag pa 'jig rten pa yang yin no zhes tshig sdud¹⁹²
pa'o // de'i phyir¹⁹³ 'jig rten las 'das pa'i ye shes kyi stobs kyi rnyed pa dag pa 'jig
20 rten pa'i ye shes kyis¹⁹⁴ gzhan gyi dbang 'dzin to zhes bstan pa yin no // gang dag
gzhan gyi dbang 'jig rten¹⁹⁵ las 'das pa'i ye shes kyi spyod yul du 'dod pa de dag
gis ni gzhan gyi¹⁹⁶ dbang gi mtshan nyid ma rtogs¹⁹⁷ te / ji ltar gzhan gyi dbang ni
rnam par rtog pa'i ngo bo nyid du bstan pa yin na / de 'jig rten las 'das pa'i ye shes

¹⁸⁴ D *shes pa gzhan gyi dbang* N, P *shes pa gzhan gyis dbang* anstelle von *shes pa gzhan gyis gzhan gyi dbang* / Siehe TrBh_t Buescher 2007, 127: *de'i rjes la thob pa dag pa 'jig rten pa'i ye shes kyi spyod yul yin pas shes pa gzhan gyis gzhan gyi dbang mi 'dzin to* / Siehe TrBh_s ibid., 126.12: *tatprṣṭalabdhaśuddhalaukikajñānagamyatvāt paratanthro na drśyate* / Siehe auch die Übersetzung S. 64, FN 329.

¹⁸⁵ D *la*

¹⁸⁶ D, N, P *'jig rten pa 'jig rten las 'das pa'i ye shes* anstelle von *jig rten pa'i ye shes*. Siehe TrBh_t Buescher 2007, 127: *de'i rjes la thob pa dag pa jig rten pa'i ye shes kyi spyod yul yin pas ...* / Siehe auch TrBt_s ibid., 126.12: *tatprṣṭalabdhaśuddhalaukikajñānagamyatvāt ...* /

¹⁸⁷ P om.

¹⁸⁸ N, P om.

¹⁸⁹ D ad. *ni*

¹⁹⁰ Ich lese *pa* anstelle von *pas* siehe die Übersetzung S. 65, FN. 331.

¹⁹¹ N, P *pa*, D ad. /

¹⁹² N, P *bsdud*

¹⁹³ N, P om.

¹⁹⁴ P *kyi*

¹⁹⁵ N om.

¹⁹⁶ N, P *gyis*

¹⁹⁷ D *gtogs*

kyi spyod yul du ga la 'gyur / gal te 'di skad du 'chad de / brgya la la zhig de'i rjes
la thob pa dag pa 'jig rten pa de nyid tha ma la pa phal pa kun rdzob kyi ngo bo
nyid du yongs su spyod par 'gyur bas de las¹⁹⁸ [P 59^b] rnam par dbye ba'i phyir /
5 bye brag tu byas so zhe na / de'i tshe nyes pa med do // mjug bsdus nas bstan pa'i
phyir /

**§12. de'i phyir¹⁹⁹ yongs su grub pa ma mthong bar²⁰⁰ //²⁰¹ [TrBh] zhes bya
ba la sogs pa smras te /**

10 gang gi phyir 'di ltar gzhan gyi dbang 'jig rten las 'das pa'i ye shes kyi stobs
kyis thob pa dag pa 'jig rten pa'i ye shes kyi spyod yul yin pa de'i phyir yongs su
grub pa ma mthong bar de mi mthong gi / rnam pa thams cad du mi mthong ba ni
ma yin no // 'dir khungs smos pa /²⁰²

**rnam par mi rtog par 'jug pa'i gzungs las ji skad du [TrBh] zhes bya ba la
sogs pa'o //**

15 de las ni de'i²⁰³ rjes las thob [D 55^a] [N 127] pa'i ye shes kyi²⁰⁴ chos thams cad
sgyu ma la sogs pa dang mtshungs par rtogs so zhes gsungs so // de ni 'di skad du /
ji ltar shing la sogs pa la glang po che la sogs pa'i rnam pa dang / smig rgyu la
chu'i rnam pa dang / brag cha²⁰⁵ la sgra'i rnam pa dang / chu zla la zla ba'i rnam pa
dang / sprul pa la sems can gyi rnam par rtog pa de dag kyang rnam pa des med
20 par rtog²⁰⁶ pa bo rnams kyis shes so // de bzhin du dag pa 'jig rten pa'i ye shes kyis
kyang sems dang sems las byung ba gzung ba dang 'dzin par snang ba rnams rnam
pa de dang bral bar rtogs so // yang na ji ltar sgyu ma la sogs pa rkyen gzhan gyis
byung ba de bzhin du / gzhan gyi dbang yang rkyen gzhan gyi dbang gis byung
ste / de'i phyir sgyu ma la sogs pa dag dang mtshungs zhes bya'o // ji ltar na des
25 gzhan gyi dbang bstan par 'gyur zhe na / de'i phyir

chos ni 'dir [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras so //

gzungs las 'byung ba'i chos rnams ni gzhan gyi dbang du bsdus pa rnams su
bzhed de / 'di ltar theg pa chen por sgyu ma la sogs par gang ji snyed bshad pa de
dag thams cad ni gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la brten nas bshad pa ste / de ltar

¹⁹⁸ N, P *la*

¹⁹⁹ D *ad.* /

²⁰⁰ D *ba*

²⁰¹ N, P *om.* //

²⁰² N, P *om.*

²⁰³ N, P *de*

²⁰⁴ D *kyi*

²⁰⁵ D *ca*

²⁰⁶ Ich lese rtogs. Siehe die Übersetzung S. 67, FN. 340.

gzhan gyi dbang ni dag pa 'jig rten pa'i ye shes kyis²⁰⁷ 'dzin par bstan to // yongs
su grub pa ji lta bu zhig snyam [P 60^a] pa la /

§13. yongs su grub pa ni [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

5 yongs su grub pa'i ngo bo nyid gang yin pa de ni nam mkha' ltar²⁰⁸ ye shes ro
gcig pa'o // der ye shes ro gcig pas ye shes ro gcig pa'o // ro gcig pa zhes bya ba ni
rnam pa gcig pa ste / dper na nam mkha'²⁰⁹ sna tshogs ma yin pa'i phyir rnam pa
gcig pa'i ye shes kyi spyod yul yin pa ltar yongs su grub pa yang de bzhin no //²¹⁰
zhes bya ba'i tha tshig go // yi ge kha cig las yongs su grub pa dang / ye shes ni
10 nam mkha'²¹¹ [N 128] ltar ro gcig pa zhes 'byung ngo // de la 'di'i don ni 'di yin te /
yongs su grub pa'i ngo bo nyid ni nam mkha' ltar ro gcig pa ste rnam pa gcig pa'o
// ye shes kyang der ro gcig pa ste / rnam pa gcig zhes bya'o // bshad pa ni²¹² 'di la
ni tshul gyis²¹³ sngar smos pa nyid [D 55^b] kyi don du bstan pa yin no // 'dir
khungs smos pa /

ji skad du [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

15 bshad ma thag pa'i chos de dag thams cad ni 'jig rten las 'das pa'i ye shes rnam
par mi rtog pas nam mkha'i²¹⁴ dkyil dang 'dra bar mthong ngo²¹⁵ zhes gzung de
nyid las gsungs so // ji ltar chos dag de ltar mthong zhe na / de'i phyir gzhan gyi
dbang gi chos rnam kyi de bzhin nyid tsam mthong ba'i phyir ro /²¹⁶ zhes bya ba
smras te / 'di ltar 'jig rten las 'das pa'i ye shes kyis gzhan gyi²¹⁷ dbang zhes bya ba'i
20 chos rnam kyi de bzhin nyid tsam zhig mthong ngo // de bzhin nyid tsam de ni
nam mkha'²¹⁸ ltar gcig pu'i ngo bo ste / sems dang sems las byung ba thams cad la
gzung ba dang 'dzin pa'i dngos po med par mtshungs pa'i phyir de bzhin nyid la ni
sna tshogs med do // yang mdo dang 'gal ba gzhan gyi lan gdab par 'dod nas
phyogs snga ma gzhas²¹⁹ pa'i phyir /

25 **§14. gzhan gyi dbang rdzas nyid yin na** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras
so //

²⁰⁷ N, P *kyi*

²⁰⁸ N, P *namkha'* anstelle von *nam mkha' ltar*

²⁰⁹ N, P *namkha'* anstelle von *nam mkha'*

²¹⁰ D om. //

²¹¹ N, P *namkha'* anstelle von *nam mkha'*

²¹² D om.

²¹³ P *kyi*

²¹⁴ N, P *namkha'i* anstelle von *nam mkha'i*

²¹⁵ N, P om.

²¹⁶ D om.

²¹⁷ N, P *gyis*

²¹⁸ N, P *namkha* anstelle von *nam mkha'i*

²¹⁹ N, P *bzhag*

gal te gzhan gyi dbang gi²²⁰ ngo bo nyid gcig tu rdzas su 'dod na / mdo las chos thams cad ngo bo nyid med do zhes ji skad du bshad / ma skyes pa dang ma 'gags pa zhes kyang ji skad du bshad snyam pa la / [P 60^b] grub pa'i mtha' smra bas /

'gal ba med de [TrBh] zhes bya ba smras te /

5 mdo sde dang 'gal ba ci yang med do // ji ltar med ce²²¹ na²²² 'di ltar /²²³

§15. ngo bo nyid ni rnam gsum gyi //²²⁴ [Tr 23a] zhes bya ba la sogs pa smras te /

'di ltar gzhan gyi dbang la sogs pa ngo bo nyid [N 129] rnam gsum gyi ngo bo nyid med pa rnams gsum la dgongs nas chos thams cad ngo bo nyid med par bstan to //²²⁵ zhes mdor byas pa'i don to // yang lag gi don bstan pa'i phyir /

ngo bo nyid rnam gsum kho na ste [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

de ni go sla bas ma bshad do // rdzas su yod pa'i phyir gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni rigs grang na / gzhan gnyis ji ltar rang gi ngo bo nyid du 'gyur zhe na /

rang rang gi mtshan nyid kyis yod pa lta bur 'gyur bas [TrBh] zhes bya ba

15 la sogs pa smras te /

gang gi mtshan nyid du gang bstan pa'i rang gi mtshan nyid des de dag thams cad yod pa dang 'dra bas / yod pa'i²²⁶ phyir gsum po yang ngo bo nyid ces bya'o // ngo bo [D 56^a] nyid med pa rnam gsum gyi ming bstan pa'i phyir /

ngo bo nyid med pa rnam gsum ni [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

20 de ni go sla bas ma bshad do // chos thams cad gang yin zhe na /

chos thams cad ni [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

de ltar yan lag brjod nas //²²⁷ da ni ngo bo nyid²²⁸ rnam pa²²⁹ gsum ni ngo bo nyid med pa ste²³⁰ ci 'dra ba²³¹ bstan pa'i phyir /

§16. dang po pa ni mtshan nyid kyis //²³² [Tr 24a] zhes bya ba la sogs pa

25 smras te /

²²⁰ P om.

²²¹ N, P ces

²²² N pa

²²³ N, P om.

²²⁴ N, P om. //

²²⁵ D om.

²²⁶ N, P pas

²²⁷ D om.

²²⁸ P om.

²²⁹ N, P om.

²³⁰ N, P om.

²³¹ N, P om.

²³² N, P om. //

dang po pa ni mtshan nyid kho nas ngo bo nyid med pa'o // gnyis pa ni rang mi
'byung bas ngo bo nyid med pa'o // gsum pa ni don dam pa ngo bo nyid med pa ste
/ de nyid de bzhin nyid ces bya'o // zhes mdor byas pa'i don to ²³³/ 'grel pa byas
pas de dgrol pa'i phyir /

5 **dang po pa ni kun brtags pa'i ngo bo nyid do** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa
smras so //

kun brtags pa'i ngo bo nyid²³⁴ yin pa de ni mtshan nyid kho nas ngo bo nyid
med pa ste / de'i mtshan nyid ci 'dra bar byas pa de nyid kyis de ngo bo nyid med
pa de²³⁵ nyid du bstan te / 'di ltar de'i²³⁶ mtshan nyid ni [P 61^a] brtags pa'o // brtags
10 pa'i mtshan nyid de bstan [N 130] pa'i phyir /

gzugs kyi mtshan nyid ni gzugs su yod pa'o //²³⁷ [TrBh] zhes bya ba la sogs
pa smras te /

skye bo mi shes pa la bstan pa'i phyir / 'di lta ste gzugs kyi mtshan nyid ni
gzugs su yod pa'o // tshor ba'i mtshan nyid ni myong ba'o zhes bya ba la sogs pa
15 dngos po rnam rtogs par bya ba'i thabs rnam pa de lta bu 'di byas kyi / de chos
rnam kyi don dam pa'i ngo bo nyid ma yin no // 'di ltar spyi'i²³⁸ mtshan nyid du
byed de / spyi ni dngos po yod pa ma yin no // dper na khyim la sogs pa mtshon
pa'i phyir rgyal mtshan la sogs pas²³⁹ mtshon par byed kyang //²⁴⁰ rgyal mtshan la
sogs pa de dag ni khyim la sogs pa'i ngo bo nyid ma yin no // de bzhin du gzugs su
20 yod pa la sogs pa yang dngos po rnam rtogs par bya ba'i phyir mtshan nyid du
byed kyi / de dag de'i ngo bo nyid ni ma yin no // de'i phyir gzugs la sogs pa ni
rang gi ngo bo med pas kun brtags pa ni nam mkha'i me tog bzhin du rang gi ngo
bos ngo bo nyid med pa'o // gzhan gang yin snyam pa la /

25 **§17. gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid do** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras
[D 56^b] te /

de ni 'di ltar gzhan gyi stobs kyis 'byung gi de rang gi dngos po yod pa ni ma
yin te / de bas na ngo bo nyid med pa'o // de'i phyir 'di las rang gi dngos po dang
bral bas ngo bo nyid med ces bstan pa yin no // dngos po'i sgra ni 'dir skye ba la
bya'o // 'di nyid la bshad pa gzhan bya ba'i phyir /

²³³ N ad. / *gsum pa ni don dam pa ngo bo nyid med pa'o* /

²³⁴ N, P om.

²³⁵ D om.

²³⁶ P om. *de'i*

²³⁷ N, P om. //

²³⁸ D *phyi'i*

²³⁹ N *pa*

²⁴⁰ D om. //

'**di ltar yang** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /
'di ltar gzung ba dang 'dzin pa'i rnam par²⁴¹ ji ltar snang ba de bzhin du gzhan gyi
dbang de skye ba med de / de'i phyir de bas na yang skye ba ngo bo nyid med pa
zhes bya'o // de'i phyir de ni snang ba'i rnam pa dang bral ba'i ngo bo nyid yin pas
5 / ngo bo nyid med par bstan pa yin no // 'dir ngo bo nyid kyi sgra [N 131] ni skye
ba la bya'o // ngo bo nyid [P 61^b] med pa gsum pa bstan pa'i phyir /

§18. chos kyi don gyi dam pa yang de [Tr 25a] zhes bya ba la sogs pa smras
te /

'di ltar gzhan gyi dbang gi chos rnam kyi don dam pa gang yin pa de yongs su
10 grub pa'i ngo bo nyid de / de bas na gzung ba dang 'dzin pa med pa'i ngo bo nyid
yin pa'i phyir /²⁴² ngo bo nyid med pa'o // 'o na ci'i phyir yongs su grub pa don
dam pa zhes bya snyam pa la /

dam pa ni [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras so //

'di ltar bla na med pa'i phyir dam pa ste / 'jig rten las 'das pa'i ye shes so // de ni
15 de'i don yin te / de'i phyir don dam pa'o // 'dir don ni dmigs pa la bya'o // 'di nyid
la bshad pa gzhan bya ba'i phyir /

yang na nam mkha' ltar [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

dper na nam mkha' ni thams cad du ro gcig pa rnam pa gcig pa'o // de bzhin du
yongs su grub pa yang dri ma med pa nyid dang mi 'gyur ba nyid du ro gcig cing
20 rnam pa gcig pa'o // de'i phyir don dam pa zhes bya ste / de ni don kyang yin pa
dam pa yang yin pa'i phyir ro // de bas na dag pa dang bstan pa'i phyir don dam pa
zhes bstan pa yin no //²⁴³ yan lag gi don bshad nas mdor byas pa'i don bstan pa'i
phyir /

§19. 'di ltar yongs su grub pa'i ngo bo nyid de ni [TrBh] zhes bya ba la sogs
25 pa smras te /

'di ltar yongs su grub pa'i ngo bo nyid gang yin pa de ni gzhan gyi dbang gi
bdag nyid kyi chos thams cad kyi don dam pa yin te / de'i phyir yongs su grub pa'i
ngo bo nyid ni don dam pa ngo bo nyid med [D 57^a] pa zhes bya'o // de'i chos nyid
ces smos pas²⁴⁴ ni yongs su grub pa²⁴⁵ gzhan gyi dbang dang 'brel ba'i gtan
30 tshigs²⁴⁶ bstan pa ste / 'di ltar de ni gzhan gyi dbang rnam kyi chos nyid yin te /

²⁴¹ D pa

²⁴² D om.

²⁴³ Siehe die Übersetzung S. 76, FN 370.

²⁴⁴ D, N pa

²⁴⁵ P pas

²⁴⁶ P tshig

de'i phyir de dag gi don dam pa'o // de gal te de dag gi don dam pa yin na [N 132]
ci'i phyir dngos po med par 'gyur zhe na de'i phyir /²⁴⁷

yongs su grub pa ni [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras so //

'di [P 62^a] ltar yongs su grub pa ni dngos po med pa'i ngo bo nyid yin te / de'i
5 phyir ngo bo nyid med pa zhes bya'o // yang na dngos po med pa'i sgra ni gzhan
dang bral ba'i stong pa nyid de / dngos bo'i ngo bo la bya'o // tshig le'ur²⁴⁸ byas pa
lhag ma bshad par 'dod de /²⁴⁹ mtshams sbyar bar bya ba'i phyir /²⁵⁰

§20. ci don dam pa zhes bya ba 'ba' zhid gis [TrBh] zhes bya ba la sogs pa
smras pa ni 'dri ba'i don de go sla bas ma bshad do // grub pa'i mtha' smra bas /
10 smras pa ma yin te / de bzhin nyid kyang de'o zhes bya ba smras so // de bzhin
nyid kyi sgra ni yongs su grub pa de la bya ste / don dam pa'i sgra 'ba' zhid kho
nar ni ma yin no // kyang zhes bya ba'i sgra'i don bstan pa'i phyir /

kyang gi sgra ni zhes bya ba [TrBh] la sogs pa smras te /

brjod pa 'di 'ba' zhid tu brjod par bya ba ma yin gyi chos kyi dbyings kyi rnam
15 grangs su gtogs pa ji srid pa de dag thams cad du brjod par bya ste / 'di ltar stong
pa nyid dang yang dag pa'i mtha' dang mtshan ma med pa dang / mi gnyis pa nyid
dang / rnam par mi rtog pa'i dbyings dang / brjod du med pa nyid dang / mi 'gag
pa dang mi skye ba dang / 'dus ma byas pa dang mya ngan las 'das pa zhes bya ba
la sogs par yang brjod par bya'o // 'o na ci'i phyir de bzhin nyid ces bya snyam²⁵¹
20 pa la /

dus thams cad na de bzhin du yod pas [Tr 25c] **de bzhin nyid do** [TrBh]
zhes bya ba la sogs pa smras so //

de dgrol ba'i phyir /²⁵²

'di ltar so so'i skye bo dang [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

gang gi phyir so so'i skye bo la sogs pa'i dus dag na dus thams cad du de bzhin
25 du yod pa de'i phyir de bzhin nyid ces bya'o // de ni 'di skad du so so'i²⁵³ skye bo
dang slob pa²⁵⁴ dang mi slob pa'i dus dag na / dus thams cad du sems [N 133]
dang [D 57^b] sems las byung ba rnam ni gzung²⁵⁵ ba dang 'dzin pa dang bral ba
ste / rang bzhin de ni de dag gis [P 62^b] nam yang yong mi 'dor bas de'i phyir

²⁴⁷ N, P om.

²⁴⁸ P *le'u*

²⁴⁹ N, P om.

²⁵⁰ N, P om.

²⁵¹ N *bsnyam*

²⁵² N, P om.

²⁵³ N, P *so*

²⁵⁴ N, P om.

²⁵⁵ P *bzung*

gzung ba dang 'dzin pa dang bral ba nyid de / de dag la de bzhin du yod cing nam yang gzhan du mi 'gyur bas de bzhin nyid²⁵⁶ ces bya ste / dper na chu la sogs pa ni rnyog pa la sogs pa'i dus na yang rang gi ngo bor gnas pa lta bu'o zhes bstan par 'gyur ro // 'og ma dang mtshams sbyar ba'i don du dri bar²⁵⁷ bya ba'i phyir²⁵⁸ /

5 **§21. ci de bzhin nyid bzhin du** [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

ji ltar yongs su grub pa'i ngo bo nyid de bzhin nyid ces bya ba de bzhin du / ci rnam par rig pa tsam nyid kyang de bzhin nyid ce 'am / 'on te rnam par rig pa tsam nyid kyang gzhan la / yongs su grub pa'i ngo bo nyid kyang gzhan nam zhe na grub pa'i mtha' smra bas /

10 **de nyid rnam par rig pa tsam** //²⁵⁹ [Tr 25d] zhes bya ba smras te /

yongs su grub pa'i ngo bo de nyid rnam par rig pa²⁶⁰ tsam nyid zhes bya'i²⁶¹ gzhan du ma yin no // ci'i phyir snyam pa la /

§22. shin tu rnam par dag pa'i mtshan nyid khong du chud pa'i phyir ro
[TrBh] zhes bya ba smras te /

15 'di ltar yongs su grub pa'i ngo bo nyid khong du chud pas shin tu rnam par dag pa'i mtshan nyid khong du chud par 'gyur te / de'i phyir de nyid rnam par rig pa tsam nyid do // shin tu rnam par dag pa'i mtshan nyid khong du chud pa'i gtan tshigs²⁶² smos pa /

20 '**di skad du** /²⁶³ **de'i**²⁶⁴ **tshe de tsam mthong ba'i phyir / ming la sems de gnas pa yin** //²⁶⁵ [TrBh] zhes bya ba la sogs pa smras te /

25 gang gi tshe rnal 'byor pas dro bar gyur pa dang / rtse mo'i dus dag na gzung ba rnam par bshig par gyur pa de'i tshe / bzod pa'i dus na ming la sems de gnas te / 'di ltar gzung ba'i rnam pa dang bral ba de'i tshe ming tsam du mthong ngo // de ni 'di [N 134] skad du gang gi tshe / gzung ba rnam par bshig par gyur ba de'i tshe rnam par rig pa tsam la sems gnas te / rnam par rig pa 'di [P 63^a] tsam nyid gzugs la sogs par snang bar 'byung gi / gzugs la sogs pa'i don ni med par shes pa'i phyir ro zhes bstan par 'gyur ro // ming zhes bya ba'i sgra ni 'dir rnam par rig pa tsam la byas te / ming ni gzugs can ma [D 58^a] yin pa'i phung po rnam so zhes gsungs

²⁵⁶ N, P om.

²⁵⁷ N, P *ba*

²⁵⁸ P *phyir dang*

²⁵⁹ N, P om. //

²⁶⁰ N om. *rig pa*

²⁶¹ N, P *zhes bya bya'i* anstelle von *zhes bya'i*.

²⁶² P *tshig*

²⁶³ D om.

²⁶⁴ D *de*

²⁶⁵ N, P om. //

pa'i phyir ro // de ltar ming la sems gnas pas chos kyi mchog gi dus na rnam par
 rig pa la dmigs²⁶⁶ pa spong bar 'gyur te / gzung ba mi dmigs na 'dzin pa mi dmigs
 pa'i phyir ro // rnam par rig pa'i sgra ni 'dzin pa'i²⁶⁷ rnam pa la bya'o // gang gi tshe
 de ltar gzung ba dang 'dzin pa rnam par bshig par gyur ba de'i 'og tu mthong ba'i
 5 lam 'byung ba de'i tshe bsgoms²⁶⁸ pa'i stobs kyi²⁶⁹ dmigs pa med pa'i dbyings la
 reg ste / chos kyi dbyings rtogs zhes bya ba'i tha tshig go // dmigs pa med pa'i
 dbyings kyi sgra ni chos kyi dbyings la bya'o // reg ces bya ba ni rtogs²⁷⁰ pa dang /
 mngon sum byed ces bya ba'i bar du'o / bsgoms pa'i rgyu yis zhes bya ba ni
 bsgoms pa'i stobs kyi zhes bya ba'i tha tshig go // gang gi tshe chos kyi dbyings
 10 rab tu rtogs par gyur pa de'i tshe²⁷¹ gong nas gong du khyad par du 'gro bas / sgrib
 pa thams cad las rnam par grol ba 'thob bo // ting nge 'dzin la sogs pa yon tan
 rnams la dbang 'byor pa yang 'thob²⁷² bo // de'i tshe dmigs pa med pa'i dbyings la
 reg ces bya ba de ni 'dir khungs so // de nyid rnam par rig pa tsam //²⁷³ zhes bya ba
 'dis ci bstan par 'gyur zhe na /

15 §23. de nyid [TrBh] ces bya ba la sogs pa smras te /

de nyid rnam par rig pa tsam zhes bya ba 'dis ni mngon par rtogs pa'i dus bstan
 to // yang na lam yang yongs su grub pa'i ngo bo nyid yin pas / [N 135] de nyid
 rnam par rig pa tsam nyid du bstan te / de'i phyir 'jig rten las 'das pa'i ye shes ni
 rnam par rig pa tsam nyid kyi [P 63^b] sgrar bstan pa yin no // 'di ltar des shin tu
 20 rnam par dag pa'i mtshan nyid khong du chud par 'gyur te / shin tu rnam par dag
 pa'i mtshan nyid chos kyi dbyings rtogs zhes bya ba'i tha tshig go // don 'di nyid
 bstan pa'i phyir tshigs su bead pa gnyis te / tshigs su bead pa'i don 'di snga ma
 bzhin no // bshad pa 'di la ni mngon par rtogs pa'i don gsal bar 'thad do // [D 58^{a7}]
 [N 135³] [P 63^{b2}]

²⁶⁶ N *sogs*

²⁶⁷ N, P *pa*

²⁶⁸ N, P *sgom*

²⁶⁹ N, P *kyi*

²⁷⁰ N, P *rtog*

²⁷¹ N, P *ad.* /

²⁷² N, P *thob*

²⁷³ N, P *om.* //

4. Übersetzung

4.1 Einleitung

Die folgende deutsche Übersetzung der *Triṃśikāṭīkā* umfasst den Subkommentar zu den Versen 20-25 von Vasubandhus *Triṃśikākārikā* und den entsprechenden Teil von Sthiramatis *Triṃśikābhāṣya*. Die Übersetzung stützt sich auf eine kritischen Edition des tibetischen Textes der Trṭ, welche für diesen Teil im Gegensatz zum TrBh, nicht im Sanskrit erhalten ist.

In der Trṭ werden sowohl die Tr als auch das TrBh zitiert. Meist handelt es sich dabei nur um den Anfang des Verstextes der Tr oder des Prosatextes des TrBh, welche dann jeweils auf *zhes bya ba la sogs pa* enden. Ich habe unter Zuhilfenahme des TrBh so viel Text wie notwendig ergänzt, um den Subkommentar verstehen zu können. Bei der Ergänzung längere Zitate habe ich mich in der Übersetzung an das Sanskrit gehalten.

In der deutschen Übersetzung der Trṭ sind alle Zitate aus Tr und TrBh fett gedruckt, die Ergänzungen sind nicht extra ausgezeichnet. Für alle Zitate ist der Text der Sanskrit- und der tibetischen Quellen in den Fußnoten angeführt. Meine Ergänzungen in der Übersetzung sind durch eckige Klammern vom Text abgehoben.

Die tibetischen Übersetzer haben so gut als möglich versucht alle Details der Sanskrit Grammatik und Syntax wiederzugeben. Im Interesse des Leseflusses in der deutschen Übersetzung, habe ich immer wieder auf solche Nuancen verzichten müssen, was allerdings keine große Auswirkung auf den Sinn des Satzes haben sollte. In den Texten der tibetischen Übersetzungen kommen sehr häufig Adverbien wie *de ltar* oder *'di ltar* vor, welche ich, je nach Kontext, unterschiedlich übersetzt habe: "Auf diese Weise", "derart", "nämlich", etc.

Nummerierte Paragraphen wurden an inhaltlich wichtigen Abschnitten des Textes eingeführt, um die Referenzen zur tibetischen Übersetzung zu erleichtern, und dem Leser den Text besser zu strukturieren.

4.2 Übersetzung der Triṃśikāṭikā 20-25

§1. [Sthiramati] sagt:

„Wenn dies [alles] ein bloßes Erkennen im Geist (*vijñaptimātra*, *rnam par rig pa tsam*) ist, kommt es nicht zu einem Widerspruch zu den Sūtras?“²⁷⁴

Weil dies leicht zu verstehen ist, wird es nicht erklärt. Weil die Vertreter der Lehrsysteme [Sthiramati ...] sagen, dass es bezüglich der Lehre [die besagt], dass alles nur Erkennen im Geist²⁷⁵ ist, keinen Widerspruch gibt, da es die Darstellung der drei Beschaffenheiten gibt.²⁷⁶ Derart wird in Bezug auf das bloße Erkennen die Gruppe der drei Beschaffenheiten²⁷⁷ dargestellt, deswegen gibt es keinen Widerspruch zu den Sūtras. Wenn [jemand] nicht an die Darstellung bezüglich der drei [Beschaffenheiten] in einem [Geistesstrom] glaubt, fragt jener: „Wie sollte es sein?“ Bezüglich dieser Frage sagt der Vertreter [unseres] Lehrsystems [Vasubandhu]:

„Durch welche Vorstellung auch immer, welches Ding auch immer vorgestellt wird.“²⁷⁸ [Tr 20ab]

²⁷⁴ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.1: *yadi vijñaptimātram evedam katham na sūtravirodhaḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 123: *gal te 'di dag rnam par rig pa tsam yin na ji ltar mdo dang mi 'gal te /*

²⁷⁵ *vijñaptimātra*, *rnam par rig pa tsam*. Im Abhidharma bedeutet *vijñapti* die Funktion des *vijñāna* d.h. des Aktes von Bewusstmachen, ein Prozess des Hervorbringens von allen Eindrücken d.h. der sinnlichen Wahrnehmungen und mentalen Erkenntnisse (*manovijñāna*). Siehe Schmithausen 2001: „*Vijñaptimātratā*“, Abstraktum zu '*vijñaptimātra*' bloße Bekanntmachung, ist ein Terminus Yogācāra-Schule des Mahāyāna-Buddhismus, mit dem ausgedrückt wird, dass beim Bewusstwerden eines Gegenstandes bloß (*-mātra*) dieses Bewusstwerden vorliegt, nicht aber ein diesem korrelierender (bewusstseinsäußerer) Gegenstand.“ Vgl. Hall. 1986.

²⁷⁶ Das Zitat aus TrBh: *rnam par rig pa tsam nyid la ngo bo nyid ... /* ist eingebettet und wird nicht genau wiedergegeben, *la sogs pa* ist überflüssig, da auch der Gedanke abgeschlossen ist. Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.2: *nāsti virodhaḥ /vijñaptimātra eva satisvabhāvatrayavyavasthānāt /* Siehe TrBh_t ibid., 123: *rnam par rig pa tsam nyid la ngo bo nyid gsum rnam par bzhag par 'gal ba med do /* Siehe kritische Edition §1, S. 34.4: *grub pa'i mtha' smra bas rnam par rig pa tsam nyid la ngo bo nyid gsum rnam par bzhag pas 'gal ba med do zhes bya ba la sogs pa smras so /* TrBh_t liest: ... *rnam par bzhag par ... /* TrT_t liest: ... *rnam par bzhag pas ... /* Die Lesart in der TrT_t entspricht mehr der im TrBh_s: *vyavasthānāt /*

²⁷⁷ Den Begriff *svabhāva*, *ngo bo*, habe ich als Teil der Komposita: *parikalpitasvabhāva*, *paratantrasvabhāva*, *pariniṣpannasvabhāva* mit dem Wort "Beschaffenheit" übersetzt. Die drei Beschaffenheiten, welche weiter im Text erläutert werden, sind die vorgestellte Beschaffenheit (*parikalpitasvabhāva*, *kun brtags pa'i ngo bo nyid*), die abhängige Beschaffenheit (*paratantrasvabhāva*, *gzhan dbang gi ngo bo nyid*) und die vollkommene Beschaffenheit (*pariniṣpannasvabhāva*, *yongs grub pa'i ngo bo nyid*). Zu den drei Beschaffenheiten siehe auch das Kapitel 2.2.3. S. 27-31.

²⁷⁸ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.5: *yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate /* Siehe TrBh_t ibid., 123: *rnam par rtog pa gang gang gis // dngos po gang gang rnam brtags pa //*

Mit welcher Vorstellung auch immer²⁷⁹, welches Ding auch immer vorgestellt wird, dies alles sollte als die vorgestellte Beschaffenheit angesehen werden. Die zusammengefasste Bedeutung lautet: "Also derart [vorgestellte] Dinge existieren nicht." Um die ausführliche Bedeutung darzulegen erklärte der Kommentator [Sthiramati]:

„Um unendlich viele Vorstellungen **entsprechend der Unterteilung der vorgestellten Dinge in äußere und innere** darzulegen, sagte [Vasubandhu].“²⁸⁰

Dementsprechend ist manches Vorzustellendes innerlich, manches äußerlich. Deswegen, um unendlich viele Vorstellungen entsprechend [dieser Unterteilungen] darzulegen, sagte der Lehrer [Vasubandhu]:

„**Durch welche Vorstellung auch immer** welches Ding auch immer vorgestellt wird.“ [Tr 20ab]

§2. Um die ausführliche Bedeutung des zweiten Versviertels (*pāda*)²⁸¹ darzulegen, sagte [Vasubandhu]:

„**Welches Ding auch immer vorgestellt wird**, dieses ist eben die vorgestellte Beschaffenheit (*parikalpitasvabhāva*).“²⁸² [Tr 20bc]

Die inneren oder äußeren vorzustellenden Dinge, oder sogar auch bis hin zu den Buddha Eigenschaften (*chos*), sind das was vorgestellt werden kann [und] diese sollten als die vorgestellte Beschaffenheit angesehen werden. Weil [diese Aussage] unter Umständen [von jemandem] nicht geglaubt wird, daher sagte der

²⁷⁹ Siehe kritische Edition S. 34.12: *rnam par rtog pa gang yang rung ba gang gis* bedeutet wörtlich: Durch was als Vorstellung möglich ist auch immer.

²⁸⁰ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.7: *ādhyātmikabāhyavikalpyavastubhedena vikalpānām ānantyaṃ pradarśayann āha* / Siehe TrBh_i ibid., 123: *nang dang phyi'i dngos po rnam par brtags pa'i bye brag gis rnam par rtog pa mtha' yas pa bstan pa'i phyir* / TrT_t (D, N, P) Editionen lesen *brtag pa* oder *rnam par brtag pa*. Siehe kritische Edition, S. 34, 136. *rnam par brtags pa* in TrBh_t entspricht Skr. *vikalpya*. Siehe Negi 2005 (7), 3083.

²⁸¹ *gnyis pa'i yang lag* bezieht sich auf Tr 20b.

²⁸² Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.5: *yad yad vastu vikalpyate / parikalpita evāsau svabhāvo* / Siehe TrBh_t ibid., 123: *dngos po gang gang rnam brtags pa // de nyid kun tu brtags pa yi //*

Meister [Vasubandhu], von der Begründung (*gtan tshigs*) der vorgestellten Beschaffenheit sprechend:

„**Diese existiert nicht.**“²⁸³ [Tr 20d]

Um jenes zu erläutern²⁸⁴, sagte [Sthiramati]:

„**Welches ein Ding ist, das heißt ein vorgestelltes Objekt**, dieses gibt es mangels wahrer Existenz nicht, darum ist dieses Ding nur eine vorgestellte Beschaffenheit, eine Beschaffenheit die nicht auf Ursachen und Bedingungen beruht.“²⁸⁵

Bezüglich eines Dinges wie zum Beispiel eines Körpers usw. sehen wir das Auftreten vieler sich widersprechender Gedanken entsprechend der Unterteilungen je nach Lust und Wunsch (*ro dang 'dod pa can*). Zum Beispiel, wie der Wunsch nach Kampf bei einem Helden entsteht [oder] bei einem Ängstlichen Angst auftritt, nach dem [sie] gehört haben: „Der Tiger ist gekommen“, selbst wenn kein Tiger vorhanden ist. Wenn man sich diesbezüglich folgendes denkt: „Wie kann es durch ein Ding-Sein (*dngos po nyid gyis*) zu derartigen [unterschiedlichen] Auffassungen (*rnam pa*) kommen?“ Deswegen sagte [Sthiramati]:

„**Bei einem Ding oder bei seiner Abwesenheit** sind mehrere, sich widersprechende Naturen (*svabhāva, rang bzhin*) nicht möglich.“²⁸⁶

²⁸³ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.6: *na sa vidyate* / Siehe TrBh_t Buescher 2007, 123: *de med do* //

²⁸⁴ *dgrol*, Zukunftsform von *'grol ba*, kann auch die Bedeutung "entziffern" haben. Siehe Jäschke 1998, 102-3.

²⁸⁵ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.12: *yad yad vastu vikalpyaviṣayas tad yasmāt sattābhāvān na vidyate / tasmāt tad vastu parikalpitasvabhāvam eva / na hetu pratyayapratibaddha svabhāvam* / Siehe TrBh_t ibid., 2007, 123: *rnam par brtags pa'i yul gyi dngos po gang yin pa de 'di ltar rang bzhin med pas med pa'o // de lta bas na dngos po de nyi kun brtags pa'i ngo bo nyid kho na ste / rgyu dang rkyen la rag las pa'i ngo bo nyid ma yin no // TrT_t (D, P, N) liest *rnam par brtag pa ...* / Siehe kritische Edition S. 35, FN. 145.*

²⁸⁶ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.15: *na ca tad ekaṃ vastu tad ekaṃ vastu tadabhāvo vā parasparaviruddhānekasvabhāvo yujyate* / Siehe TrBh_t ibid., 123: *dngos po gcig pu de 'am / de med pa la phan tshun mi mthun pa du ma'i rang bzhin mi rung ngo // TrT_t (D, P, N) liest *dngos po gcig pa'i med pa la ...* / Siehe kritischen Edition S. 35, FN. 147. Daher könnte sich der Anfang des Zitats könnte auch auf den vorhergehenden Satz beziehen. Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.14: *tathā hy ekasmin vastuni tadabhāve ca parasparaviruddhānekavikalpapravṛttir dṛṣṭā* / Siehe TrBh_t*

Eben bei einem Ding sind mehrere sich widersprechende Naturen (*ngo bo*) nicht möglich. Selbst wenn jenes nicht existiert, sind solche Auffassungen (*rnam pa*) nicht möglich. Um dies zusammen zu fassen, sagte [Sthiramati]:

§3. „Daher ist dies alles nur Vorstellung, weil der Gegenstand [dieser] Vorstellung die Natur von dem Vorgestellten hat.“²⁸⁷

Da ein Wahrnehmungsobjekt solcher Gedanken nicht existiert (*dnegos po med pa*), sind daher [auch] alle diese Lebewesen (*'gro ba 'di dag thams cad*) bloß nur eine Vorstellung, weil das Objekt der Gedanken seinem Wesen nach eine falsche Zuschreibung ist. Diesbezüglich [sagte Sthiramati], dass es [in] einer Textquelle heißt:

„Auch im Sūtra wurde gesagt: Oh, Subhūti, die Gegebenheiten sind in der Tat nicht so, wie sie von spirituell unreifen, gewöhnlichen Menschen vorgestellt werden.“²⁸⁸

Die zusammengefasste Bedeutung lautet: „In der Art, wie spirituell unreife, gewöhnliche Lebewesen an der Form usw. hartnäckig festhalten, genauso

ibid., 123: *'di ltar dnegos po gcig dang de med pa la phan tshun mi mthun pa'i rnam par rtog pa 'jug pa mthong ste /*

²⁸⁷ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.16: *tasmāt sarvam idaṃ vikalpamātram eva tadarthasya parikalpitarūpatvāt /* Siehe TrBh_t ibid., 123: *de bas na 'di dag thams cad rnam par rtog pa tsam ni de / don de kun tu brtags pa'i ngo bo nyid yin pa'i phyir ro /*

²⁸⁸ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.17: *uktañ ca sūtre / na khalu punaḥ subhūte dharmās tathā vidyante yathā bālaprthagjanā abhiniviṣṭā iti /* Siehe TrBh_t ibid., 123 *mdo sde las kyang rab 'byor ji ltar byis pa so so'i skye bo rnams mngon par zhen pa de bzhin du chos rnams med do zhes gsungs so //* Es sind an einigen Stellen im bka' 'gyur ähnliche Zitate zu finden: In der *Śatasāhasrikaprajñāpāramitā*, *'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*, in Derge bka' 'gyur: 'bum, ka 1^{b1}-a 395^{a6} (vol. 14-25); Na413^{b2}: *chos 'di dag ni ji ltar byis pa so so'i skye bo rnams kyi mngon par chags par bya ba de ltar yod pa ma yin na /* In der *Pañcaviṃśatisāhasrikaprajñāpāramitā*, *shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, in Derge bka' 'gyur: nyi khri, ka 1^{b1}-ga 381^{a5} (vol. 26-28); Ga449^{b4}: *chos 'di dag ni ji ltar byis pa so so'i skye bo rnams kyi mngon par chags par bya ba de ltar yod pa ma yin na /* In der *Āryāṣṭadaśasāhasrikaprajñāpāramitānāmamahāyānasūtra*, *'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, in Derge bka' 'gyur: khri brgyad, ka 1^{b1}-ga 206^{a7} (vol. 29-31); Ka142^{a1}: *shā ri'i bu / chos 'di dag ni ji ltar byis pa so so'i skye bo rnams mngon par zhen pa de lta bur yod pa ma yin pa'i phyir ro /* Ga213^{b5}: *chos 'di dag ni ji ltar byis pa so so'i skye bo rnams mngon par zhen par gyur pa de ltar yod pa ma yin na /* In der *Āryasuvikrāntavikramiparipṛcchāprajñāpāramitānirdeśa*, *'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rab kyi rtsal gyis rnam par gnong pas zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa*, in Derge bka' 'gyur: sher phyin, ka 20^{a1}-103^{b7} (vol. 34); Kha59^{a4}: *shā radwa ti'i bu / ji ltar byis pa so so'i skye bo 'di dag mngon par zhen pa de ltar chos 'di dag med pa'i phyir ro /*

existieren [die Lebewesen selbst] in der letztendlichen Wirklichkeit (*don dam par yod pa*) nicht.“ Um eine Verbindung mit dem Folgendem herzustellen, sagte [Sthiramati]:

§4. „Folgend [der Darstellung] der vorgestellten Beschaffenheit.“²⁸⁹

Bezüglich des Gedanken: Was ist das? „**Die abhängige Beschaffenheit** (*paratantrasvabhāva*) sollte erklärt werden.“²⁹⁰

Weil es dadurch vorzustellen ist, ist es eine Vorstellung, nämlich der Geist (*sems*) und die Geistesfaktoren (*sems las byung ba*). Die Beschaffenheit der Vorstellungen sollte als abhängig angesehen werden. Die zusammengefasste Bedeutung lautet: Derart entsteht jenes aus Bedingungen. Bei der Frage: „Was lehrt [Vasubandhu] mit diesen zwei Begriffen: 'Vorstellung' und 'Entstehen aus Bedingungen' sagte [Sthiramati]:

„**Hier mit [dem Begriff] 'Vorstellung'** (*rnam par rtog pa, vikalpa*) lehrte [Vasubandhu] die Natur des Abhängigseins (*paratantrasvarūpam*), mit [dem Begriff] 'aus Bedingungen entstanden' (*pratyayayodbhava*) lehrte er den Grund dafür, die Bezeichnung 'abhängig' (*paratantra*) anzuwenden.“²⁹¹

Was "hier" (*'dir*) betrifft, so bezieht es sich auf eine Wortdefinition. Mit dem Begriff "Vorstellung" lehrte [Vasubandhu] die eigene Natur des Abhängigen (*gzhan gyi dbang gi rang gi ngo bo nyid*). Mit dem Begriff "aus Bedingungen entstanden" (*rkyen las byung*) lehrte er den Grund dafür den Begriff "abhängig" (*gzhan gyi dbang*) zu verwenden. Wenn man denkt: „Was ist "das Vorstellen" (*kun rtog pa, parikalpa*)?“ [Dazu] sagte [Sthiramati]:

²⁸⁹ *la sogs pa* ist überflüssig, da das Zitat gleich fortgesetzt wird.

²⁹⁰ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.20: *parikalpitānantaram paratantrasvabhāvo vyaktavya iti* / Siehe TrBh_t ibid., 123: *kun brtags pa'i 'og tu gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid bzhad par bya ste* /

²⁹¹ Siehe TrBh_s ibid., 2007, 122.22: *atra ca vikalpa iti paratantrasvarūpam āha / pratyayodbhava ity anenāpi paratantrābhīdhānapravṛttinimittam āha* / Siehe TrBh_t ibid., 122: *rnam par rtog pa zhe bya ba ni 'dir gzhan gyi dbang gi ngo bo bstan to // rkyen las byung zhes bya ba des ni gzhan gyi dbang zhes brjod pa'i 'byung ba'i rgyu bstan to // ... gzhan gyi dbang zhes brjod pa 'byung ba'i rgyu bstan to / ...* wird der Grund für das Entstehen [Auftreten] der Bezeichnung abhängig gelehrt. Ich übersetze TrBh_s. Siehe TrBh_s Buescher 2007, 122.23: *paratantrābhīdhānapravṛttinimittam āha* / Skr. *pravṛtti* entspricht mehr Tib. *jug pa*, eintreten, verwenden. Siehe Negi 2005 (4), 1405.

§5. „Diesbezüglich ist das Vorstellen (*parikalpa*, *kun tu rtog pa*), der Geist und die Geistesfaktoren, welche der dreier Welt angehören [und] in verschiedene heilsame, unheilsame und neutrale [Dharmas] unterteilt sind.“²⁹²

Der Geist und die Geistesfaktoren, welche der dreier Welt angehören [und] in verschiedene heilsame usw. [Dharmas] unterteilt sind, werden als "das Vorstellen" bezeichnet (*brjod pa*). Die Nennung der Quelle hierzu sprach [Sthiramati] an. Auch im *Madhyāntavibhāga* wird erklärt:

„Das falsche Vorstellen (*abhūtaparikalpa*) ist der Geist und die Geistesfaktoren, welche die dreier Welt angehören.“²⁹³

²⁹² Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 122.23: *tatra parikalpaḥ kuśalākuśalāvyaḥkṛtabhedabhinnās traidhātukās cittacaitāḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 123: *de la kun tu rtog pa ni dge ba dang mi dge ba dang / lung du ma bstan pa'i bye brag tha dad pa khams gsum pa'i sems dang sems las byung ba rnams te* / In der Liste der 75 Dharmas des Sarvāstivāda im Abhidharma wird unter Geist (*citta*) nicht ein kontinuierliches Bewusstsein verstanden, sondern ein Bewusstseinsakt, welcher immer mit seinem Gegenstand zusammenhängt, d.h. immer ein Bewusstsein von jeweils eben diesem ist. Auf Grund der unfassbaren Geschwindigkeit der Abfolge einzelner Bewusstseinsmomente, wird ein Kontinuum wahrgenommen, also ein Bewusstseinsstrom. Im Abhidharma werden diese Bewusstseinsmomente als aus sich selbst heraus bestehende Entitäten verstanden, da ein Selbst als zugrundeliegender Geist geleugnet wird. Genauso werden die geistigen Gegebenheiten (*caitta*) zu eigenständigen Entitäten verdinglicht. Der Bewusstseinsmoment in verschiedene Elemente zerlegt, die jeweils eine eigenständige Existenz haben: Der Geist (*citta*) auf der einen Seite und auf der anderen Seite die 46 geistes Faktoren, oder Eigenschaften (*caitta*). Siehe Rospatt 2000, 160f. Bezüglich *khams sum* (*tridhātu*), "die Dreierwelt", hier hat der Begriff *dhātu* die Bedeutung von "Welt" oder einem "kosmologischen Bereich". Entsprechend des Abhidharma gibt es drei "kosmologische Welten, oder Bereiche." Siehe Hall 1986, 15f: „The 'realm of desire' (*kāma-dhātu*) is the world of 'ordinary' experience, that is to say the world experienced by beings in hell, ghosts, animals, most humans, and the lower orders among divinities. The two higher 'realms' may be entered through either meditation or apparitional birth. The 'realm of forms' (*rūpa-dhātu*) corresponds to the refined experiences of those in the first four levels of meditation (the four dhyānas) and the analogous experiences of certain classes of gods. The 'realm of formlessness' (*ārūpya-dhātu*) consists of the experiences of those meditators and divinities abiding in the formless meditations. These are given as four: infinite space, infinite awareness (*vijñāna*), nothingness, and neither conception nor non-conception (with sometimes a fifth added: the cessation of conception and feeling).“ Diese alle bilden die Dreierwelt, welche mit dem Samsāra und mit allen bedingten (*samskṛta*) Gegebenheiten gleichzusetzen ist.

²⁹³ MAV 1.8ab, siehe TrBh_s, Buescher 2007, 123.2: *abhūtaparikalpas tu cittacaitās tridhātukā iti* / Siehe TrBh_t ibid., 124: *yang dang ma yin kun rtog ni // sems dang sems byung khams gsum pa //* Siehe auch MAV selbst in Nagao 1964, 20.14: *abhūtaparikalpaś ca cittacaitās tridhātukāḥ* / Für eine englische Übersetzung des MAV siehe D'Amato 2012, 121: „Unreal Imagination ist the mind and the mental factors belonging to the three realms.“ Vgl. die Definition in MAVᠤ siehe Yagamuchi 1934, 30.5: *evam abhūtaparikalpo 'pi cittaṃ cāittaś ca na kevalaṃ cittaṃ eva / te ca tridhātukasvabhāvāḥ / kāmarūpārūpyāvacarabhedāt tridhātukāḥ* / Das falsche Vorstellen ist also zweifach, umfasst den Geist und die Geistesfaktoren. Siehe D'Amato 2012, 121. Die abhängige Beschaffenheit (*gzhan dbang gi ngo bo nyid, paratantrasvabhāvaḥ*) wird auch als das falsche Vorstellen (*yan dag pa ma yin pa kun tu rtag pa, abhūtaparikalpa*) bezeichnet, in dem Sinne, dass sie ein Prozess des falschen Vorstellens ist. Im MAV 1.5 und im *bhāṣya* werden die drei Beschaffenheiten definiert und die abhängige Beschaffenheit wird mit dem falschen Vorstellen gleichgesetzt. Siehe Nagao 1964, 19.19: *kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca / arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ //* MAV 1.5 und im MAVBh: *arthaḥ parikapitaḥ svabhāvaḥ / abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ / grāhyagrāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ*

Die Vorstellung (*rnam par rtog pa*) und das Vorstellen (*yongs su rtog pa*) sind Synonyme.²⁹⁴ Bei der Frage: „Warum wird die Vorstellung abhängig genannt?“ [Sthiramati] sagt [dazu]:

„Somit hat die abhängige [Beschaffenheit] die Bedeutung 'wird hervorgebracht' [das heißt], sie ist von **anderen Ursachen und Bedingungen bestimmt**.“²⁹⁵

In dieser Weise, weil [die abhängige Beschaffenheit] von anderen Ursachen und Bedingungen bestimmt ist, wird [sie] abhängig genannt. Die Bedeutung des Wortes "bestimmt" (*dbang*)²⁹⁶ ist [von anderen Ursachen und Bedingungen] hervorgebracht und erzeugt. Um dieses deutlich zu machen, sagte [Sthiramati]:

„So viel wird gelehrt: Ihr Entstehen ist abhängig von anderen **Ursachen und Bedingungen, welche verschieden von ihr selbst sind**.“²⁹⁷

Weil jenes leicht zu verstehen ist, wird es nicht [weiter] erklärt. Um einen Übergang mit dem Folgendem herzustellen, sagte [Sthiramati]:

„**Die abhängige [Beschaffenheit] wurde erklärt**. [Und] wie ist die Vollkommene?“²⁹⁸

svabhāvaḥ / Sthiramati legt in der MAVṬ dar, dass das falsche Vorstellen abhängig (*paratantra*) ist, da es von Ursachen und Bedingungen abhängt. Siehe Yamaguchi 1934, 23.11: *evam cābhūtaparikalpa eva hetupratyayapāratantryāt paratantraḥ* / Vgl. D'Amato, 2012, 120. Weiteres zu *abhūtaparikalpa* im MAV I und im MAVBh siehe den Sanskrit-Text in Nagao 1964, 17.15, und eine englische Übersetzung in D'Amato 2012, 117ff und 51ff. Zu *abhūtaparikalpa* in MAVṬ siehe Yamaguchi 1934, 10ff. Für eine Darstellung des falschen Vorstellens im DhDhV und in der DhDhVV siehe Mathes 1996, 118f.

²⁹⁴ Die Vorstellung, Tib. *rnam par rtog pa* entspricht Skr. *vikalpa*. Siehe Negi 2005 (7), 3074. Tib. *yongs su rtog pa* ist eine Übersetzungsvariante für Tib. *kun rtog pa*, Skr. *parikalpa*. Siehe Negi 2005(13), 5945 und Negi 2005 (1), 37. Ich übersetze *yongs su rtog pa* als *kun rtog pa* (das Vorstellen), weil sonst damit eine dritte Art der Vorstellung eingeführt wäre.

²⁹⁵ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.3: *parai hetupratyayais tantrayata iti paratantra utpādyata ity arthaḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 125: *rgyu dang rkyen gzhan gyi dbang bya bas gzhan ste / skyed ces bya ba'i tha tshig ste* / die TrT_t liest: *rgyu dang rkyen gzhan dag gis ...* / Siehe kritische Edition §5, S. 36.25.

²⁹⁶ Die Wortbedeutung des Begriffes *gzhan dbang* wird gegeben, zuerst wird das Wort *dbang*, "bestimmt" erklärt.

²⁹⁷ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.3: *svato 'anyahetupratyayapratibaddhātmalābha iti yavaduktam bhavati* / Siehe TrBh_t ibid., 125: *bdag las gzhan pa'i rgyu rkyen rnams la rag las shing skye ba bya bar bstan par 'gyur ro //*

²⁹⁸ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.4: *uktaḥ paratantraḥ / pariniṣpannaḥ katham ity ...* / Siehe TrBh_t ibid., 125: *gzhan gyi dbang bzhad zin to // yongs su grub pa ji lta bu zhe na /*

Die Bedeutung [der abhängigen Beschaffenheit] ist verständlich geworden (*brda phrad par zad do*). Bezüglich jener [vollkommener Beschaffenheit] fragt man: „Was ist sie?“ Dazu sagte [Vasubhandu]:

§6. „Die vollkommene [Beschaffenheit] ist das immer Freisein von der früher [genannten vorgestellten Beschaffenheit] in jener [abhängigen Beschaffenheit].“²⁹⁹ [Tr 21cd]

Die zusammengefasste Bedeutung lautet: Die vollkommene Beschaffenheit ist das völlige Freisein der Abhängigen von der Vorgestellten.³⁰⁰ Bei der Frage: „Warum (*ji ltar na*) heißt es die vollkommene [Beschaffenheit]?“ [Sthiramati] sagte [dazu]:

„Es ist die vollkommene [Beschaffenheit] in der Art, dass [die Beschaffenheit] unveränderlich ist.“³⁰¹

²⁹⁹ In der Übersetzung folge ich der tibetischen Syntax. Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.7: *niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitā tu yā* / Siehe TrBh_t ibid., 125 : *grub ni de la snga ma po // rtag tu med par gyur pa gang //*

³⁰⁰ TrT_t: *kun brtgas pa dang gzhang gyi dbang du thams cad du bral ba yin pa de yongs su grub pa'i ngo bo nyid do*, bedeutet wörtlich: "Welche als Abhängige frei von Vorgestellten ist, dies ist die vollkommene Beschaffenheit." Diese Textstelle übersetzt Kawamura: "The ideally absolute is whatever is devoid of both the notional conceptual and the relative." Es würde bedeuten: Die vollkommene Beschaffenheit ist frei sowohl von der vorgestellten Beschaffenheit als auch von der abhängigen Beschaffenheit. Siehe Kawamura 1975. 332. Näher zu dieser Textstelle siehe auch Brunnhölzl 2011, 25. Diese Textstelle könnte ohne Kenntnis des zugrundeliegenden Sanskrit-Textes andeuten, dass die vollkommene Beschaffenheit frei von beiden, der Vorgestellten und der Abhängigen wäre.

³⁰¹ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.8: *avikārapariniṣpattiyā sa pariniṣpannaḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 125: *mi 'gyur bas yongs su grub pa'o* / An dieser Textstelle übersetzt das TrBh_t die Definition wie sie im TrBh_s steht, nicht vollständig. Die Definition, wie sie in dem TrBh_s wäre folgend zu übersetzen: „Es die vollkommene [Beschaffenheit], weil sie ohne Veränderung entstanden ist.“ Die TrT_t liest: *mi 'gyur bar yongs su grub pas* / Dies entspricht mehr der Lesart des TrBh_s. Das folgende *la sogs pa* ist überflüssig, da das Zitat abgeschlossen ist. Im *Madhyāntavibhāga* III.11cd werden zwei Aspekte der vollkommene Beschaffenheit unterschieden: *avikāra-pariniṣpanna und avipāryāsa-pariniṣpanna*, siehe Nagao 1964, 41.22: *nirvṣ[ic!]ikārāvīpāryāsapariniṣpattito dvayam* / und im *Madhyāntavibhāgabhāṣya* dann weiter erklärt ibid., 41.23: *asaṃskṛtam avikārapariniṣpattiyā pariniṣpannam / saṃskṛtam mārgg[ic!]asatyasaṃgrhītam avipāryāsapariniṣpattiyā punar jñeyavastuny avipāryāsāt* / Für eine englische Übersetzung siehe D'Amato 2012, 149: „It is both because of its perfection of being without change and being without error. The perfected is unconditioned because it has the perfection of being without change. And it is conditioned because it has the perfection of being without error in understanding the truth of the path, and because its objects of knowledge are without error.“ *Nirvikalpajñāna* gehört zu *avipāryāsa-pariniṣpanna*, da sie auf dem Weg erzeugt wird.

In dieser Art ist [sie] in diesem [falschen Vorstellen] unveränderlich,³⁰² daher ist [sie] die vollkommene [Beschaffenheit]. Um die ausführliche Bedeutung darzustellen sagte [Sthiramati]:

„**In jener**’ (*tasya, de la*) **bedeutet** in der abhängigen [Beschaffenheit], 'die Frühere' (*pūrveṇa, snga ma po*)³⁰³ bedeutet die vorgestellte Beschaffenheit.“³⁰⁴

"In jener" (*de la*) bezieht sich auf die abhängige [Beschaffenheit]. "Die Frühere" (*snga ma po*) bezieht sich auf die [früher erklärte] vorgestellte [Beschaffenheit]. Weil es in der Vorstellung die vorgestellte Relation von dem zu erfassenden [Subjekt] und dem erfassten [Objekt] gibt,³⁰⁵ deswegen wird so [der Zusammenhang zu der vorgestellten und abhängigen Beschaffenheit] hergestellt. Bei der Frage: „Warum werden das zu erfassende [Subjekt] und das erfasste [Objekt] die Vorgestellte [Beschaffenheit] genannt?“ Hierzu sagte [Sthiramati]:

„**Nämlich**, während das Verhältnis von dem zu erfassenden [Subjekt] und dem erfassten [Objekt] **in jener [Vorstellung]** eben [überhaupt] nicht existiert, wird es [aber dennoch] vorgestellt und wird daher vorgestellt genannt.“³⁰⁶

Während diese beiden, [nämlich] das erfasste [Objekt] und das zu erfassende [Subjekt] in dieser Vorstellung nicht existieren, werden sie vorgestellt (*kun rtog pa*) und deswegen werden beide "vorgestellt" genannt. Um die zusammengefasste Bedeutung darzustellen, nach dem die ausführliche Bedeutung erklärt wurde, sagte [Sthiramati]:

³⁰² Immer frei von Subjekt und Objekt Verhältnis (*grāhya, grāhaka*).

³⁰³ Im tibetischen Text steht *snga ma po*, "der Frühere", da sich es auf die maskuline Endung des Skr. (*parikalpitasvabhāva*) bezieht, ich bleibe aber bei der Übersetzung "die Beschaffenheit."

³⁰⁴ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.8: *tasyeti paratantrasya pūrveṇeti parikalpitena* / Siehe TrBh_t ibid., 25: *de la zhe bya ba ni gzhān gyi dbang la'o // snga ma po zhes bya ba ni kun brtags pa nyid do //*

³⁰⁵ Hier wird ein Zitat aus dem TrBh eingebettet. Siehe Buescher TrBh_s 2007, 124.9: *tasmin vikalpe grāhyagrāhakahāvaḥ parikalpitaḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 125: *rnam par rtog pa de la gzung ba dang 'dzin pa'i dngos por kun brtags pa ste /*

³⁰⁶ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.9: *tathā hi tasmin vikalpe grāhyagrāhakatvam avidyamānam eva parikalpyata iti parikalpitam ucyate* / Siehe TrBh_t ibid., 125: *'di ltar de la gzung ba dang 'dzin pa med pa bzhin du kun brtags pas kun brtags pa zhes bya'o //*

„Das von dem erfassten [Objekt] und dem zu erfassenden [Subjekt] immerfort beständige Freisein der abhängigen [Beschaffenheit] ist die vollkommene Beschaffenheit.“³⁰⁷

Was als die abhängige [Beschaffenheit] immerfort, beständig frei von oben bereits erklärtem Objekt und Subjekt [Verhältnis] ist, dieses wird die vollkommene Beschaffenheit genannt. Derart hat der Akt des Bewusstmachens (*rnam par rig pa tsam*) alleine die drei Beschaffenheiten. So ist der Akt des Bewusstmachens dem eigenem Wesen nach (*bdag nyid kyis*) die abhängige Beschaffenheit. Was in jener [Abhängigen] als Subjekt und Objekt Verhältnis fabriziert (*sgro btags pa*) ist, dieses ist die vorgestellte Beschaffenheit. Eben jene [Abhängige], welche beständig frei von den beiden [Subjekt und Objekt] ist, ist die vollkommene Beschaffenheit. Bezüglich der Frage: „Wie ist diese vollkommene [Beschaffenheit], ist sie verschieden oder nicht verschieden von der abhängigen [Beschaffenheit]?“ sagte [Vasubandhu]:

§7. „Daher ist eben jene weder nicht verschieden noch auch nicht nicht verschieden von der Abhängigen.“³⁰⁸ [Tr 22ab]

Um eben diese [Bedeutung] zu erläutern sagte [Sthiramati]:

„'Daher ist eben jene' bedeutet: Die vollkommene [Beschaffenheit] ist das beständige Freisein der abhängigen [Beschaffenheit] von der vorgestellten Beschaffenheit und dieses Freisein ist ihre wahre Natur. [Das bedeutet], dass die wahre Natur (*dharmatā*) von den Gegebenheiten (*dharma*) als weder verschieden noch nicht verschieden zu akzeptieren ist.“³⁰⁹

³⁰⁷ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.11: *tena grāhyagrāhakeṇa parantatrasya sadā sarvakālam atyantarahitatā yā sa pariniṣpannasvabhāvaḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 125: *gzung ba dang 'dzin pa de dang gzhang gyi dbang de rtag tu dus thams cad du gtan du bral ba de ni yongs su grub pa'i ngo bo nyid do* //

³⁰⁸ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.13: *ata eva sa naivānyo nānanyaḥ paratantraḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 2007, 125: *de'i phyir de nyid gzhan dbang las // gzhan min gzhan pa min pa min //*

³⁰⁹ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 124.14: *ata eva sa naiveti parikalpitena svabhāvena paratantrasya sadā rahitatā pariniṣpannaḥ / rahitatā ca dharmatā / sā ca dharmatā dharmān nānyā nānanyā yujyate* / Siehe TrBh_t ibid., 125: *de'i phyir de nyid ces bya ba 'di ltar kun brtags pa'i ngo bo nyid gzhan gyi dbang dang rtag tu bral ba ni yongs su grub pa ste / bral ba nyid ni chos nyid do // chos nyid chos las gzhan dang gzhan ma yin par mi rung ngo //* Tib. stimmt mit Skr. nicht überein. Das Zitat im TrBh_s. beginnt: *ata eva sa naiveti ...* / TrBh_t: *de'i phyir de nyid ces bya ba ...* / Aus der Tib. Übersetzung würde auch folgen das *yongs su grub pa* frei von beiden, nämlich *kun brtags pa* und auch *zhan dbang* ist. Siehe auch S. 57, FN 300.

So ist das beständige Freisein der abhängigen [Beschaffenheit] von der vorgestellten Beschaffenheit als die vollkommene [Beschaffenheit] anzunehmen.³¹⁰ Was das Freisein angeht, so ist es die wahre Natur (*chos nyid*) [der Gegebenheiten]. Wenn man nun diese wahre Natur untersucht [daraus ist zu entnehmen], dass weder ihr Verschieden[sein] noch ihre Nichtverschieden[sein] [von den Gegebenheiten] angemessen ist.³¹¹ Die vollkommene [Beschaffenheit] ist die wahre Natur der abhängigen [Beschaffenheit], deswegen soll gänzlich erkannt werden (*khong du chud pa*), dass die Vollkommene weder verschieden noch nicht verschieden von der Abhängigen ist. [Wenn sich jemand] denkt: „Warum [ist es so]?“ [Dazu] sagte [Sthiramati]:

§8. „Wenn die vollkommene [Beschaffenheit] verschieden von der abhängigen [Beschaffenheit] wäre, so könnte die Abhängige nicht leer (*śūnya*) von der Vorgestellten sein.“³¹²

Wenn die Vollkommene derart verschieden von der Abhängigen wäre, dann wäre die Abhängige nicht leer (*stong pa*) von der Vorgestellten. So würde die [Abhängige] zu einem anderen Ding (*dnegos po*) werden.³¹³ Da es derart darin [in der Abhängigen] zusammengebracht werden muss, muss die wahre Natur [darin] enthalten sein, genauso wie die Unbeständigkeit in Lauten usw. enthalten sein muss. Um den Fehler in dem zweiten Fall zu zeigen, sagte [Sthiramati]:

„In dem Fall wenn sie aber nicht verschieden [von der Abhängigen] wäre, so wäre die Vollkommene kein reines Erkenntnis-Objekt (*viśuddhālambana*), weil so wie die die Abhängige, hätte sie völlige Verblendung (*saṃkleśa*) zur Natur und gleichweise könnte die Abhängige keine Verblendung (*kleśa*) zu

³¹⁰ *'di ltar kun brtags pa'i ngo bo nyid dang / gzhan gyi dbang du rtag tu bral ba nyid gang yin pa* ... Wäre wörtlich zu übersetzen: „So ist das beständige Freisein als die abhängige [Beschaffenheit] von der vorgestellten Beschaffenheit ...“

³¹¹ Das Zitat ist hier eingebettet. Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 124.15: *sā ca dharmatā dharmān nānyā nānanyā yujyate* / Siehe TrBh_t, ibid., 125: *chos nyid chos las gzhan dang gzhan ma yin par mi rung ngo //*

³¹² Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 124.17: *yadi hi pariniṣpannaḥ paratantrād anyañ syād evaṃ na parikalpitena paratantraḥ śūnyaḥ syāt* / Siehe TrBh_t, ibid., 125: *gal te yongs su grub pa gzhan gyi dbang las gzhan yin na ni de lta na go kun brtags pas gzhan gyi dbang stong bar mi 'gyur ro /* Dieses Zitat wird gleich in der nächsten Zeile fast wörtlich in der TrT₁ wiedergegeben.

³¹³ Die Vollkommene (*pariniṣpanna*) wäre nicht die Natur von der Abhängigen (*paratantra*) und wäre auch nicht leer von der Zweiheit.

Natur haben, weil sie nicht verschieden von der Absoluten wäre wie die Absolute [selbst].³¹⁴

Wenn die Vollkommene nicht verschieden von der Abhängigen wäre, in diesem Fall wäre die Vollkommene [Beschaffenheit] kein reines Erkenntnis-Objekt (*dag pa'i dmigs pa*) so wie die Abhängige, weil [die Abhängige] die Verblendung (*kun nas nyon mongs pa*) zur Natur hat. So wie es nicht ihr Erkenntnis-Objekt ist, so ist auch die Vollkommene [nicht ihr Erkenntnis-Objekt].³¹⁵ In dem Fall wenn die Abhängige nicht die Verblendung (*saṃkleśa*) zur Natur hätte, weil sie nicht verschieden von der Vollkommenen wäre, wäre [die Abhängige] identisch mit der Vollkommenen. Was den Pfad (*lam*) hier angeht, wird er mit dem Begriff "rein" gelehrt.³¹⁶ Zur Nennung des Beispiels [dafür, dass man die Relation zwischen *paratantra* und *pariniṣpanna*] nicht als Identität oder Verschiedenheit fassen kann, sagte [Vasubandhu]:

§9. „Es ist [noch] darzustellen so wie in dem Fall der Unbeständigkeit usw.“³¹⁷ [Tr 22c]

Um diese [Bedeutung] zu erläutern, sagte [Sthiramati]:

„Zum Beispiel, die Unbeständigkeit, die Leidhaftigkeit, die Selbstlosigkeit usw. sind von den Tatabsichten (*saṃskāra*) weder verschieden noch nicht verschieden.“³¹⁸

³¹⁴ Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 124.19: *athānanya evam api pariniṣpanno na viśuddhālambanaḥ syāt paratantravat saṃkleśātmakatvāt / evaṃ paratantraś ca kleśātmakaḥ syāt / pariniṣpannād ananyatvāt pariniṣpannavat /* Siehe TrBh_t, Buescher 2007, 125: *ji ste gzhan ma yin na / de lta na yang yongs su grub pa rnam par dag pa'i dmigs par mi 'gyur te / gzhan gyi dbang bzhin du kun nas nyon mongs pa'i bdag nyid du kyi phyir ro // de bzhin du gzhan gyi dbang yang kun nas mongs pa'i bdag nyid du mi 'gyur te / yongs su grub pa las gzhan ma yin pa'i phyir yongs su grub pa dang 'dra'o //*

³¹⁵ Bei der Identität der Abhängigen und der Vollkommenen würde folgen: Weil die Verblendung kein reines Erkenntnis-Objekt ist, wäre die Vollkommene auch kein reines Erkenntnis Objekt.

³¹⁶ Die Vollkommene ist das läuterungsdienliche Erkenntnis Objekt (*viśuddhyālambana*) des Pfades (*lam*).

³¹⁷ Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 126.1: *anityatādivad vācyo /* Siehe TrBh_t, ibid., 127: *mi rtag la sogs bzhin du brjod // la sogs pa* ist überflüssig, da Tr 22d später zitiert wird.

³¹⁸ Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 126.2: *yathā hy anityatā duḥkhatānātmatā ca saṃskārādibhyo nānyā nānanyā /* Siehe TrBh_t, ibid., 127: *dper na mi rtag pa nyid dang sdug bsngal ba nyid dang / bdag med pa nyid 'du byed la sogs pa las gzhan pa yang ma yin la gzhan ma yin pa yang ma yin no //*

Weil es leicht zu verstehen ist, wird es nicht [weiter] erklärt. Um den Fehler zu zeigen, dass die Unbeständigkeit identisch oder verschieden [mit den Tatabsichten] ist, sagte [Sthiramati]:

„Falls die Unbeständigkeit von den Tatabsichten unterschiedlich wäre, in diesem Fall dann wären die Tatabsichten nicht unbeständig. Im anderem Fall, wenn sie nicht verschieden wären, hätten die Tatabsichten das Wesen der Nichtexistenz auf Grund der Vernichtung (*pradhvaṃsābhāvarūpa*), so wie [im Falle] der Unbeständigkeit.“³¹⁹

Falls die Unbeständigkeit von den Tatabsichten unterschiedlich wäre, in diesem Fall dann träfe die Unbeständigkeit der Tatabsichten nicht zu. [Es würde] zu der Schlussfolgerung [führen], dass in diesen [Tatabsichten] die [Unbeständigkeit] nicht [als Natur] enthalten sein könnte. Im anderen Fall, wenn [die Tatabsichten] nicht verschieden wären, ergäbe sich das Wesen der Nichtexistenz auf Grund der Vernichtung, so wie [im Falle] der Unbeständigkeit, welche das Wesen der Vernichtung hat.³²⁰ Das Argument sollte auch auf die

³¹⁹ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 126.3: *yadi saṃskārebhyo 'nityatā anyā / evaṃ tarhi saṃskārā nityāḥ syuḥ / athānanyā evaṃ api saṃskāraḥ pradhvaṃsābhāvarūpāḥ syuḥ anityatāvat /* Ich halte mich an die tib. Übersetzung, es würde: * *evam tarhi na saṃskārāḥ-anityāḥ syuḥ /* entsprechen. Siehe TrBh_t ibid., 127: *gal te 'du byed rnam las mi rtag pa nyid gzhan yin na / de lta na go 'du byed rnam mi rtag par mi 'gyur ro // ji ste gzhan ma yin na / de lta na yang du byed rnam zhig nas med pa nyid du 'gyur te mi rtag pa nyid bzhin no // pradhvaṃsābhāva, zhig nas med pa,* Siehe Negi 2005(12), 5164. Im Abhidharma wird Unbeständigkeit (*anityatā*) definiert als nach der Vernichtung nicht mehr zu existieren (*pradhvaṃsābhāva, zhig nas med pa*), daher würden die Tatabsichten (*saṃskāra*) nicht mehr existieren nach dem sie vernichtet wurden. *pradhvaṃsābhāva* (= *paścādabhāva*), siehe Vallée Poussin 1929, 531, vgl. Ui 1917, 184. Die Unbeständigkeit wäre nicht das allgemeine Merkmal (*samānyalakṣaṇa*) der Tatabsichten. Die Tatabsichten werden nicht vernichtet, sie setzen sich fort in Augenblicklichkeitsketten. Siehe Cook 1999, 285f. und Lusthaus 2002, 338. Vgl. Anacker 1984, 190, FN. 11 und Kochumuttom 1982, 155-6. Siehe weiter FN 320.

³²⁰ Vgl. TrBh_s Buescher 2007, 126.4: *athānanyā evaṃ api saṃskāraḥ pradhvaṃsābhāvarūpāḥ syur anityatāvat /* Siehe TrBh_t ibid., 127: *ji ste gzhan ma yin na / de lta na yang 'du byed rnam zhig nas med pa nyid du 'gyur te mi rtag pa nyid bzhin no /* Weiter zum Thema Unbeständigkeit im Abhidharma in Bezug auf zusammengesetzte Dharmas wie z.B. die Tatabsichten (*saṃskāra*) siehe Vallée Poussin 1928, 66ff.: Auf Grund von Ursachen und Bedingungen existieren die zusammengesetzten Gegebenheiten (*saṃskṛta*) zunächst nicht (*pūrvam abhūtvā*), existieren für eine Zeitlang (*bhāva*) und nach dem sie eine Zeitlang existiert haben (*bhūtvā*) hören sie auf zu existieren (*abhāva*). Daher, um sie von den nichtverursachten Gegebenheiten (*asaṃskṛta*) zu unterscheiden, wurden bei diesen vier Merkmale definiert. 1. Die Existenz nach dem sie nicht existiert haben (*abhūtvābhāva*). 2. Der Zustand der Existenz (*bhāvāvasthā*), sowie die Geburt (*jāti*), oder die Existenz für eine Zeitlang (*sthiti*). 3. Die Transformation (*anyathābhāva*), sowie das Alter (*jarā*). Nach dem ein Dharma eine Zeitlang existiert hat, kehrt dieser wieder in den Zustand der Nichtexistenz zurück, das ist der Zeitpunkt der Nichtexistenz namens Zerstörung (*nirodha*). Die Geburt, das Verweilen, das Alter sind gegenwärtig, die Zerstörung, welche nichtexistent ist, ist vergangen (damit ist der Zustand vor der Geburt gemeint). Das Merkmal "Geburt" zeigt den Dharma an, welcher jetzt existiert, aber früher nicht existiert hat. Das Merkmal "Zerstörung" zeigt, dass dieser in der Zukunft nicht mehr existieren wird. Der Zustand "Alter" zeigt, dass der Dharma

Leidhaftigkeit usw. zutreffen (*brjod pa*). Derart wenn die Leidhaftigkeit von den Tatabsichten unterschiedlich wäre, dann hätten die Tatabsichten nicht [als Natur] das Wesen der Leidhaftigkeit. Im zweiten Fall, wenn sie nicht unterschiedlich wären, dann hätten die Tatabsichten das Wesen der Leidhaftigkeit [selbst].³²¹ Das ist [hier] die Sichtweise (*phyog ni de'o*). Um [dieses] mit dem Verstext (*tshig le'ur byas pa*)³²² zu verbinden, sagte [Sthiramati]:

§10. „Wenn die abhängige [Beschaffenheit] ohne das Verhältnis (*bhāva*) von dem zu erfassenden [Subjekt] und dem erfassten [Objekt] wäre, wie wird sie erfasst? Sie hingegen nicht erfassend (*agrhyamāṇa*), wie wird sie dann als existent erkannt?“³²³

Wenn die Abhängige [Beschaffenheit] in Wirklichkeit (*yang dag pa'i don du*) ohne [das Verhältnis] von dem zu Erfassenden [Subjekt] und dem Erfassten [Objekt] wäre, wodurch wird sie dann erfasst? Wenn [jemand] fragt: „Wie ist diese Aussage zu verstehen, [nämlich] dass [die abhängige Beschaffenheit] existiert, obwohl sie nicht erfasst wird?“ Deswegen sagte [Vasubandhu]:

„Wenn dieses nicht wahrgenommen wurde, wird jenes [auch] nicht wahrgenommen.“³²⁴ [Tr 22d]

nicht unveränderlich ist. Das Merkmal "Dauer" zeigt, dass der Dharma für eine gewisse Zeit mit Aktivität ausgestattet ist. Derart beschreiben diese vier Merkmale alle zusammen die verursachten Dharmas, indem sie verschiedene Aspekte andeuten. Die Tatabsichten (*saṃskāra*) sind daher eben nicht vernichtet, nach dem sie existiert haben. Sie werden dennoch durch die vier Merkmale definiert. Das Merkmal "Zerstörung" (*nirodha*) ist eines dieser Vier. Dies ist aber auf die Zukunft zu beziehen, der Dharma hört irgendwann auf zu existieren. Dies bedeutet, dass der Dharma in dieser Art und Weise definiert wird, dennoch besteht keine Identität mit der Unbeständigkeit (*anityatā*) selbst. Daher, wenn die Tatabsichten (*saṃskāra*) vollkommen identisch wären mit der Unbeständigkeit (*anityatā*), dann wäre die Unbeständigkeit nicht das allgemeine Merkmal (*samānyalakṣaṇa*) der Tatabsichten. Diese Position, nämlich das etwas zuerst existiert und dann vernichtet wird, wird im Madhyamaka wiederlegt.

³²¹ Dieses Beispiel der Leidhaftigkeit ist in der gleichen Art und Weise zu verstehen wie jenes der Unbeständigkeit. Die Leidhaftigkeit selbst und die Leidhaftigkeit als Natur oder das allgemeine Merkmal (*samānyalakṣaṇa*) sind nicht identisch.

³²² Damit ist [Tr 22d] gemeint.

³²³ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 126.7: *yadi grāhyagrāhakabhāvarahitaḥ paratantraḥ katham asau grhyate agrhyamāṇo vā katham astīti vijñāyate* / Siehe TrBh_t ibid., 127: *gal te gzhan gyi dbang la gzung ba dang 'dzin pa med pa na de ji ltar 'dzin mi 'dzin na ni yod par ji ltar zhes shes zhe na* /

³²⁴ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 126.9: *nādr̥ṣṭe 'smin sa dr̥śyate* / Siehe TrBh_t ibid., 127: *de ma mthong bar de mi mthong* / *la sogs pa* ist überflüssig, da das Vers abgeschlossen ist. Diesen Satz wäre möglich auch zu übersetzen: „Nach dem dieses nicht gesehen wurde ...“ Negatives Präfix *ma* deutet auf ein Perfekt- oder Imperativstamm an, negatives Präfix *mi* auf ein Präsens- oder ein Futur Stamm. Siehe Schwiieger 2009, 232-3.

Die zusammengefasste Bedeutung lautet: Solange die vollkommene [Beschaffenheit] nicht wahrgenommen wurde, wird die abhängige [Beschaffenheit] nicht wahrgenommen.³²⁵ Um die ausführliche Bedeutung zu zeigen sagte [Sthiramati]:

„**Wenn dieses nicht wahrgenommen wurde**“ bedeutet die vollkommene Beschaffenheit. 'Wird jenes nicht wahrgenommen' bedeutet die abhängige Beschaffenheit.³²⁶

Die Aussage "Nach dem dieses nicht wahrgenommen wurde" bezieht sich auf die Vollkommene. Die Aussage "Wird jenes nicht wahrgenommen" ist auf die Abhängige zu beziehen. Dies sich denkend: „Nach dem dieses nicht wahrgenommen wurde, warum wird jenes nicht wahrgenommen?“ [Deswegen] sagte [Sthiramati diesbezüglich]:

„**Wenn durch die überweltliche vorstellungsfreie Weisheit** die wahrzunehmende vollkommene Beschaffenheit nicht wahrgenommen (*adr̥ṣṭe*), nicht realisiert (*apratividdhe*) und nicht direkt offenbart wurde (*asākṣātkr̥ṣṭe*), wird die abhängige [Beschaffenheit], durch keine andere Erkenntnis erfasst, weil sie dem Bereich (*gamyā*)³²⁷ der reinen weltlichen Weisheit, welche auf jene Erlangung (*labdha*) folgt, zugehörig ist.“³²⁸

In dieser Weise, solange die vollkommene Beschaffenheit, das was durch die überweltliche vorstellungsfreie Weisheit wahrzunehmen ist, nicht wahrgenommen wurde (*ma mthong ba*), wird es durch kein anderes Erkennen (*shes pa*) erfasst.³²⁹

³²⁵ Bei der Übersetzung entscheide ich mich für eine passive Wiedergabe, der Satz wäre auch möglich zu übersetzen: „So lange man die vollkommene [Beschaffenheit] nicht gesehen hat ...“

³²⁶ Siehe Buescher 2007, 126.10: *nādr̥ṣṭe 'sminn iti pariniṣpannasvabhāve sa dr̥ṣyata iti paratantraḥ svabhāvaḥ* / Siehe ibid., 127: *de ma mthong ba zhes bya ba ni yongs su grub pa'i ngo bo nyid do // de mi mthong zhes bya ba ni gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid do //*

³²⁷ *gamyā* (mit Genitiv) kann adjektivisch übersetzt werden als "belonging to, property of". Siehe Edgerton 1953(2), 210.

³²⁸ Siehe Buescher 2007, 126.11: *nirvikalpalokottarajñānadr̥ṣṭe pariniṣpanne svabhāve adr̥ṣṭe apratividdhe asākṣātkr̥ṣṭe tatpr̥ṣṭhalabdhasuddhalaukikajñānagamyatvāt paratantra 'nyena jñānena na gr̥hyate* / Siehe Buescher ibid., 127: *jig rten las 'das pa'i ye she rnam par mi rtog pas mthong bar bya ba yongs su grub pa'i ngo bo nyid ma mthong ba ni ma rtogs pa dang / mngon sum du ma byas pa'o // de'i rjes la thob pa dag pa jig rten pa'i ye shes kyi spyod yul yin pas shes pa gzhan gyi dbang mi mthong ste /*

³²⁹ Anstelle von *shes pa gzhan gyi dbang* oder *shes pa gzhan gyis dbang* sollte *shes pa gzhan gyis gzhan gyi dbang* gelesen werden, siehe Buescher 2007, 127: *de 'i rjes la thob pa dag pa jig rten*

So ist die abhängige Beschaffenheit der Erfahrungsbereich (*spyod yul*) der reinen weltlichen Weisheit, welche im Anschluss an die überweltliche Weisheit erlangt wurde.³³⁰ "Ohne diese wahrgenommen zu haben (*ma mthong ba*)" bedeutet ohne jene realisiert zu haben (*ma rtogs pa*) und ohne jene offenbar gemacht zu haben (*mngong sum du ma byas pa*). Was [die Aussage] "[diese] nicht wahrgenommen haben" angeht, [bedeutet] es mit dem Erkenntnisauge (*she rab kyi mig*) eines Erhabenen (*ārya*) nicht wahrgenommen zu haben. "Nicht realisiert haben" [bedeutet] nicht mit der Weisheit ohne Befleckungen (*zag pa med pa*) zu durchdringen. "Nicht direkt offenbar gemacht" [bedeutet] nicht offenbar gemacht in direkter, überweltlicher [Weise].

§11. Weiter wird das Vorhergehende durch das Folgende erklärt: "Da [die abhängige Beschaffenheit] das Erfahrungsobjekt der reinen weltlichen Weisheit ist, welche im Anschluss an [die überweltliche Weisheit] erlangt wird." [Diese Aussage ist auszulegen als] "das im Anschluss [an die überweltliche Weisheit] Erlangte" (*de'i rjes la thob pa*) [und dies bedeutet] "das durch die Kraft [der überweltlichen Weisheit] Erlangte" (*de'i rjes las thob pa*).³³¹ "Jenes" (*de*) ist auf die überweltliche Weisheit zu beziehen. "Das Folgende" (*rjes*) ist auf die Kraft (*stobs*) zu beziehen. Diese ist sowohl rein als auch weltlich, deswegen [heißt sie] die reine und weltliche [Weisheit].³³² Weil sie erlangt wird (*rnyed pa*) durch die Kraft der überweltlichen Weisheit, ist diese rein. Weil sie auftritt als Aspekte des zu erfassenden [Subjekts] und dem erfassten [Objekt], ist diese weltlich. Diese [Weisheit] ist sowohl aus Kraft der überweltlichen Weisheit erlangt, als auch die reine und weltliche.³³³ Dies ist die Verbindung des Kompositums.³³⁴ Deswegen wird gelehrt, dass die abhängige Beschaffenheit durch die reine weltliche

pa'i ye shes kyi spyod yul yin pas shes pa gzhan gyis gzhan gyi dbang mi 'dzin to / Siehe die kritische Edition, S. 40, FN. 184.

³³⁰ *rjes thob, prṣṭhalabdha* bedeutet den Zustand, der sich nach der meditatitiven Versenkung (*mnyam bzhag, samāhitā*) einstellt. Siehe auch die kritische Edition S. 40, FN 186.

³³¹ Hier wird das Kompositum analysiert, siehe TrBh_s Buescher 2007, 126.12: *tatprṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñānagamyatvāt ...* / TrT₁ liest: *de'i rjes thob pas ...* "auf Grund des im Anschluss erlangt haben", **tatprṣṭhalabdhenā-śuddha ...* Dies würde auf eine Instrumental-Tatpuruṣa Auflösung hinweisen, ist aber nicht richtig, da dieser Teil des Kompositums später als ein Karmadhāraya erklärt wird, siehe unten FN. 332. Daher ist diese Textpassage zu lesen als *de'i rjes la thob pa ...* oder *de'i rjes la thob pa ni ...* Dieser Teil wird weiter analysiert als *de'i rjes las thob pa, *tatprṣṭhāt-labdha*, "das durch die Kraft oder das aus der Kraft (*stobs, bala*) [der Meditation] Erlangte" und als Ablativ-Tatpuruṣa erklärt. Siehe Tubb 2007, 96-100.

³³² *śuddha-laukika* wird analysiert als ein Karmadhāraya-Kompositum. Siehe Tubb 2007, 102-104.

³³³ *prṣṭhalabdha-śuddhalaukika* wird analysiert als ein Karmadhāraya-Kompositum.

³³⁴ Die ganze Auflösung des Kompositums würde lauten: "Aus der Kraft der überweltlichen Weisheit erlangte, reine weltliche Weisheit."

Weisheit erkannt wird, welche Kraft³³⁵ der überweltlichen Weisheit erlangt wurde.

Wer annimmt, dass die abhängige [Beschaffenheit] im Erfahrungsbereich der überweltlichen Weisheit ist, jener versteht (*rtogs*) das Merkmal (*mtshan nyid*) des Abhängigen nicht. Wie denn, wenn die Abhängige als das Wesen der Vorstellung gelehrt wurde, kann [sie] zum Erfahrungsbereich der überweltlichen Weisheit werden? Wenn es derart erklärt wird, dann sagen einige [entgegen]: „Wurde mit dem Wort 'überweltlich' die Unterscheidung gemacht, um zu zeigen, dass [das Überweltliche] nicht ein gewöhnliches Wesen ist, [und] um es davon zu unterscheiden was Kraft der [überweltlichen Weisheit] erlangt wurde, [nämlich] das reine Weltliche? Weil eben dieses [reine Weltliche als] das allgemein Gewöhnliche erfahren (*yong su spyod pa*) wird, [nämlich] als was dem Wesen nach relativ (*kun rdzob kyi ngo bo nyid*) ist?“ In dem Fall ist es fehlerlos. Um dies [hier] zusammenfassend darzustellen sagte [Sthiramati]:

§12. „Deswegen, wenn die vollkommene [Beschaffenheit] nicht wahrgenommen wurde, wird die Abhängige [auch] nicht wahrgenommen.“³³⁶

Weil auf diese Weise die Abhängige der Erfahrungsbereich der reinen weltlichen Weisheit ist, welche Kraft der überweltlichen Weisheit erlangt wird, deswegen wird jene [Abhängige] nicht wahrgenommen, ohne die Vollkommene wahrgenommen zu haben. [Es ist aber nicht so, dass jene Abhängige] unter allen Aspekten nicht wahrgenommen wird.³³⁷ Hierbei [in der TrBh] wird eine Textquelle genannt. [Sthiramati sagte:]

„So wie es in der *Nirvikalpapraveśadharaṇī* heißt: Mit der Weisheit, welche Kraft [der überweltlichen Weisheit] erlangt wird³³⁸, werden alle Gegebenheiten als gleich gestaltet (*nirmitasama*) wahrgenommen, wie eine Illusion, eine

³³⁵ Hier wird *rjes thob* durch *stobs* ersetzt.

³³⁶ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 126.14: *ataḥ pariniṣpanne 'drṣṭe paratantra na drśyate* / Siehe TrBh_t ibid., 127: *de'i phyir yongs su grub pa ma mthong bar gzhan gyi dbang mi mthong ste* /

³³⁷ Also es ist möglich die Abhängige (*zhan dbang*) zu sehen, wenn man die reine weltliche Weisheit (*dag pa jig rten pa'i ye shes*) aus der Kraft der überweltlichen Weisheit (*jig rten pa'i 'das pa'i ye shes*) erlangt hat. Die vorstellungsfreie Weisheit (*rnam par mi rtog pa'i ye she*) lässt als eine kausale Folge die reine weltliche Weisheit entstehen.

³³⁸ *tatrṣṭalabdheṇa jñānena ... / de'i rjes la thob pa'i ye shes ...* / Ich übersetze diesen Teil des Zitats entsprechend der Analyse des Kompositums wie es vorhin in der TrT_t Vinītadevas erklärt wurde. Siehe S.65, §11.

Fatamorgana, ein Traum, ein Echo oder eine Spiegelung des Mondes im Wasser.³³⁹

In der [Dharaṇī] heißt es: Mit der Weisheit, die Kraft [der überweltlichen Weisheit] erlangt wird, werden alle Gegebenheiten gleich einer Illusion usw. realisiert (*rtogs*). Dies ist wie folgend: Die Erkennenden³⁴⁰ wissen, dass eben diese Vorstellungen wie eine Erscheinung (*rnam pa*) eines Elefanten usw. auf einem Holzstück usw. ist³⁴¹, wie eine Erscheinung des Wasser in der Fata Morgana, eine Erscheinung des Kluges im Echo, eine Erscheinung des Mondes [als Spiegelung] des Mondes im Wasser und wie ein Lebewesen in einer magischen Erscheinung. Diese existieren nicht der Form nach [in der sie in Erscheinung treten]. Gleicherweise wird durch die reine weltliche Weisheit realisiert, dass der Geist und die Geistesfaktoren frei von den Aspekten (*rnam pa*) der Erscheinungen (*snang ba rnams*) als Subjekt und Objekt sind. Weiter (*yang na*), ebenso wie die Illusion usw. auf Grund anderer Bedingungen entstanden ist, ist auch die Abhängige [Beschaffenheit] entstanden durch die Kraft (*dbang*) der anderen Bedingungen. Deswegen heißt es, dass [die Abhängige] der Illusion usw. gleich ist. Wie nun wird dadurch die Abhängige erklärt? Deswegen sagte [Sthiramati]:

„Was die Gegebenheiten hier betrifft, diese werden als in der Abhängigen enthalten angenommen.“³⁴²

³³⁹ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 126.16: *tathā nirvikalpapraveśāyāṃ dhāraṇyām uktam / tatpṛṣṭalabdhenā jñānena māyāmaricīsvapnapratiśrutkodakacandranirmitasamān sarvadharmān pratyeti* // Siehe TrBh_t ibid., 127: *rNam par mi rtog par 'jug pa'i gzungs las ji skad du / de'i rjes la thob pa'i ye shes kyis ni chos thams cad sgyu ma dang smig rgyu dang rmi lam dang mig yor dang brag cha dang chu zla dang sprul pa dang mtshungs par mthong ngo zhes gsungs pa lta bu'o* // Siehe auch *Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṇī*, 'phags pa rnam par mi rtog pa 'jug pa zhes bya ba'i mdo in Derge bKa' 'gyur: mdo sde, pa S. 1^{b1}-6^{b1}: 6^a: *rnam par mi rtog pa'i rjes las thob pa'i shes pas ni / chos thams cad sgyu ma dang / smig rgyu dang / rmi lam dang / mig yor dang / brag ca dang / gzugs brnyan dang / chu zla dang / sprul pa dang mtshungs par mthong ngo* // Das bedeutet, dass man mit der reinen weltlichen Weisheit den illusionären Charakter aller Gegebenheiten wahrnimmt.

³⁴⁰ Ich lese *rtog pa po rnams* als *rtogs pa po rnams*, da es sich hier um kein konzeptuelles Wissen handelt, sondern um ein realisiertes Wissen. Siehe kritische Edition S.41, 206.

³⁴¹ Es heißt, ein Magier kann durch die Kraft eines Mantras die Form eines Elefanten entstehen lassen, welche er dann auf ein Holzstück aufsetzen kann, so dass das Holzstück fälschlicherweise als ein Elefant wahrgenommen wird. Mit diesem Beispiel werden auch in der *Trisvabhāvanirdeśa* des Vasubandhu die drei Beschaffenheiten illustriert. TSN 27-30. Siehe Kochumuttom 1982, 111f. und Tola 2004, 212f.

³⁴² Siehe TrBh_s Buescher 2007, 126.19: *atra ca dharmāḥ paratantrasaṃgrhītā abhipretāḥ* // Siehe TrBh_t ibid., 127: *chos ni 'dir gzhan gyi dbang du bsdus pa rnams su bzhed do* //

Die Gegebenheiten, welche in der Dharaṇī [erwähnt sind], diese werden als in der Abhängigen enthalten angenommen. In dieser Weise wird alles, was (*gang ji snyed*) in dem Mahāyāna als Illusion usw. erklärt wird, mittels der Abhängigen Beschaffenheit erklärt. Die derart Abhängige [als Illusion gleich] wird als von der reinen weltlichen Weisheit erfasst gelehrt. Wenn [jemand] sich denkt: „Welcher Art ist die Vollkommene?“ [Darauf] sagte [Sthiramati]:

§13. „Die Vollkommene ist wie der Raum mit der Weisheit eines Geschmacks.“³⁴³

Welche die vollkommene Beschaffenheit ist, diese ist wie der Raum, von der Weisheit eines Geschmacks. Hier mit Weisheit eines Geschmacks ist ein Geschmack der Weisheit gemeint.³⁴⁴ "Ein Geschmack" bedeutet eine Form. Zum Beispiel, so wie der Raum, weil er nicht vielfältig ist, der Erfahrungsbereich der Weisheit von einer Art ist, eben so ist die Vollkommene. So ist die Wortbedeutung. In einigen Texten heißt es, dass die Vollkommene und die Weisheit [derart] wie der Raum von einem Geschmack sind. In Bezug auf diese [Aussage] ist die Bedeutung folgende: Die vollkommene Beschaffenheit ist wie der Raum, einen Geschmack habend, nämlich eine Form habend. Und die Weisheit selbst hier ist von einem Geschmack, das heißt sie hat eine Form. Diese Erklärung wurde hier entsprechend der Bedeutung der vorher genannten Textquelle³⁴⁵ gelehrt. Diesbezüglich wird in einer Textquelle [TrBh] folgendes gesagt:

„Wie [bereits] gesagt wurde (*ji skad du*), werden durch die vorstellungsfreie Weisheit alle Gegebenheiten als dem Himmelsrund gleich wahrgenommen,

³⁴³ "Ein Geschmack" ist im Sinne von "Einheitlichsein" zu verstehen. Es wäre möglich das Kompositum (*ye she ro gcig pa*) auch folgend zu übersetzen: „...wie der Raum, von einem Geschmacks der Weisheit.“ Siehe TrBh_t Buescher 2007, 126.19: *pariṇiṣpannaś cākāśavad ekarasaḥ / jñānañ ca yathoktam* / Siehe TrBh_s ibid., 127: *yons su grub pa ni nam mkha lta bu ste / ye shes ro gcig pa'o* // Tib. stimmt hier nicht mit Skr. überein. TrBh_t macht hier mehr Sinn in Bezug auf Vinītadevas folgenden Kommentar (TrT_t). In TrBh_s wird *jñāna* nachgestellt und mit folgendem Zitat verbunden. Dieser Teil TrBh_s wäre zu überstzen: „Und die Vollkommene ist wie der Raum mit einem Geschmack und die Weisheit so wie gesagt ist ...“ Für eine Übersetzung TrBh_s siehe Jacobi, 1932, 56 oder Lévi 1932, 117: „Et la (Nature) Absolue est comme l'Espace, toute d'une seule saveur, et la connaissance est telle qu'elle est définie (dans ce passage): ...“

³⁴⁴ *der ye shes ro gcig pas ye shes ro gcig pa'o*, ich vermute, dass es sich hier um eine Analyse eines Genitiv-Tatpuruṣa handelt, welche aber in TrT_t nicht mehr deutlich ist. **jñānasya ekarāsam iti jñānaikarāsam*.

³⁴⁵ Damit ist das vorherige Zitat Sthiramatis gemeint, siehe oben §13, FN 343.

weil nur die Soheit (*tathatāmātra, de bzin nyid tsam*) der Gegebenheiten der Abhängigen wahrgenommen wird.³⁴⁶

In der Dharaṇī wurde gelehrt, dass diese alle bereits erklärten Gegebenheiten, mittels der überweltlichen, vorstellungsfreien Weisheit dem Himmelsrund (*nam mkha'i dkyil*) gleich wahrgenommen werden. Wenn gefragt wird: „Wie denn werden die Gegebenheiten derart wahrgenommen?“ [Daher] wurde gesagt: „Weil die bloße Soheit von den Gegebenheiten der Abhängigen wahrgenommen wird.“ In dieser Weise wird durch die überweltliche Weisheit die bloße Soheit der Gegebenheiten wahrgenommen, welche abhängige [Beschaffenheit] genannt werden. Diese bloße Soheit als solche ist wie der Raum ihrem Wesen nach einzig (*gcig pu'i ngo bo*), das heißt: Weil der Geist und die Geistesfaktoren allesamt gleichartig sind (*mtshungs par*), insofern sie frei sind von dem Verhältnis des zu ergreifenden [Subjekts] und des ergriffenen [Objekts], ist die Soheit ohne Vielfalt.³⁴⁷ Um die gegnerische Position (*phyogs snga ma, pūrvapakṣa*)

³⁴⁶ Es heißt, dass man bei der Abwesenheit von Subjekt-Objekt Dualität wahrnimmt, dass alles eine Illusion ist. Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 126. 20: *jñānaṃ ca yathoktam nirvikalpena jñānenākāśasamatayā tān sarvadharmān paśyatīti paratantradharmāṇāṃ tathatāmātradarśanāt* / Siehe TrBh_t, ibid., 127: *ji skad du rnam par mi rtog pa'i ye shes kyis ni chos thams cad nam mkha'i dkyil dang mtshungs par mthong ngo zhes gsungs pa lta bu ste / gzhan gyi dbang gi chos rnam kyī de bzhin nyid tsam mthong ba'i phyir ro //* Das TrBh_t stimmt mit dem TrBh_s nicht überein. Ich folge beim Übersetzen des ganzen Zitats dem TrBh_t und am Anfang des Zitats lese ich *jñāna, ye she* als Teil des vorhergehenden Zitats. Siehe S. 68, FN 343. Die Übersetzung des entsprechenden Teils des TrBh_s würde lauten: „Und die Weisheit ist wie gesagt wurde: Durch die vorstellungsfreie Weisheit sieht man alle diese Gegebenheiten derart, dass sie dem Raum gleich sind, weil sich von den abhängigen Gegebenheiten nur die Soheit zeigt.“

³⁴⁷ Laut Vasubandhu und Sthiramati (im Gegensatz zu Dharmapāla) ist die ganze Erscheinungswelt nur eine Vorstellung. Daher sind der Bild- und der Blickteil jedes Erkennens nur die vorgestellte Beschaffenheit (*parikalpitasvabhāva*). Nur der Bewusstseinsteil ist wirklich und gehört der abhängigen Beschaffenheit (*paratantrasvabhāva*) an. Daher gibt es keine Subjekte und Objekte. Die bloße Idee der Subjekt-Objekt Dualität ist eine irrtümliche Wahrnehmung. Aus dem Blickpunkt eines realisierten Wesens gibt es nur einen nichtdualen Fluss des reinen Bewusstseins. Siehe Frauwallner 1969, 396 und Williams 1989, 94. Unterschiedliche Ansichten diesbezüglich können in Verbindung mit einem wichtigen Thema im (späteren) Yogācāra betrachtet werden. Nämlich die "ohne Form" (*nirakāra*) und "mit Form" (*sākāra*) Diskussion zwischen Sākāravādins und Nirākāravādins. Die zentrale Frage in dieser Diskussion war, ob das Bewusstsein eine Form (*akāra*) des Objekts annimmt oder nicht. Die *sākāra*-Sichtweise besagt, dass wenn das Bewusstsein eine Form (*akāra*) des Objekts annimmt, dies bedeutet, dass es in einem wichtigen Aspekt nicht irrtümlich ist. Wenn das Bewusstsein z. B. die Form von blau annimmt, ist das Erkennen, welches blau wahrnimmt, insofern richtig, als es blau wahrnimmt (das heißt, es ist in einem wichtigen Aspekt nicht irrtümlich). Falsch ist es aber, weil es dieses blau als ein Objekt, als eine unabhängige, äußere Realität erfasst. Aus dem Blickwinkel der gewöhnlichen Wahrnehmung hat das Bewusstsein tatsächlich scheinbar die Form des Objekts angenommen, darüber gibt es keine Zweifel. Die Frage entsteht aber wenn über die Erkenntnis Buddhas gesprochen wird. Wenn die Form, welche von dem Bewusstsein als blau angenommen wird, tatsächlich richtig ist, kann sie auch von dem vorstellungsfreien Erkennen Buddhas wahrgenommen werden, obwohl sie frei von dem vorgestellten Verhältnis der Subjekt-Objekt Dualität ist. Wenn es aber letztendlich nur einen reinen Bewusstseinsstrom gibt, welcher wie ein Spiegel ist, der keine Spiegelungen enthält, dann würde der Buddha selbst auch keine Formen wahrnehmen. Siehe Williams 1989, 94. Das würde

darzustellen, in dem Wunsch die Frage der anderen zu beantworten, [nämlich] dass es einen Widerspruch zu den [Prajñāpāramitā]sūtras gibt, sagte [Sthiramati]:

§14. „Wenn die abhängige [Beschaffenheit] eben substantiell (*dravya, rdzas nyid*) ist³⁴⁸, wieso werden im [Prajñāpāramitā]sūtra alle Gegebenheiten als wesenlos (*niḥsvabhāva*), nicht entstanden (*anutpanna*) [und] nicht beendet (*aniruddha*) gelehrt?“³⁴⁹

Hinsichtlich der Frage: „Wenn die abhängige Beschaffenheit ausschließlich als substantiell angenommen wird, wie konnte in den Sūtras erklärt werden, dass alle Gegebenheiten wesenlos sind und wie konnte erklärt werden, dass sie nicht entstanden und nicht beendet sind?“ Der Vertreter [unser] Lehrsystems [Sthiramati] sagte:

„Es gibt keinen Widerspruch [zu den Sūtras].“³⁵⁰

Welchen Widerspruch auch immer [mit den Sūtras] gibt es nicht. Wenn man fragt: „Wie dann gibt es keinen?“ Sagte [Sthiramati]:

„Derart weil ...“³⁵¹

bedeuten, dass die Realität der Vielfalt nicht aufrechtzuerhalten ist. Die bloße Soheit als solche hat keine Qualität, nur durch die Eindrücke (*vāsanā*) werden eigene Welten erzeugt, wie im Traum. Wie würde Buddha dann zum Wollen alle Lebewesen handeln können? Zum Sākāravāda-Nirākāravāda siehe auch Kajiyama 1998, 148 und Kajiyama 1965.

³⁴⁸ Die Abhängige existiert auf der vordergründigen Ebene als etwas Substantielles (*dravyasat*). Diese Darstellung der vordergründigen Wahrheit wird von Vasubandhu auch in seiner VY dargestellt. „Wir vertreten folgendes: Eine Person existiert auf der vordergründigen Ebene, aber nicht als etwas Substantielles (=vorgestellte Beschaffenheit), da es [nur] die *skandhas* sind, denen deren Namen (=handelnde Subjekt) beigelegt wird. *Karman* und Vergeltung existieren auf der vordergründigen Ebene als etwas Substantielles, aber nicht auf der Ebene der höchsten [Wahrheit] (=abhängige Beschaffenheit), da sie das Erfahrungsobjekt weltlichen Wissens sind.“ Für den tibetischen Text der VY siehe Lee 2001: VY 236, 18-21: *nged ni gang zag kun rdzob tu yod kyi rdzas su ni ma yin te / phung po rnam la de'i ming gdags pa'i phyir // las dag rnam par smin pa dag ni kun rdzob tu rdzas su yod / don dam par ni med de / 'jig rten pa'i shes pa'i yul yin pa'i phyir ro //* Aus den Unterlagen der Vorlesung "Exegetische Prinzipien des Madhyamaka und Yogācāra" von Prof. Mathes an der Universität Wien, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, SS 2005.

³⁴⁹ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.1: *yadī dravyam eva paratantraḥ katham sūtre sarvadharmā niḥsvabhāvā anutpannā aniruddhā iti nirdiśyante* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *gal te gzhan gyi dbang rdzas nyid yin na ji ltar mdo sde las chos thams cad ni ngo bo nyid med pa ma skyes pa ma 'gags pa zhes bstan zhe na ... /*

³⁵⁰ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.2: *nāsti virodhaḥ ...* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *... 'gal ba med de ... /*

³⁵¹ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.2: *... yasmāt* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *... di ltar /*

[Und dazu] sagte [Vasubandhu]:

§15. „An die dreifache Wesenlosigkeit **der drei Arten der Beschaffenheit** denkend wurde die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten gelehrt.“³⁵² [Tr 23]

Die zusammengefasste Bedeutung lautet: „Auf diese Weise, denkend an die dreifache Wesenlosigkeit der drei Beschaffenheiten, wie die Abhängige usw. lehrte [der Buddha] die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten.“ Um die ausführliche Bedeutung darzustellen sagte [Sthiramati]:

„Um es anzudeuten, dass es **nur drei Beschaffenheiten gibt**, und keine Vierte, wird die Zahl angegeben.“³⁵³

Weil es leicht zu verstehen ist, wird es nicht weiter erklärt. [Ein Gegner fragt]: „Wenn der abhängigen [Beschaffenheit] eine Kategorie zugeordnet (*rigs grangs*) wird, weil sie substantiell existent (*rjes su yod pa*) ist,³⁵⁴ wie kommt es dazu, dass die beiden anderen [die vorgestellte und vollkommene Beschaffenheit] ein eigenes Wesen (*rang gyi ngo bo nyid*) haben?“ [Darauf] sagte [Sthiramati]:

„**Weil sie ihrem jeweiligen spezifischen Merkmal nach wie existent werden**, deswegen sind es Eigenwesen (*svabhāva, ngo bo nyid*).“³⁵⁵

Diese drei werden auch alle "Eigenwesen" genannt, weil sie derart existent sind, dass sie allesamt entsprechend ihrem spezifischen Merkmal nach existieren, in dem sie jeweils in ihrem entsprechenden Merkmal dargestellt sind. Um die Bezeichnungen der drei Arten der Wesenlosigkeit darzustellen sagte [Sthiramati]:

³⁵² Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.3: *trividhasya svabhāvasya trividhām niḥsvabhāvatām / sandhāya sarva dharmānām deśitā niḥsvabhāvatā* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *ngo bo nyid ni rnam gsum gyi // ngo bo nyid med rnam gsum la // dgongs nas chos rnam thams cad kyi // ngo bo nid med bstan pa yin //*

³⁵³ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.5: *traya eva svabhāvā na caturtho 'stīti jñāpanārtham samkhyānirdeśaḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *ngo bo nyid gsum kho na ste / bzhir med par bstan pa'i phyir grangs bstan to //*

³⁵⁴ Das bedeutet, das Wesen (*ngo bo*) der abhängigen Beschaffenheit wird beschrieben, charakterisiert und die empirisch-substantielle Existenz (*rjes su yod pa*) wird der abhängigen Beschaffenheit zugeordnet. Siehe oben S.70, FN 348.

³⁵⁵ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.6: *svena svena lakṣaṇena vidyamānavad bhavatīti svabhāvaḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *rang rang gyi mtshan nyid kyi yod pa ltar 'gyur bas ngo bo nyid do // TrT_t liest lta bur statt ltar.*

„Die Wesenlosigkeit ist dreifach, nämlich die Wesenlosigkeit des Merkmals (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā*), die Wesenlosigkeit des Entstehens (*utpattiniḥsvabhāvatā*) und die absolute Wesenlosigkeit (*paramārthaniḥsvabhāvatā*).“³⁵⁶

Weil es leicht zu verstehen ist, wird es nicht weiter erklärt. Wenn man fragt: Wie (*gang*) sind alle Gegebenheiten? Sagte [Sthiramati]:

„Alle Gegebenheiten haben eine vorgestellte, eine abhängige und eine vollkommene Natur (*ātmaka*).“³⁵⁷

Nach dem die ausführliche Bedeutung [von Tr 23] erklärt wurde, um nun zu zeigen von welcher Art die Wesenlosigkeit der drei Arten der Beschaffenheiten ist, sagte [Vasubandhu]:

§16. „Die Erste ist wesenlos hinsichtlich des spezifischen Merkmals (*lakṣaṇa*, *mtshan nyid*), die Nächste aber, weil sie nicht aus sich selbst entsteht, ist die andere Wesenlosigkeit. Und woraus sich das absolute Sein (*paramārtha*) aller Gegebenheiten [ergibt], das ist auch die Soheit (*tathatā*).“³⁵⁸ [Tr 24- 25ab]

Die zusammengefasste Bedeutung lautet: Die Erste ist wesenlos ausschließlich dem Merkmal nach. Die Zweite ist wesenlos, in der Art, dass sie nicht aus sich selbst entsteht. Die Dritte ist die absolute Wesenlosigkeit, [und] eben diese wird

³⁵⁶ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.7: *trividhā niḥsvabhāvatā lakṣaṇaniḥsvabhāvatā utpattiniḥsvabhāvatā paramārthaniḥsvabhāvatā ca* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *ngo bo nyid med pa rnam pa gsum nyid mtshan nyid ngo bo nyid med pa dang / skye ba ngo bo nyid med pa dang / don dam pa ngo bo nyid med pa'o* // Eine mögliche Übersetzung der drei Wesenlosigkeiten wäre: das Nicht-aus-sich-Sein der Merkmale (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā*), das Nicht-aus-sich-Sein des Entstehens (*utpattiniḥsvabhāvatā*), das wirkliche Nicht-aus-sich-Sein (*paramārthaniḥsvabhāvatā*). Diese Aufteilung der Wesenlosigkeiten wird erstmals im siebten Kapitel des *Samdhinirmocanasūtra* erklärt. Für den tibetischen Text siehe Lamotte 1935, 67f. und für eine französische Übersetzung siehe ibid., 194. Für den tibetischen Text und eine englische Übersetzung siehe Powers 1995, 98-101. Zur den drei Wesenlosigkeiten siehe auch Mathes 2000, 215-7.

³⁵⁷ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.8: *sarvadharmāḥ parikalpitaaparatantrapariniḥspannātmakāḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *chos thams cad ni kun rtags pa dang / gzhan gyi dbang dang / yongs su grub pa'i bdag nyid do* //

³⁵⁸ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.12: *prathamo lakṣaṇenaiva niḥsvabhāvo 'praḥ punaḥ / na svayaṃbhāva etasyety aparā niḥsvabhāvatā // dharmāṇāṃ paramārthas ca yatas tathatāpi saḥ* / Siehe TrBh_t Buescher 2007, 129: *dang po pa ni mtshan nyid kyis // ngo bo nyid med pa gzhan pa yang // de ni rang nyid mi 'byung bas // ngo bo nyid med gzhan yin no // chos kyi don gyi dam pa 'ang de // 'di ltar de bzhin nyid kyang de* // TrBh_s und TrBh_t stimmen nicht ganz überein, *bhāva* bedeutet "Existenz". 'byung ba würde *bhava*, "Entstehen", entsprechen.

die Soheit genannt. Um diese [Aussage] kommentierend um zu erläutern, sagte [Sthiramati]:

„Die Erste, die vorgestellte Beschaffenheit, ist wesenlos dem spezifischen Merkmal nach, weil ihr spezifisches Merkmal zugeschrieben ist (*utprekṣita*).“³⁵⁹

Die vorgestellte Beschaffenheit ist wesenlos ausschließlich dem spezifischen Merkmal nach, nämlich [mit] welchem spezifischen Merkmal sie erschaffen wurde, eben diesem [spezifischen Merkmal] nach wird sie als wesenlos gelehrt.³⁶⁰ Derart ist ihr spezifisches Merkmal eine Zuschreibung. Um das spezifische Merkmal der Zuschreibung zu erklären, sagte [Sthiramati]:

„Die Form (*rūpa*, *gzugs*) hat als spezifisches Merkmal das Untersuchen (*rūpaṅā*, *gzugs yod pa*), die Empfindung (*vedanā*) hat als spezifisches Merkmal die Erfahrung (*anubhava*) usw.“³⁶¹

Um [die Realität] den nichtwissenden, gewöhnlichen Lebewesen darzustellen, [gibt es] verschiedene geschickte Methoden (*thabs rnam pa*) um alle [wahrgenommenen] Dinge zu verstehen, so wie [die Aussagen]: "Das spezifische Merkmal der Form ist die Untersuchung, das spezifische Merkmal der Empfindung ist die Erfahrung usw.". Dieser Art gemachte [Aussagen beschreiben] aber nicht das absolute Wesen (*don dam pa'i ngo bo nyid*) der Gegebenheiten. Derart stellen [diese Methoden] die allgemeine Charakterisierung dar, aber das Allgemeine ist nicht real existent (*dngos po yod pa ma yin*). Zum

³⁵⁹ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.15: *prathamah parikalpitaḥ svabhāvo 'yañ ca lakṣaṇenaiva niḥsvabhāvas tallakṣaṇasyotprekṣitatvāt* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *dang po pa ni kun tu brtags pa'i ngo bo nyid de / de ni mtshan nyid kyis ngo bo nyid med pa ste / de'i mtshan nyid ni brtags pa'i phvir ro //*

³⁶⁰ Eine Übersetzungsvariante wäre folgend: „... nämlich mit welchem ihrem spezifischen Merkmal sie erschaffen wurde, eben mit diesem spezifischen Merkmal wird sie als Wesenlosigkeit gelehrt.“

³⁶¹ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 128.16: *rūpaṅālakṣaṇam rūpam / anubhava lakṣaṇā vedanetyādi* / Siehe TrBh_t ibid., 129: *gzugs kyi mtshan nyid ni gzugs su yod pa'o // tshor ba'i mtshan nyid ni myong ba'i zhes bya ba la sogs pa ste / gzugs su yod pas* entspricht *rūpaṅāt* siehe Mvyut, 7561 in Sasaki 1926. Untersuchung (*rūpaṅā*) ist hier mehr passivisch zu verstehen: "untersucht sein". Die Form (*rūpa*) bezieht sich auf *rūpaskandha*. Die Empfindung (*vedanā*) bezieht sich auf *vedanāskandha*. Weitere *skandhas* sind *saṃjñāskandha*, *saṃskāraskandha*, *vijñānaskandha* Weiter zu *skandha* im AKBh siehe eine französische Übersetzung, Vallé Poussin 1923, 14ff. für eine englische Übersetzung siehe Pruden 1991, 63ff.

Beispiel, obwohl man ein Haus usw., um es zu charakterisieren, mit einer siegreichen Fahne usw. dekoriert, wird diese siegreiche Fahne nicht zum Wesen des Hauses usw. Gleichermassen dient das Untersuchen usw. als spezifisches Merkmal um die Dinge [der äußeren Welt] zu begreifen (*rtogs par bya ba*), aber dieses [Untersuchen] ist nicht ihr Wesen (*ngo bo nyid*). Deswegen ist die Form usw., weil sie kein eigenes Wesen hat, vorgestellt, [dass heißt] wie eine Himmelsblume dem eigenen Wesen nach wesenlos ist. Bezüglich der Frage, "Welche ist die andere [Wesenlosigkeit]?" sagte [Sthiramati]:

§17. „Die andere aber ist **die abhängige Beschaffenheit**. Weil sie wie eine Illusion aus anderen Bedingungen entsteht, hat sie keine eigene Existenz.“³⁶²

Auf diese Weise hat diese [Abhängige] keine eigene Existenz, derart [weil] sie Kraft der anderen [Bedingungen] entsteht und deswegen ist sie wesenlos. Daher wird [ihre] Wesenlosigkeit [derart] erklärt, weil sie außerdem, [dass sie aus anderem entsteht] ohne eigene Existenz (*dngos po dang bral ba*) ist. Hier bezieht sich der Begriff "Existenz" (*dngos po*) auf "das [aus sich selbst] Entstehen" (*skye ba*). Um diesbezüglich eine andere Erklärung zu geben, sagte [Sthiramati]:

„**Derart also** ist ihr Entstehen nicht demensprechend, wie es zu sein scheint, daher wird ihr Entstehen wesenlos genannt.“³⁶³

Auf diese Weise entsteht diese abhängige [Beschaffenheit] nicht demensprechend, wie die [wahrgenommenen] Formen des zu erfassenden Subjekts und des erfassten Objekts aufscheinen. Deswegen wird daher [ihr] Entstehen wesenlos genannt. [Und] daher wurde diese [Beschaffenheit] als wesenlos gelehrt, weil ihr Wesen frei von den erscheinenden Formen (*snang ba'i rnam pa*) ist.³⁶⁴ Hier bezieht sich der Begriff "Wesen" (*ngo bo nyid*) auf "das [aus

³⁶² Siehe TrBh, Buescher 2007, 130.1: *aparāḥ punar iti paratantrasvabhāvaḥ / na svayambhāva etasya māyāvat parapratyayenotpatteḥ* / Siehe TrBh, ibid., 131: *gzhan pa yang zhes bya ba ni gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid do // de ni sgyu ma bzhin du rkyen gzhan gyis skye ba'i phyir rang gi dnos po med do //*

³⁶³ Siehe TrBh, Buescher 2007, 130.2: *ataś ca yathā prakhyāti tathāsyotpattir nāstīty ato 'asyotpatti niḥsvabhāvatety ucyate* / Siehe TrBh, ibid., 131: *di ltar yang ji ltar snang ba de bzhin du de la skye ba med de / de'i phyir skye ba ngo bo nyid med pa zhes bya'o //*

³⁶⁴ Das Entstehen an sich wird nicht negiert, sondern nur das Entstehen aus sich selbst, unabhängig von anderen Ursachen und Bedingungen. Aber das Entstehen aus anderen Bedingungen wird im Yogācāra akzeptiert.

sich selbst] Entstehen". Um die dritte Wesenlosigkeit darzustellen sagte [Sthiramati, indem er Vasubandhu zitiert]:

§18. „Und was das absolute Sein der Gegebenheiten ist, so ist auch die Soheit (*tathatā*).“³⁶⁵ [Tr 25ab]

Derart, welches das absolute Sein der Gegebenheiten ist, dieses ist die vollkommene Beschaffenheit. Weil sie daher das Wesen ohne dem Subjekt-Objekt [Verhältnis] ist, ist [die Vollkommene] wesenlos. Bezüglich der Frage, „Wie denn (*'o na ci'i phyir*) ist die vollkommene [Beschaffenheit] das absolute Sein?“, sagte [Sthiramati]:

„**Das Absolute** (*parama, dam pa*), ist die überweltliche Weisheit. Weil sie unübertrefflich ist, ist ihr Gegenstand (*artha*) der absolute Gegenstand (*paramārtha*).“³⁶⁶

Weil sie unübertrefflich ist, ist sie auf dieser Weise das Absolute, nämlich die überweltliche Weisheit und diese [vollkommene Beschaffenheit] ist ihr Gegenstand. Deswegen ist sie der absolute Gegenstand. Was "den Gegenstand" hier [in diesem Kontext] betrifft, so bedeutet es "Anhaltspunkt" (*dmigs pa*). Um eben diesbezüglich noch eine andere Erklärung zu geben, sagte [Sthiramati]:

„**Oder auch wird** [die vollkommene Beschaffenheit] 'absolutes Sein' genannt, derart [weil sie] **so wie ein Himmelsraum** überall eine Art von Geschmack hat und [auch] auf Grund [ihrer] Unveränderlichkeit und Reinheit.“³⁶⁷

³⁶⁵ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 130.4: *dharmānāṃ paramārthāś ca sa yatas tathāpi sa iti* / Siehe TrBh_t ibid., 131: *chos gyi don gyi dam pa 'ang de / 'di ltar de bzhin nyid kyang de zhes bya ba la /*

³⁶⁶ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 130.5: *paramaṃ hi lokottarajñānaṃ niruttaratvāt tasyārthaḥ paramārthaḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 131: *dam pa ni 'jig rten las 'das pa'i ye shes te / bla ma med pa'i phyir ro // de'i don ni dam pa'o // paramārthaḥ* wird hier mit einem Genitiv-Tatpuruṣa als Objekt des Absoluten dargestellt: *lokottarajñānasyārthaḥ - paramārthaḥ*. Siehe Tubb 2007, 97. Siehe auch Tauscher (1995) für die dreifache Erklärung des Begriffs *paramārtha*, welche sich auf Bhāvavivekas Etymologie in der *Tarkajvālā* gründet, Tauscher 1995, 271: „Das Kompositum "*paramārtha*" (bedeutet somit): a) [entweder] [als Karmadhāraya] «höchster Gegenstand», weil sie sowohl *artha* als auch *parama* ist; b) oder [als Tatpuruṣa] «Gegenstand / Objekt des Höchsten»: Weil es Objekt der höchsten vorstellungsfreien Erkenntnis (*nirvikalpajñāna*) ist, ist es Objekt des Höchsten; c) oder [als Bahuvrīhi, «das, was das Höchste zum Gegenstand / Objekt / Ziel hat»] «das was dem höchsten Gegenstand / Objekt des höchsten / entspricht».

³⁶⁷ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 130.5: *atha vākāśavat sarvatraikarasārthena vaimalyāvīkārārthena ca pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ paramārtha ucyate* / Siehe TrBh_t ibid., 131:

Zum Beispiel, der Himmelsraum ist überall von einem Geschmack, einer Form (*rnam pa*). Gleichweise ist auch die vollkommene Beschaffenheit von einem Geschmack, von einer Art (*rnam pa*) als ein Unbeflecktsein (*dri ma med nyid*) und ein Unveränderlichsein (*mi 'gyur ba nyid*).³⁶⁸ Deswegen wird sie "absoluter Gegenstand" (*don dam pa*) genannt, weil sie sowohl Gegenstand als auch absolut ist.³⁶⁹ Deswegen, um [auf ihre] Reinheit hinzuweisen, wurde [sie] als "absoluter Gegenstand" gelehrt.³⁷⁰ Um nachdem die ausführliche Bedeutung erklärt wurde die zusammengefasste Bedeutung darzustellen sagte Sthiramati:

§19. „Weil die vollkommene Beschaffenheit das absolute Sein aller Gegebenheiten ist, welche die Natur der abhängigen [Beschaffenheit] haben, und zwar als (*iti krtvā*) deren wahre Natur (*dharmatā*), deswegen ist eben die vollkommene Beschaffenheit die absolute Wesenlosigkeit (*paramārthaniḥsvabhāvatā*), weil die vollkommene [Beschaffenheit] das Wesen der Nicht-Existenz (*abhāvasvabhāva*) ist.“³⁷¹

Welche derart die vollkommene Beschaffenheit ist, diese ist das absolute Sein aller Gegebenheiten, welche die Natur der abhängigen [Beschaffenheit] haben. Deswegen wird die vollkommene Beschaffenheit die absolute Wesenlosigkeit (*don dam pa ngo bo nyid med pa*) genannt. Mit der Aussage, dass [die vollkommene Beschaffenheit] deren wahre Natur (*chos nyid*) ist, wird der logische Schluss der Verbindung zwischen der vollkommenen und der abhängigen [Beschaffenheit] dargestellt. Derart ist die [vollkommene Beschaffenheit] die wahre Natur (*chos nyid*) der abhängigen [Gegebenheiten].

yang na nam mkha' ltar thams cad du ro gcig pa dang / dri ma med pa dang mi 'gyur ba'i chos yongs su grub pa ste / don dam pa zhes bya'o // TrBh_s liest *artha-*, TrBh_t liest *chos*, **dharm-*.

³⁶⁸ Hier wird wieder der *avikāra*-Aspekt der vollkommenen Beschaffenheit erwähnt; *avipāryāsa*-Aspekt (*phyin ci ma log pa*), wird nicht erwähnt. Siehe MAV III.11cd: *nirvikārāviparyāsa-pariṇipattito dvayam //* und MAVBh in Nagao 1964, 41.22. Für eine englische Übersetzung siehe D'Amato 2012, 149. Siehe auch Seite 57, FN 301.

³⁶⁹ Hier wird *don dam pa*, *paramārtha* als ein Karmadhāraya-Kompositum erklärt, als "höchster Gegenstand". Die Vollkommene ist sowohl *artha* als auch *parama*.

³⁷⁰ *de bas na dag pa dang bstan pa'i phyir don dam pa zhes bstan pa yin no /* Hier ist der Text der TrT_t meiner Meinung nach nicht korrekt, ich habe diesen Satz provisorisch übersetzt: Siehe die kritische Edition S. 45, FN 243.

³⁷¹ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 130.7: *sa yasmāt pariṇipannaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇāṃ paratantrātmakāṇāṃ paramārthaḥ / taddharmateti kṛtvā tasmāt pariṇipanna eva svabhāvaḥ paramārthaniḥsvabhāvatā pariṇipannasyābhāvasvabhāvatvāt /* Siehe TrBh_t ibid., 131: *'di ltar yongs su grub pa'i ngo bo nyid de ni gzhan gyi dbang gyi bdag nyid chos thams cad kyi don dam pa ste / de'i chos nyid yin pas de'i phyir yongs su grub pa'i ngo bo nyid ni don dam pa ngo bo nyid med pa ste / yongs su grub pa ni dngos po med pa'i ngo bo nyid kyi phyir ro //*

Deswegen ist diese deren absolutes Sein. Wenn man fragt: „Wenn diese [Vollkommene] deren absolutes Sein ist, weswegen ist sie ohne Existenz (*dnegos po med pa*)?“ Deswegen sagte [Sthiramati]:

„Weil **die vollkommene [Beschaffenheit]** das Wesen der Nicht-Existenz (*abhāvasvabhāva*) ist.“³⁷²

Auf diese Weise ist die Vollkommene das Wesen der Nicht-Existenz (*dnegos po med pa'i ngo bo*). Deswegen wird sie Wesenlosigkeit genannt. Oder (*yang na*) bezüglich des Begriffs "Nicht-Existenz" (*dnegos po med pa*) [im Kompositum], dieser bezieht sich auf die Leerheit welche frei von anderem ist (*gzhan dang bral ba'i stong pa nyid*, **pararahitaśūnyatā*), welche auf das Wesen der Existenz (*dnegos po'i ngo bo*) zu beziehen ist.³⁷³ In dem Wunsch den restlichen [Teil] des Verses (*kārikā*) zu erläutern und um [den Inhalt der Tr 25ab] damit zu verbinden sagte [Sthiramati]:

§20. „Ist aber die vollkommene [Beschaffenheit] nur mit dem Namen 'absolutes Sein' zu bezeichnen?“³⁷⁴

³⁷² Siehe TrBh₅ Buescher 2007, 130.10: ... *pariniṣpannasyābhāvasvabhāvatvāt* / Siehe TrBh₁ *ibid.*, 131: *yongs su grub pa ni dnegos po med pa'i ngo bo nyid kyi phyir ro* //

³⁷³ Die Yogācāra Sichtweise der Leerheit der vollkommenen Beschaffenheit, welche das Absolute ist und zwar als die Nichtexistenz der Dualität, welche selbst eine existierende positive Eigenschaft oder Natur ist, wird z.B. im MAV und MAVBh erklärt. Die Leerheit wird als die Existenz, die Natur oder das Sein der Nicht-Existenz der Dualität definiert. Brunnhölzl 2011, 158f. In MAV I.20 wird *abhāvasvabhāvaśūnyatā* als die Existenz der Nicht-Existenz einer Person (*pudgala*) und der Gegebenheiten (*dharma*) erklärt. Siehe Mathes 2000, 216f., vgl. Mathes 1998, 462f. Für den Sanskrit-Text siehe Nagao 1964, 26.9: *pudgalasyātha dharmāṇaṃ abhāvaśūnyatātra hi / tadabhāvasya sadbhāvas tasmīn sā śūnyatāparā* // Für eine englische Übersetzung siehe D'Amato 2012, 129: „Emptiness is indeed the non-existence of person and phenomena; and another form of emptiness is the actual existence of that non-existence.“ Im MAVBh wird erklärt, dass diese zwei Arten von Leerheit gelehrt wurden, um die Zuschreibungen der Person und der Gegebenheiten und auch das Leugnen deren Leerheit zu beseitigen. Dennoch hat das spezifische Merkmal der Existenz der Leerheit das Merkmal des Leerseins von Existenz, Nicht-Existenz, beiden und keinen. Obwohl Vinītadevas Kommentar keine Andeutung stellt ob er hier eigentlich beabsichtigte eine typische *gzhan stong* Sichtweise zu vermitteln, sind dennoch die Worte und die Bedeutung der Aussage: „... die Leerheit, welche frei von anderen ist (*gzhan dang bral ba'i stong pa nyid*, **pararahitaśūnyatā*), welche auf das Wesen der Existenz (*dnegos po'i ngo bo*) zu beziehen ist“, dem Begriff "Leerheit von Anderem" sehr nahe und daher auch der Bedeutung der absoluten Realität, welche als vollkommene Natur, Leerheit, Soheit, *dharmadhātu* oder *tathāgatagarba* ausgedrückt werden kann. Diese absolute Realität ist leer von allem, was sie nicht ist. Diese sind die hinzukommenden Befleckungen, welche fälschlicherweise wahrgenommen werden, als ob sie die Natur von real existierenden Dingen hätten. Siehe Brunnhölzl 2011, 159f.

³⁷⁴ Siehe TrBh₅ Buescher 2007, 130.11: *kim punaḥ paramārthābhīdhānaenaiva pariniṣpanno 'bhīdhātavyaḥ* / Siehe TrBh₁ *ibid.*, 131: *ci don dam pa 'ba' zhig gis yongs su grub pa brjod dam* / In der TrT₁ steht richtig: *ci don dam pa zhes bya 'ba' zhig gyis ... / zhes bya ba* entspricht *abhīdhāna*. Siehe kritische Edition §20, S. 46.8.

Weil die Bedeutung der Frage leicht zu verstehen ist, wird sie nicht [weiter] erklärt. Die Vertreter [unseres] Lehrsystems [Vasubandhu und Sthiramati] sagten nicht, [dass sie nur mit dem Namen "absolutes Sein" zu bezeichnen ist]. [Sondern sie sagten die Vollkommene] ist auch "die Soheit" zu nennen.³⁷⁵ Der Begriff "die Soheit" bezieht sich auf die vollkommene [Beschaffenheit], diese ist [nämlich] nicht nur ausschließlich [mit dem Begriff] "absolutes Sein" (*don dam pa*) [zu bezeichnen]. Um die Bedeutung des Begriffs "auch" (*kyang*) darzustellen, sagte [Sthiramati]:

„Das Wort 'auch' bedeutet, dass die [vollkommene Beschaffenheit] nicht ausschließlich nur mit dem Wort "Soheit" zu benennen ist, sondern so viele Synonyme (*paryāya*) es für den *dharmadhātu* gibt, mit diesen allen ist sie zu benennen.“³⁷⁶

[Die Vollkommene] ist nicht ausschließlich [mit] diesem Ausdruck ["Soheit"] zu bezeichnen, sondern welche Synonyme es für den *dharmadhātu* (*chos kyi dbyings*) gibt, mit diesen allen ist sie zu bezeichnen. Nämlich sollte sie als Leerheit (*stong pa nyid*), wahre Grenze der Realität (*yang dag pa'i mtha*)³⁷⁷, Abwesenheit der Merkmale (*mtshan ma med pa*)³⁷⁸, Nicht-Dualität (*mi gnyis pa nyid*)³⁷⁹, vorstellungsfreie Sphäre (*rnam par mi rtog pa'i dbyings*)³⁸⁰, das Unbezeichnbare (*brjod du med pa nyid*)³⁸¹, das nicht-Vergehende und das nicht-Entstandene (*mi 'gag pa dang mi skye ba*), das Unbedingte (*'dus ma byas pa*)³⁸², das von Leid Jenseitige (*mya ngan las 'das pa*) usw. bezeichnet werden. [Aber] bezüglich der Frage: „Wenn es so ist, warum wird dann [die vollkommene Beschaffenheit] die Soheit genannt?“ sagten [Vasubandhu und Sthiramati]:

³⁷⁵ Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 130.12: *neti āha / kiṃ tarhi tahāpi saḥ* / Siehe TrBh_t ibid., 131: *smras pa / ma yin te / de bzhin nyid kyang de'o* // Das Zitat wird frei wiedergegeben. Im TrBh_t und in der TrT_t wird *kiṃ tarhi* nicht übersetzt.

³⁷⁶ Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 130. 14: *apiśabdān na kevalaṃ tathatā śabdenaivābhīdhātavyaḥ / kiṃ tarhi yāvanto dharmadhātuparyāyāḥ sarvais tair apy abhīdhātavya iti* // Siehe TrBh_t ibid., 131: *kyang gi sgra ni de bzhin nyid kyi sgrar brjod pa 'ba' zhig ma yin gyi chos kyi dbyings kyi rnam grangs su gtogs pa ji snyed pa de thams cad du brjod par bya ba'o* //

³⁷⁷ *yang dag pa'i mtha'* entspricht *bhūtakotiḥ* in Mvyut, 1708, siehe Sasaki 1926. Siehe auch Monier-Williams 2004, 761, Böhtlingk 1991 (4), 275 und Negi 2005(13), 5646.

³⁷⁸ *nirnimitta, animitta* Negi 2005(11) 4964.

³⁷⁹ *ādvayatā*, Negi 2005(10) 4304.

³⁸⁰ *avikalpadhātu*, Negi 2005(7) 3138.

³⁸¹ *anabhilāpyatā*, Negi 2005(4) 1466.

³⁸² *asamskrīta*, Negi 2005(6) 2596.

„Weil sie immer so [gleich] ist (*tathatābhāva, de bzhin du yod pa*) [Tr 25c] ist sie die Soheit (*tathatā, de bzhin nyid*).“³⁸³

Um dieses zu erläutern sagte [Sthiramati]:

„Auf dieser Weise nämlich (*tathā hi, di ltar*) ist [die Vollkommene] im Zustand (*avasthā*) der gewöhnlichen Lebewesen, des Schülers und des nicht mehr Lernenden (*aśaikṣa*), immer eben die gleiche (*tathā*) [Vollkommene], nicht eine andere (*anyathā*). Daher wird sie 'Soheit' (*tathatā*) genannt.“³⁸⁴

Weil (*gang gi phyir*) sie im Zustand (*dus dag na*) der gewöhnlichen Lebewesen usw. für immer [als] die Gleiche vorhanden ist, daher wird sie die Soheit genannt. Es ist wie folgt: Im Zustand der gewöhnlichen Lebewesen, des Schülers oder des nicht mehr Lernenden sind der Geist (*sems*) und die Geistesfaktoren (*sems las byung ba*) für immer frei von dem zu ergreifenden [Subjekt] und dem ergriffenen [Objekt]. [Das bedeutet], diese Natur (*rang bzhin*) ist frei von dem zu ergreifenden [Subjekt] und dem ergriffenen [Objekt], weil sie von diesen [beiden] niemals verworfen wird (*nam yang yong mi 'dor bas*). Sie wird "Soheit" genannt, weil [diese Natur] in diesen vorhanden ist wie sie ist (*de bzhin du yod*), und niemals zu einer Anderen wird. Es wird gelehrt: Zum Beispiel, wie Wasser usw. auch wenn es trüb wird usw. [in] seiner eigenen Natur (*rang gi ngo bo*) [unverändert] besteht. Um zum Zwecke der Verbindung mit dem folgenden Teil zu fragen, sagte [Sthiramati]:

³⁸³ Hier weicht die TrT vom TrBh₁ ab. TrT liest *dus thams cad na de bzhin du yod pas de bzhin nyid do zhes bya ba la sogs pa smras so // la sogs pa* ist überflüssig, da das Zitat gleich fortgesetzt wird. Siehe TrBh₃ Buescher 2007, 130.16: *sarvakālaṃ tathābhāvāt tathatā* / Siehe TrBh₁ Buescher ibid., 131: *dus rnam kun na de bzhin yod (pas) // de bzhin nyid de 'di ltar ...* / Entsprechend dem TrBh₃ wäre das Ende des Zitats als **... de bzhin nyid yin no /* zu lesen. Siehe ibid., 131. FN 12.

³⁸⁴ Hier wird die Soheit (*tathatā*) als die Gleiche (*tathā*) erklärt. Siehe TrBh₃ Buescher 2007, 130.17: *tathā hi pṛthagjanaśaikṣāśaikṣāvasthāsu sarvakālaṃ tathāiva bhavati / nānyatheti tathathety ucyate* / Siehe TrBh₁ ibid., 131: *... 'di ltar so so'i skye bo dang / slob pa dang / mi slob pa'i dus dag na dus thams cad du de bzhin te / gzhan du ma yin pas de bzhin nyid ces bya'o //*

§21. „**Ist aber gleich der Soheit**, die vollkommene [Beschaffenheit] selbst das bloße Erkennen (*vijñaptimātratā*)? Oder [gibt es noch] ein anderes bloßes Erkennen?“³⁸⁵

Wenn man fragt: „Wird auf diese Weise, so wie die vollkommene Beschaffenheit 'Soheit' genannt wird auch das bloße Erkennen (*rnam par rig pa tsam*) 'Soheit' (*de bzhin nyid*) genannt ? Oder ist sowohl das bloße Erkennen selbst als auch die vollkommene Beschaffenheit [etwas] anderes?“ Der Vertreter [unseres] Lehrsystems [Vasubandhu] sagte:

„**Sie [die Vollkommene] selbst ist das bloße Erkennen.**“³⁸⁶ [Tr 25d]

[Es besteht] kein Unterschied [zwischen dem] was die vollkommene Beschaffenheit und was das bloße Erkennen genannt wird. Bezüglich der Frage: „Warum?“ sagte [Sthiramati]:

§22. „**Weil sie die Erkenntnis (*avabodha*) des vollständig reinen spezifischen Merkmals ist.**“³⁸⁷

Auf diese Weise, weil die vollkommene Beschaffenheit gänzlich erkannt wird (*khong du chud pa*), wird [auch] das vollständig reine Merkmal gänzlich erkannt. Deswegen ist sie eben das bloße Erkennen. [Als nächstes] wird der logische Grund (*gtan tshigs*) für das gänzliche Erkennen des reinen Merkmals genannt.

„**So heißt es: Wenn der Geist nur dem Namen nach besteht, dann schwindet (*prahīyate*) die Wahrnehmung (*upalambha*) im Erkennen (*vijñapti*), weil er 'nur dieses' (*tanmātra*), [die Essenz] wahrnimmt und im Namen verweilt. Auf Grund der Verbindung mit der Kultivierung [der Meditation] (*bhāvanānvayāt*), berührt [der Geist des Yogins] dann nicht das Element**

³⁸⁵ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 130.19: *kiṃ punas tathatāvat pariniṣpanna eva vijñaptimātratā / utānyā vijñaptimātratā* / Siehe TrBh_t ibid., 131: *ci de bzhin nyid bzhin du rnam par rig pa tsam yang yongs su grub pa nyid dam / 'on te rnam par rig pa tsam gzhan zhig snyam pa la /*

³⁸⁶ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 130.21: *saiva vijñaptimātratā* // Siehe TrBh_t ibid., 131: *de nyid rnam par rig pa tsam* //

³⁸⁷ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 132.1: *suviśuddhalakṣaṇāvabhodhād ...* / Siehe TrBh_t ibid., 133: *shin tu rnam par dag pa'i mtshan nyid khong du chud pa'i phyir ro* // Entsprechend dem TrBh_t wäre die Übersetzung folgend: „Weil sie das vollständig reine Merkmal gänzlich erkennt (*khong du chud pa*).“

(*dhātu*) der Wahrnehmung [und] erlangt die Befreiung ohne alle Befleckungen, [die Kraft] der Omnipräsenz (*vibhutva*).³⁸⁸

Wenn der Yogin die Wärme der [meditativen Konzentration]³⁸⁹ entwickelt und im Zustand (*dus dag na*) des Höhepunktes³⁹⁰ das ergriffene Objekt ganz beseitigt hat, dann verweilt der Geist zur Zeit der Akzeptanz³⁹¹ [nur] im Namen. Auf diese Weise, wenn [der Geist] frei von der Erscheinung des Objekts (*gzung ba'i rnam pa*) ist, nimmt [er] bloß den Namen war. Dieses wird wie folgt erklärt: Wenn das Objekt ganz beseitigt wurde, dann verweilt der Geist im bloßen Erkennen (*rnam par rig pa tsam*). Eben bloß dieses Erkennen tritt als Erscheinungen der Form usw. auf, weil das Objekt (*don*) [des Bewusstseins] wie Form usw. als nicht existent erkannt wird. Hier bedeutet das Wort "Name" (*ming*) das bloße Erkennen, weil die formlosen, [nicht materiellen] Skandhas [als] "Name" gelehrt wurden.³⁹² Derart, zur Zeit des höchsten Dharma (*chos kyi mchog*)³⁹³, weil der Geist im Namen verweilt, wird der Anhaltspunkt (*dmigs pa*) im Erkennen derart aufgegeben, weil wenn das Objekt nicht erfasst (*dmigs*) wurde, wird das Subjekt [auch] nicht erfasst. [Hier] bezieht sich der Begriff "Erkennen" auf den zu ergreifenden Aspekt (*'dzin pa'i rnam pa*) [d.h. das Subjekt]. Wenn das Subjekt und das Objekt derart beseitigt wurden und jenseits davon der Weg des Sehens (*mthong ba'i lam*) entsteht, dann berührt [der Geist des Yogins] durch die Kraft der Kultivierung [der Meditation] (*bsgoms pa*) die Sphäre ohne Anhaltspunkt

³⁸⁸ Siehe TrBh_s Buescher 2007, 132.1: ... *yathoktam / nāmnī tiṣṭhati tac cittam tadā tanmātra darśanāt / nāmnī sthānāc ca vijñāptāv upalambhaḥ prahīyate // nopalambham tadā dhātum spr̥ṣate bhāvanānvayāt / sarvāvaraṇavimokṣam vibhutvaṃ labhate tadā //* Siehe TrBh_i *ibid.*, 133: *ji skad du / de tshe de tsam mthong ba'i phyir // ming la sems de gnas pa yin // ming la gnas pas rnam rig la // dmigs par rab tu spong bar 'gyur // bsgoms pa'i rgyu yis de yi tshe // dmigs pa med pa'i dbyings la reg // sgrib pa kun las rnam grol zhin // de tshe dbang 'byor thob par 'gyur //* Ich habe keine andere Textquelle dieser Verse identifizieren können, außer dem TrBh und der TrṬ. Zu *vibhutva*, *dbang 'byor*, siehe auch Negi 2005 (9), 3792.

³⁸⁹ Die Wärme (*dro ba*) bezieht sich auf das erste Stadium des Pfades der Verbindung (*prayogamārga*, *sbyor lam*), Die fünf Pfade sind: der Pfad der Ansammlung (*sambhāramārga*, *tshog lam*), der Pfad der Verbindung (*prayogamārga*, *sbyor lam*) der Pfad des Sehens (*darśanamārga*, *mthog lam*) der Pfad des Kultivierens (*bhāvanāmārga*, *sgom lam*) der Pfad des nicht mehr Lernens (*aśaikṣamārga*, *mi slob lam*). Die Pfade werden in der TrṬ zu Versen 26-30 der Tr weiter erklärt. Siehe Kawamura 1975, 352ff.

³⁹⁰ Der höchste Punkt (*rtse mo*) bezieht sich auf das zweite Stadium des Weges der Verbindung (*mūdhaprayoga*, *rtse mo'i sbyor ba*). Siehe Rigzin 1997, 214.

³⁹¹ Die Akzeptanz (*bzod pa*) bezieht sich auf das dritte Stadium des Pfades der Verbindung.

³⁹² Diese sind: *skandha* der Empfindung (*vedanāskandha*, *tshor ba'i phung po*), *skandha* der Wahrnehmung (*saṃjñāskandha*, *'du shes kyi phung po*), *skandha* der Geistesformationen (*saṃskāraskandha*, *'dus byed kyi phung po*) und *skandha* des Bewusstseins (*vijñānaskandha*, *rnam shes'i phung po*).

³⁹³ Die höchste Gegebenheit (*chos mchog*) bezieht sich auf das vierte Stadium des Pfades der Verbindung.

(*dmigs pa med pa'i dbyings*). [Letztendlich] bedeutet dies, den *dharmadhātu* zu realisieren. Der Begriff "die Sphäre ohne Anhaltspunkt" bedeutet der *dharmadhātu*. "Berühren" (*reg*)³⁹⁴ bedeutet "realisieren" (*rtogs*) bis "direkt wahrnehmen" (*mngon sum*). "Auf Grund (*rgyu*) der Kultivierung [der Meditation]" bedeutet "durch die Kraft der Kultivierung [der Meditation]". Wenn [der Yogin] den *dharmadhātu* gänzlich realisiert hat, dann erlangt er die völlige Befreiung von allen Verdunkelungen (*sgrib pa*), weil [er] immer herausragender wird. In den Qualitäten (*yon tan*) [der Vollendung] wie die meditative Versenkung (*ting nge 'dzin*), erlangt er die [die Kraft] der Omnipräsenz. Die Aussage, "Dann berührt [er] die Sphäre ohne Anhaltspunkt" bedeutet hier "die Quelle" (*khungs*). [Bezüglich der Frage]: „Was wird mit der Aussage: 'Eben diese ist das bloße Erkennen' gelehrt?“ [Sthiramati] sagte:

§23. „Mit der Aussage '**Eben diese** ist das bloße Erkennen' wird die direkte Erkenntnis (*abhisamaya*) gelehrt.“³⁹⁵

Mit der Aussage "Eben diese ist das bloße Erkennen" wird der Zeitpunkt (*dus*) der direkten Erkenntnis (*mngon sum rtogs pa*) dargelegt. Oder [anderes ausgedrückt], weil die vollkommene Beschaffenheit auch der Pfad (*lam*) ist, wird sie eben als der Zustand des bloßen Erkennens (*rnam par rig pa tsam nyid*) gelehrt, und daher wird die überweltliche Weisheit als der Begriff "der Zustand des bloßen Erkennens" dargelegt. Dadurch wird auf dieser Weise das völlig reine Merkmal gänzlich erkannt (*khong du chud pa*), [d.h.] das völlig reine Merkmal wird als "das Realisieren des *dharmadhātu*" definiert. Um eben diese Bedeutung aufzuzeigen, gibt es zwei Verse (*tsigs su bcad pa*).³⁹⁶ Die Bedeutung dieser Verse ist wie das vorher Erklärte.³⁹⁷ In dieser Erklärung ist die Bedeutung [des Begriffs] "die direkte Realisation" klar dargelegt.

³⁹⁴ Das Berühren (*reg*) wird in dem DhDhV folgend erklärt: „Berühren ist Erlangen, Erfahren der Soheit in unmittelbarer Weise auf dem Pfad des Sehens, dadurch, daß man die richtige Schau erlangt.“ *reg pa ni yang dag pa'i lta ba thob pa'i phyir mthong ba'i lam gyis mngon sum gyi tshul du de bzhin nyid thob cing nyams su myong ba'o* / Siehe Mathes 1996, 79 und 132.

³⁹⁵ Siehe TrBh, Buescher 2007, 132. 6: *saiva vijñaptimātratety anena vacanenābhisamaya uktaḥ* / Siehe Ibid., 133: *de nyid rnam par rig pa tsam // zhes bya ba'i tshig 'dis ni mngon par rtogs par bstan no //*

³⁹⁶ Siehe oben zitierte Verse S. 80-81, §22 FN 388: *nāmnī tiṣṭhātī tac cittaṃ tadā tanmātra darśanāt / nāmnī sthānāc ca vijñāptāv upalambhaḥ prahīyate // nopalambhaṃ tadā dhātum spr̥ṣate bhāvanānvayāt / sarvāvaraṇavimokṣaṃ vibhutvaṃ labhate tadā //*

³⁹⁷ Damit ist der Kommentar in der TrṬ zu den oben genannte Versen gemeint. Siehe S. 81.

4.3 Übersetzung der Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa'i mchen

'grel zu Versen der Tr 20-25

[Sum cu mchen 'grel 55,2] Die Darstellung der drei Beschaffenheiten bezieht sich auf das bloße Erkennen (*rnam pa rig pa tsam*).³⁹⁸ **Durch welche Vorstellung auch immer**, das heißt was in Übereinstimmung mit äußeren und inneren Dingen auftritt, **welche Dinge** (*dngos po*) **auch immer**, das heißt das Selbst und die Gegebenheiten, **vorgestellt werden, eben diese sind die vorgestellte Beschaffenheit. Diese existiert nicht.** Auch im Sūtra³⁹⁹ heißt es: „Oh Subhūti! Die Gegebenheiten existieren derart nicht, wie sie von spirituell unreifen, gewöhnlichen Lebewesen vorgestellt werden.“ [Tr 20]

Die abhängige Beschaffenheit ist die Vorstellung, das heißt der Geist, die geistigen Faktoren und die gesamte Welt.⁴⁰⁰ Diese sind das Abhängige, welches **aus Bedingungen entstanden** ist, das heißt durch andere Ursachen und Bedingungen. Die unveränderliche **vollkommene [Beschaffenheit]**⁴⁰¹ **ist die beständige Abwesenheit** (*rtag tu med par gyur pa*) **der Vorhergehenden**⁴⁰² [**vorgestellten Beschaffenheit**], nämlich wie das Verhältnis von dem zu erfassenden [Subjekt] und dem erfassten [Objekt] **in jener** abhängigen [Beschaffenheit] vorgestellt wird. [Tr 21]

Daher, da sie ihr wahres Wesen (*chos nyid*) ist, **ist eben jene** von der vorgestellten [Beschaffenheit] freie, vollkommene [Beschaffenheit] **nicht verschieden von der abhängigen [Beschaffenheit]**. [Die Vollkommene] **ist** [aber] **auch nicht gleich** [mit der Abhängigen]⁴⁰³, weil es den Unterschied [zwischen] **wahrem Wesen**⁴⁰⁴ (*chos nyid*) und **Eigenschaftsträger** (*chos can*) gibt.⁴⁰⁵ Außerdem zum Beispiel ist die **Unbeständigkeit** (*mi rtag pa*), die

³⁹⁸ Siehe S. 50, FN 275.

³⁹⁹ Siehe S. 53, FN 288.

⁴⁰⁰ Die dreier Welt (*tridhātu, khams gsum*), siehe S. 55, FN. 292.

⁴⁰¹ Vgl. TrBh_s Buescher 2007, 124.8: *avikārapariniṣpattyā sa pariniṣpannaḥ* / Siehe TrBh_t *ibid.*, 125: *mi 'gyur bas yongs su grub pa* / Siehe S. 57, FN 301.

⁴⁰² *snga ma so* sollte zu *snga ma po* (der Vorhergehende) konjiziert werden. Vgl. S. 58, FN 303.

⁴⁰³ Wörtlich wäre dieser Satz wie folgt zu übersetzen. [Die Vollkommene] **ist** [aber] **auch nicht nicht** [von der Abhängigen] **verschieden**. *gzhan ma yin pa 'ang min ... /*

⁴⁰⁴ *...chos dang chos can ... / chos* sollte zu *chos nyid* konjiziert werden. Siehe Buescher TrBh_s 2007, 124.15: *sā ca dharmatā dharmān nānyā nānanyā yujyate* / Siehe *ibid.*, 125: *chos nyid chos las gzhan dang gzhan ma yin par mi rung ngo //*

⁴⁰⁵ Das Vollkommene (*yongs grub pa*) ist nämlich ein läuterungsdienliches Objekt (*viśuddhyā lambana*). „Wenn sie aber nicht verschieden [von der Abhängigen] wäre, so wäre die

Leidhaftigkeit und die Selbstlosigkeit usw. **zu erklären, entsprechend** der Verschiedenheit beziehungsweise Nicht-Verschiedenheit von den Tatabsichten usw.⁴⁰⁶ Wenn die Unbeständigkeit usw. von den Tatabsichten (*'dus byed*) unterschiedlich wäre, [56] träfe die Unbeständigkeit der Tatabsichten nicht zu. Wenn es keinen Unterschied gäbe, dann käme es zur Nicht-Existenz der Tatabsichten, nachdem sie vernichtet sind (*zhig nas med pa nyid*).⁴⁰⁷ So wie im Falle der Unbeständigkeit.

Wenn die abhängige [Beschaffenheit] ohne das Verhältnis von dem zu erfassenden [Subjekt] und erfassten [Objekt] wäre, wie wird [sie] dann erfasst? Wenn [diese abhängige Beschaffenheit] nicht erfasst wird, wie erkennt man sie derart als existent? Bis eben **diese** vollkommene Beschaffenheit durch die überweltliche vorstellungsfreie Weisheit **nicht wahrgenommen** (*ma mthog ba*), nicht realisiert (*ma rtogs pa*) [und] nicht direkt offenbart wurde (*ma mngon du byas pa'i bar du*), **derart** wird jene Seinsweise der Abhängigen durch jene auf die Erlangung [der vorstellungsfreien überweltlichen Weisheit] folgende, reine weltliche Weisheit [auch] **nicht wahrgenommen**.⁴⁰⁸ Weil die Vollkommene

Vollkommene kein reines Erkenntnis-Objekt (*viśuddhālambana*), so wie die Abhängige, hätte sie Verblendung (*saṃkleśa*) zur Natur.“ Vgl. Buescher TrBh_s 2007, 124.19: *athānanya evam api pariniṣpanno na viśuddhālambanaḥ syāt paratantravat saṃkleśātmakatvāt* / Siehe TrBh_s, Buescher 2007, 125: *ji ste gzhan ma yin na / de lta na yang yongs su grub pa rnam par dag pa'i dmigs par mi 'gyur te / gzhan gyi dbang bzhin du kun nas nyon mongs pa'i bdag nyid du kyi phyir ro //*

⁴⁰⁶ Ich übersetze diesen Satz in Anlehnung an Tr, TrBh und TrT, da ich vermute, dass der tib. Text des Sum cu mchen 'grel an dieser Stelle falsch ist. Siehe Sum cu mchen 'grel 55,6: *de yang dper na mi rtag pa sogs kyi sdug bsnyal ba dang bdag med pa nyid mi rtag pa sogs gzhan dang gzhan min min pa bzhin du brdzod de* / Wäre folgend zu übersetzen: „Außerdem zum Beispiel ist die Leidhaftigkeit und die Selbstlosigkeit der **Unbeständigkeit** (*mi rtag pa*) **usw. zu erklären entsprechend** der Verschiedenheit beziehungsweise Nicht-Verschiedenheit von der Unbeständigkeit [selbst] usw.“ Siehe aber TrBh_s, Buescher 2007, 126.2: *yathā hy anityatā duḥkhatānāmatā ca saṃskārādibhyo nānyā nānanyā* / Siehe TrBh_s ibid., 127: *dper na mi rtag pa nyid dang sdug bsngal ba nyid dang / bdag med pa nyid 'du byed la sogs pa las gzhan pa yang ma yin la gzhan ma yin pa yang ma yin no //* „Zum Beispiel, die Unbeständigkeit, die Leidhaftigkeit, die Selbstlosigkeit usw. sind von den Tatabsichten (*saṃskāra*) weder verschieden noch nicht verschieden.“ In diesem Beispiel wird die Unbeständigkeit (*anityatā*) mit den Tatabsichten (*saṃskāra*) verglichen als deren Natur. Dieses Beispiel folgt auch im Mi phams Sum cu mchen 'grel.

⁴⁰⁷ *pradhvaṃsābhāva*, Siehe S. 62, FN 319 und FN 320.

⁴⁰⁸ *mngon du byas par du* lese ich als *ma mngon du byas pa'i bar du*. Vgl. TrBh_s, Buescher 2007, 126.11: *nirvikalpalokottarajñānadr̥ṣṭe pariniṣpanne svabhāve adr̥ṣṭe apratividdhe asākṣākr̥te tatpr̥ṣṭhalabdhasuddhalaukikajñānagamyatvāt paratanthro 'anyena jñānena na gr̥hyate* / Siehe TrBh_s ibid., 127: *jig rten las 'das pa'i ye shes rnam par mi rtog pas mthong bar bya ba yongs su grub pa'i ngo bo nyid ma thong ba ni ma rtogs pa dang / mngon sum du ma byas pa'o // de'i rjes la thob pa dag pa jig rten pa'i ye shes kyi spyod yul yin pas shes pa gzhan gyis gzhan gyi dbang mi 'dzin to* / „Wenn durch die überweltliche vorstellungsfreie Weisheit die zu wahrnehmende vollkommene Beschaffenheit nicht wahrgenommen (*adr̥ṣṭe*), nicht realisiert (*apratividdhe*) und nicht direkt offenbart wurde (*asākṣākr̥te*), wird die abhängige [Beschaffenheit], weil sie die im Bereich (*gamyā*) der reinen weltlichen auf jene folgende Erlangung (*labdha*) Weisheit ist, durch keine andere Erkenntnis erfasst.“ Siehe auch die Analyse des Kompositums

durch die vorstellungsfreie Weisheit wie der Raum wahrgenommen wird, ist [sie] das gleichmäßige Verweilen (*mnyam bzhag, samāhitā*), wie der Raum. Mit der auf die Erlangung folgenden Weisheit werden alle Gegebenheiten wie eine Illusion, ein Traum, eine Fata Morgana usw. wahrgenommen. [Tr 22]

Denkend an die dreifache Wesenlosigkeit der drei entsprechenden (*de lta bu*) Beschaffenheiten, wurde die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten und die Abwesenheit ihres Entstehens und Vergehens gelehrt. Welche sind diese? [Tr 23]

Die Erste, die vorgestellte Beschaffenheit, wird **die Wesenlosigkeit des** eigenen spezifischen **Merkmals** (*mtshan nyid*) genannt, weil ihr Merkmal bloß ein vorgestellter konzeptueller [Vorgang] der Gedanken ist. Daher also, weil sie nicht das Wesen hat, welches [ihr] zugeschrieben ist, so wie ein annehmbares wahrgenommenes Objekt (*zung rung*) das spezifische Merkmal der Form usw. ist, ist sie wesenlos wie eine Himmelsblume. **Aber die Andere**, die Abhängige [welche verschieden] von der vorgestellten [Beschaffenheit] ist, **in Bezug auf diese, weil** sie aus anderen Bedingungen und **nicht** aus **eigener Kraft entsteht**, wird sie **Wesenlosigkeit des Entstehens** genannt. [57] **Das ist eine andere** Kategorie [der Wesenlosigkeit] als bei der früheren [vorgestellten Beschaffenheit]. [Tr 24]

Aber das absolute Sein (*don kyi dam pa*) der zu realisierenden **Gegebenheiten**, ist die unveränderliche **vollkommene [Beschaffenheit]** wie ein Raum mit einem Geschmack und ohne geistige Befleckungen. Deswegen ist sie das absolute Sein. **Derart** weil sie **die Soheit ist, ist sie auch** das absolute Sein. Sie ist absolut wesenlos oder das Wesen der Nicht-Existenz (*dnegos po'i med pa'i ngo bo*). Sie ist für gewöhnliche Menschen, erhabene Lehrer und nicht mehr Lernende, auch **immer** [und] **überall** die **[gleiche] Soheit**, weil sie nicht zu etwas Anderem wird. **Eben sie** existiert als **bloßes Erkennen**, welches das, was völlig rein ist, gänzlich erkennt (*khong du chud pa*).⁴⁰⁹ [Tr 25] [Sum cu mchen 'grel 57,3]

tatprṣṭhalabdhasuddhalaukikajñāna, Tib. *rjes la thob pa dag pa jig rten pa'i ye she* in der Trṭ, welcher Mi pham hier nicht folgt. Siehe die Übersetzung der Trṭ, §11. S. 65-6.

⁴⁰⁹ Das völlig reine spezifische Merkmal (*suviśuddhalakṣaṇā, shin tu rnam par dag pa'i mtshan nyid*), diebezüglich siehe §22. S. 80 in der Übersetzung der Trṭ.

5. Schlußbetrachtungen

Vinītadevas *Triṃśikāṭīkā* ist ein Subkommentar zu Vasubandhus *Triṃśikā* und Sthiramatis *Triṃśikābhāṣya*, welche beide als grundlegende Werke der Yogācāra Schule zu betrachten sind. Diese Diplomarbeit enthält die erste deutsche Übersetzung der Darstellung der *trīsvabhāva*-Theorie in der *Triṃśikāṭīkā*. Die Übersetzung wurde unter Einbeziehung des Sanskrit-Textes des *Triṃśikābhāṣya* erstellt. In diesem Abschnitt wird die Lehre der drei Beschaffenheiten erklärt und die Bedeutung ihrer jeweiligen Wesenlosigkeit verdeutlicht. Im Abschluss-Vers zu diesem Abschnitt wird die vollkommene Beschaffenheit mit der Soheit gleichgesetzt und ihr Identisch sein mit dem bloßen Erkennen (*viññaptimātratā*) dargestellt. Darauf folgt eine kurze Erklärung der Art und Weise, wie das bloße Erkennen zu realisieren ist, welches im weiteren Textteil als die fünf Pfade erklärt wird. Vinītadeva hält sich in seinem Kommentar eng an die Interpretation Sthiramatis, indem er dessen Auslegungen meistens wörtlich wiedergibt.

Eine Ausnahme dazu stellt seine Erklärung der reinen weltlichen Weisheit (*śuddhalaukikajñāna*) und ihres Zusammenhangs mit der überweltlichen vorstellungsfreien Weisheit (*nirvikalpalokottarajñāna*), anhand des Kompositums *taṭpṛṣṭhalabdhasūddhalaukikajñāna* in seinem Kommentar zu Tr 22d, dar.⁴¹⁰ Durch die Analyse des Kompositums wird der kausale Zusammenhang dieser beiden verdeutlicht. Eine weitere Besonderheit findet sich in seinem Kommentar zu Tr 25a, in welchem die vollkommene Beschaffenheit als das Wesen der Nicht-Existenz (*ngos po med pa'i ngo bo*) erklärt wird, welches Raum lässt für eine positive Auffassung der Leerheit, wie sie auch in der tibetischen *gzhan stong* Sichtweise propagiert wird.⁴¹¹

Weiteres enthält diese Diplomarbeit auch eine deutsche Übersetzung von 'Ju Mi pham rgya mtshos Kommentar zu den selben Versen der *Triṃśikā*. Mi pham folgt darin der klassischen Yogācāra Interpretation der Lehre der drei Beschaffenheiten in Anlehnung an Sthiramatis *Triṃśikābhāṣya*. Aus der vorliegenden Arbeit geht hervor, dass er sich in seinem Werk nicht zusätzlich auf das Subkommentar Vinītadevas stützt. Sein Kommentar lässt sich durch die Einbeziehung der indischen Kommentare Sthiramatis und Vinītadevas wesentlich

⁴¹⁰ Zu der Auslegung des Kompositums siehe die Übersetzung der TrT, §11. S. 65f.

⁴¹¹ Zu dieser Textstelle siehe die Übersetzung der TrT, S. 77, FN 373.

leichter im Detail erschließen. Mi pham hält sich in seiner Auslegung der Lehre der drei Beschaffenheiten eindeutig an das erste, "pivotal" Modell und folgt bei der Interpretation dieses zentralen Yogācāra-Konzepts deutlich nicht seiner vom *rdzogs chen* geprägten Exegese des Mahāyāna.

Es könnte von Interesse sein die *Triṃśikāṭikā* weiter zu erforschen, besonders die Textstellen, aus denen klar eine Weiterentwicklung der Sichtweise Vinītadevas zu Sthiramatis und Vasubandhus Interpretation hervorgeht.

6. Bibliographie

6.1 Indische und tibetische Werke

- Laṅkavatārasūtra* Für die Sanskrit-Ausgabe siehe Nanjio 1923.
Für eine englische Übersetzung siehe Suzuki 1956.
- Madhyāntavibhāga* und *Madhyāntavibhāgabhāṣya*
Für die Sanskrit-Ausgabe siehe Nagao 1964.
Für eine englische Übersetzung siehe D'Amato 2012.
- Madhyāntavibhāgaṭīkā* Für die Sanskrit-Ausgabe siehe Yamaguchi 1932. Für eine englische Übersetzung siehe Friedmann 1984.
- Samdhinirmocanasūtra* Für die tibetische Ausgabe und eine französische Übersetzung siehe Lamotte 1935.
Für die tibetische Ausgabe und eine englische Übersetzung siehe Powers 1995.
- Triṃśikā* und *Triṃśikābhāṣya* Für die Sanskrit-Ausgabe siehe Lévi 1925 und eine französische Übersetzung siehe Lévi 1932. Für eine kritische Edition des Sanskrit-Textes gemeinsam mit der tibetischen Übersetzung siehe Buescher 2007. Für eine deutsche Übersetzung siehe Jakobi 1932.
- Triṃśikāṭīkā* Für Sanskrit-Fragmente siehe Jaini 1985.
Tibetische Übersetzung *Sum cu pa'i 'grel bshad* in sDe dge bsTan 'gyur 4070.

Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa'i mchen 'grel

Mi pham rgya mtsho gsung 'bum. Khreng tu'u:
gangs can rig gzhung dpe rnying myur skyobs
lhan tshogs, 2007(12): fol. 34-60. (TBRC
Work Number W2DB16631)

6.2 Weitere Quellen

- Anacker 1984 Anacker, Stefan. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bayer 2010 Bayer, Achim. *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.
- Bernhard 1965 Bernhard F. (Hrsg.). *Udānavarga. Sanskrit Texte aus Turfanfunden* 10, Bd. 1. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 54. Göttingen: Akademie der Wissenschaften in Göttingen.
- Böhtlingk 1991 Böhtlingk, Otto. *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Kyōto: Rinsen Book CO.
- Boquist 1993 Boquist, Ake. *Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-Nature-Theory in Yogācāra Buddhism*. Lund: Department of History and Religions, University of Lund.
- Broido 1984 Broido, Michael M. Abhiprāya and Implication in Tibetan Linguistics. In *Journal of Indian Philosophy* 12. S. 1-33.
- Bronkhorst 2009 Bronkhorst, Johannes. *Buddhist Teaching in India*. Studies in Indian and Tibetan Buddhism. Boston: Wisdom Publications.

- Brunnhölzl 2011
 Brunnhölzl, Karl. *Prajñāpāramitā, Indian "gzhan stong pas", and the Beginning of Tibetan gzhan stong*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 74. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.
- Buescher 2007
 Buescher, Hartmut (Hrsg.). *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya. Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Nr. 57. Österreichische Akademie der Wissenschaften Philologisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, 768. Band. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Buescher 2008
 Buescher, Hartmut. *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda*. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Nr. 62. Österreichische Akademie der Wissenschaften Philologisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, 776. Band. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Chatterjee 1980
 Chatterjee, Ashok K. (tr.). *Vasubandhu's Vijñaptimātratā-siddhi with Sthiramati's Commentary*. Bhadaini, Varanasi: Kishor Vidya Niketan.
- Chattopaddhyaya 1990
 Chattopaddhyaya, Alaka und Chimpa Lama (trs.). *Tarānatha's History of Buddhism in India*. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass. (1. ed. Simla, 1970).
- Cook 1999
 Cook, Francis (tr.). *Three Texts on Conciousness Only*. Berkeley: Numata Center.

- D'Amato 2005 D'Amato, Mario. Three Natures, three stages: An interpretation of the Yogācāra *Trisvabhāva*-Theory. In *Journal of Indian Philosophy* 33, S. 185-207.
- D'Amato 2012 D'Amato, Mario. *Maitreya's Distinguishing the Middle from Extremes (Madhyāntavibhāga): Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-bhāṣya): A Study and Annotated Translation*. New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University.
- Duckworth 2008 Duckworth, Douglas S. *Mipam on Buddha-Nature: the Ground of the Nyingma Tradition*. Albany: State University of New York Press.
- Dudjom 1991 Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje. Dorje, Gyurme; Kapstein, Matthew (trs. and eds.). *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: its Fundamentals and History*. Boston: Wisdom Publications.
- Edgerton 1953 Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol 1: Grammar, vol 2: Dictionary. New Haven: Yale University Press.
- Frauwallner 1951 Frauwallner, Erich. *On the Date of Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Serie Orientale Roma 3. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

- Frauwallner 1961 Frauwallner, Erich. Landmarks in the History of Indian Logic. In *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 5. S. 125-148.
- Frauwallner 1969 Frauwallner, Erich. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag. (1. ed. 1956).
- Friedmann 1984 Friedmann, David L. (tr.). *Sthiramati, Madhyantāvibhāgaṭīkā*, Talent, Oregon: Canon Publications.
- Funayama 2001 Funayama, Toru. On the Date of Vinītadeva. In Torella, Raffaele (ed.). *Le Parole e i Marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 Compleanno*. Serie Orientale Roma 42, vol. 2. Roma: Istituto Italiano per l' Africa e l'Oriente, S. 309-25.
- Goodman 1981 Goodman, Steven D. Mi-pham rgya-mtsho: An Account of His Life, the Printings of His Works, and Structure of His Treatise Entitled "mKas-pa'i tshul la 'jug-pa'i sgo." In Davidson (ed.) 1981. *Wind Horse: Proceedings of the North American Tibetological Society*. Vol.1. Asian Humanities Press.
- Hall 1986 Hall, Bruce C. The Meaning of *Vijñapti* in Vasubandhu's Concept of Mind. In *Journal of International Association of Buddhist Studies* 9/1. S. 7-23.
- Hopkins 2006 Hopkins, Jeffrey (tr. and ed.). *Fundamental Mind. The Nyingma view of the Great Completeness by 'Ju Mi pham, with Practical Commentary by Khetsun Sangpo*. Ithaca, New York: Snow Lion Publication.

- Jaini 1958 Jaini, Padmanabh S. On the Theory of Two Vasubandhu. In *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies* 21/1, S. 48-53.
- Jaini 1986 Jaini, Padmanabh S. The Sanskrit Fragments of Vinītadevas Triṃśikā-ṭīkā. In *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies* 48, S. 470-92.
- Jäschke 1998 Jäschke, Heinrich. *A Tibetan-Englisch Dictionary*. Delhi: Montilal Banarsidass. (1. ed. London, 1881).
- Johnston 1950 Johnston Edward H. (ed.). *The Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: The Bihar Research Society.
- de Jong 1995 de Jong, Jan W. Review: Åke Boquist, *Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism*. Lund: Department of History of Religions, University of Lund, 1993. In *Indo-Iranian Journal* 38, 290-2.
- Kajiyama 1965 Kajiyama, Yuichi (tr.). Controversy between the Sākāra- and Nirākāra-vādins of the Yogācāra School - some materials. In *Journal of Indian and Buddhist Studies [Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū]* 14/1, S. 429-418.

- Kajiyama 1998 Kajiyama, Yuichi. *An Introduction to Buddhist Philosophy: An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 42. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.
- Kalupahana 1987 Kalupahana, David J. *The Principles of Buddhist Psychology*. New York: State University of New York.
- Kawamura 1975 Kawamura, Leslie S. *Vinītadeva's Contribution to the Mentalistic Trend*. PhD diss., University of Saskatchewan.
- Keenan 2003 Keenan John P. (tr.). *The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asaṅga*. Translated from the Chinese of Paramārtha (Taishō Volume 31, Number 1593). BDK Englisch Tripitaka 46-III. Revised second edition. (1 ed. 1992). Berkeley: Numata Center for Translation and Research.
- Kochumuttom 1982 Kochumuttom, Thomas A. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kritzer 1999 Kritzer, Robert. *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 44. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

- Lamotte 1935 Lamotte, Étienne (tr.). *Samdhinirmocana Sūtra: L'explication des Mystères*. Paris: Université de Louvain.
- Lamotte 1958 Lamotte, Étienne. *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Śaka*. Louvain: Bibliothèque du Muséon.
- Lamotte 1973 Lamotte, Étienne. *La somme du grand véhicule (Mahāyānasamgraha)*. Tome 1: Version tibétaine et chinoise (Hiuan-tsang); Tome 2: Traduction et commentaire. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 8. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Université de Louvain.
- Lamotte 1988 Lamotte, Étienne. The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism. In Lopez, D.S. (Hrsg.). *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu: University of Hawai Press. S. 11-27.
- Lee 2001 Lee, J. Ch. (ed.). *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu*. Tokyo: The Sankibo Press.
- Lévi 1907/1911 Lévi, Sylvain (ed. and tr.). *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra: Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule, Selon le système Yogācāra*. Tome I: Texte, Tome II: Traduction-Introduction-Index. Paris: Librairie Honoré Champion.
- Lévi 1925 Lévi, Sylvain (ed.). *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu*. Paris: Bibliothèque de L'École des Hautes Études.

- Lévi 1932 Lévi, Sylvain (tr.). *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*. Paris: Bibliothèque de L'École des Hautes Études.
- Lusthaus 2002 Lusthaus, Dan. *A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and Ch'eng Wei-shih lun*. New York: RoutledgeCurzon.
- Mathes 1996 Mathes, Klaus-Dieter. *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*. Swisstal Odendorf: Indica et Tibetica.
- Mathes 1998 Mathes, Klaus-Dieter. Vordergründige und höchste Wahrheit im gZhan stong-Madhyamaka. In H. Preissler & H. Stein (Hrsg.): *Annäherung an das Fremde*, XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig, ZDMG-SUPPL. 11, S. 457-468.
- Mathes 2000 Mathes, Klaus-Dieter. Tāranātha's Presentation of trisvabhāva in the gZhan stong snying po. In *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23/2, S. 195- 223.
- Mathes 2005 Mathes, Klaus-Dieter. Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal's Commentary on the Dharmatā Chapter of the Dharmadharmatāvibhāgakārikās. In *Studies in Indian Philosophy and Buddhism*, University of Tokyo 12, S. 3-39.

- Mathes 2007 Mathes, Klaus-Dieter. The Ontological Status of the Dependent (*paratantra*) in the *Samdhinirmocanasūtra* and *Vyākhyāyukti*. In *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*, (Konrad Klaus and Jens-Uwe Hartmann eds.). Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 66. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, S. 323-99.
- Mathes 2008a Mathes, Klaus-Dieter. *A Direct Path to the Buddha Within. Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagoṭravibhāga*. Studies in Indian and Tibetan Buddhism. Boston: Wisdom Publication.
- Mathes 2008b Mathes, Klaus-Dieter. *Die Rolle des Laṅkāvatārasūtra im Wettstreit der verschiedenen Mahāyāna-Modelle der Realität*. XXX. Deutscher Orientalistentag Freiburg, 24-28. September 2007. Herausgegeben im Auftrag der DGM von Rainer Brunner u.a. Online Publication, August 2008, URL: <http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/mathes.pdf>
- Mejor 1989/90 Mejor, Marek. The Problem of Two Vasubandhus Reconsidered. In *Indologica Taurinensia* 15-16. S. 275-283.
- Mimaki 1989 Mimaki, Katsumi; Taschikawa, Musaschi and Yuyama Akira (eds.). *Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript: The Trisvabhāvanirdeśa, the Viṃśatikā with its Vṛtti, and the Triṃśikā with Sthiramati's Commentary*. Tokyo: The Center for East Asian Cultural Studies.

- Monier-Williams 2004 Monier-Williams M. *Sanskrit-Englisch Dictionary*. (A new edition revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al.) New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers. (1 ed. Oxford, 1989).
- Nagao 1964 Nagao, Gadjin M. (ed.). *Madhyāntavibhāgabhāṣya*. Tokyo: Suzuki Research Foundation.
- Nagao 1991 Nagao, Gadjin M. *Mādhyamika und Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*. Leslie S. Kawamura (ed., tr.). SUNY Series in Buddhist Studies. Albany: State University of New York Press.
- Nagao 1994 Nagao, Gadjin M. *An Index to Asaṅga's Mahāyānasamgraha*. Part 1: Tibetan-Sanskrit-Chinese. Part 2: Sanskrit-Tibetan-Chinese. *Studia Philologica Buddhica*, Monograph Series 9. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Nanjio 1923 Nanjio, Bunyiu (ed.). *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Kyōto: Otani University Press.
- Naudou 1968 Naudou, Jean. *Les Bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Negi 2005 Negi, J.S. *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. (Vol. 1-16, 1993-2005) Saranath, Varanasi: Dictionary Unit Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Nozawa 1953 Nozawa Josho; Yagamaguchi, Susumu. *Seshin Yuishiki no Genten Kaimei*. Kyoto: Hozokan. S. 133-408.

- Obermiller 1986 Obermiller, E. (Übers.). *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*. 2. ed. (1. ed. Heidelberg, 1932). Delhi: Sri Satguru Publications.
- Péri 1911 Péri, Noel. A propos de la date de Vasubandhu. *Bulletin de l'École Française d'Extreme Orient* 11/3-4, S. 339-390.
- Pettit 1999 Pettit, John W. *Mi Pham's Beacon of Certainty*. Studies in Indian and Tibetan Buddhism. Boston: Wisdom Publication.
- Potter 1983 Potter, Karl H. *Encyclopedia of Indian Philosophies: Bibliography*. Delhi: Motilal Banarsidass. (1. ed. 1970).
- Powers 1991 Powers, John. *The Yogācāra School of Buddhism: a Bibliography*. Metuchen, N.J.: Scarecrow Press.
- Powers 1995 Powers, John. (ed. and tr.). *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Sūtra*. Berkeley: Dharma Publishing.
- Pruden 1991 Pruden, Leo M. (tr.) *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu: Volume 1*, Translated into French by Louis de La Vallée Poussin, English Version by Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Puntsho 2005 Puntsho, Karma. *Mipham's Dialectics and Debates on Emptiness*. London: RoutledgeCurson.

- Rahula 1971 Rahula, Walpola (tr.). *Le Compendium de la Super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) D'Asaṅga*. Paris: École Française d'Extreme Orient.
- Rahula 2001 Rahula, Walpola (tr.). *Abhidharmasamuccaya: The Compendium of the Higher Teachings (Philosophy) by Asaṅga*. Originally translated into French and annotated by Walpola Rahula in 1971. English translation by Sara Boin-Webb. Fremont, California: Asian Humanities Press.
- Rigzin 1986 Rigzin Tsepak. *Tibetan-Englisch Dictionary of Buddhist Terminology*. (Revised and Enlarged Edition). Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- Roerich 1949 Roerich, Georg N. *The Blue Annals*. Part 1. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal.
- Rospatt 1995 Rospatt, Alexander von. *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Rospatt 1998 Rospatt, Alexander von. Momentariness, Buddhist Doctrine of. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 6 (Luther to Nifo). S. 469-473. London: Routledge.
- Rospatt 2000 Rospatt, Alexander von. Der Abhidharma. In *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Band 4. Die Geistesgeschichte des Buddhismus (1), S. 150-166. Hamburg: Universität Hamburg.

- Ruegg 1985 Ruegg Seyfort D. Purport, Implicature, and Presupposition: Sanskrit *abhiprāya* and Tibetan *dgongs pa / dgongs gzhi* as Hermeneutical Concepts. In *Journal of Indian Philosophy* 13. S. 309-325.
- Sasaki 1926 Sasaki Ryōzaburō. (ed.). *Mahāvvyutpatti*. 2 vol. (Reprint 1962). Kyōto: Shingonshū Kyōto Daigaku.
- Schmithausen 1967 Schmithausen, Lambert. Sautrāntika-Voraussetzungen in *Viṃśatikā* und *Triṃśikā*. In *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 11. S.109-136.
- Schmithausen 1969 Schmithausen, Lambert. Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra Schule. In *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplementa* 1: Vorträge des XVII Orientalistentages in Würzburg. Wolfgang Voigt (Hrsg.). S. 811-823. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Schmithausen 1973 Schmithausen, Lambert. Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus. In *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57. S.161-186.
- Schmithausen 1978 Schmithausen, Lambert. Zur Struktur der erlösenden Erfahrungen im indischen Buddhismus. In Oberhammer Oberhammer (Hrsg.). *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums*. Wien: Publications of the De Nobili Research Library.

- Schmithausen 1987 Schmithausen, Lambert. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Part 1: Text, part 2: Notes, Bibliography and Indices. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Schmithausen 2001 Schmithausen, Lambert. *Vijñaptimātra(tā)*. In Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11:U-V, Basel: Schwabe & Co AG. S.1057-1061.
- Schmithausen 2005 Schmithausen, Lambert. *On the Problem of the External World in the Ch'e eng wei shin lun*. *Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series* 13. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Schmithausen 2007 Schmithausen, Lambert. Aspects of Spiritual Practice in Early Yogācāra. In *Journal of International College for Postgraduate Studies* 11. S. 213-244.
- Schuh 1973 Schuh, Dieter. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke sowie Tonbandaufnahmen Tibetischer Erzählungen* 5. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Schwieger 2009 Schwieger, Peter. *Handbuch zur Grammatik der klassischen tibetischen Schriftsprache*. Zweite, korrigierte und erweiterte Auflage. Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.

- Takeda 1938 Takeda, Yoshio (ed.). *Sum cu pa'i 'grel bshad (Triṃśikāṭīkā des Vinītadeva)*, Chibetto Bum Yui-shiki sanjūju Shaku-sho. Kyōto: Chibetto Bum Butten Fukyū-Kai-Hen.
- Tauscher 1995 Tauscher Helmut. *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsong kha pas Madhyamaka-Werken*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 36. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.
- Thurman 1978 Thurman, Robert A. F. Buddhist Hermeneutics. In *Journal of American Academy of Religion*, 46/1. S. 19-39.
- Thurman 2004 Thurman R., Jamspal L., Clark R., Wilson J., Zwilling L., Sweet M. (trs.). *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*, by Maitreyanātha/Āryāsaṅga, together with its Commentary (*Bhāṣya*) by Vasubandhu. New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University.
- Tola 2004 Tola, Fernando and Dragonetti, Carmen. *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Deli: Motilal Banarsidass.
- Tubb 2007 Tubb, Gary A. and Bosse, Emery R. *Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students*. New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University.

Yamaguchi 1934

Yamaguchi, Susumu (ed.). *Sthiramati: Madhyāntavibhāgaṭīkā, Exposition Systématique du Yogācāravijñaptivāda*. Nakaku: Librairie Hajinkaku.

Anhang

I. Abstract

Vinītadevas (ca. 645-715) Subkommentar zu Sthiramatis (6. Jh) *Triṃśikābhāṣya* ist eine für die Erforschung der voll entwickelten Yogācāra-Lehre wichtige Quelle. Auch 'Ju Mi phams (1846-1912) Kommentar zu Vasubandhus *Triṃśikā* (tib. *Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa'i mchan 'grel*) stützt sich wesentlich auf Sthiramatis Ausführungen.

Die geplante Diplomarbeit konzentriert sich auf die Darstellung der Lehre von den drei Beschaffenheiten in den oben genannten Kommentaren, im speziellen auf die Verse 20-25 der *Triṃśikā*, in welchen die drei Beschaffenheiten (*parikalpita*-, *paratantra*- und *pariniṣpannasvabhāva*) dargestellt werden. Dazu wird eine kritische Edition der tibetischen Übersetzung des Kommentars von Vinītadeva zu den Versen 20-25 auf Basis der Derge, Narthang und Peking Ausgaben des bsTan 'gyur erstellt; der so konstituierte Text wird zusammen mit 'Ju Mi phams Kommentar zu eben diesen Versen übersetzt.

III. Lebenslauf

Name: Jan Dolensky
Staatsbürgerschaft: Tschechische Republik
Geburtsdatum: 17. 02. 1977
Geburtsort: Nachod, Tschechische Republik

Studium

Seit 01/2013 Karuna Aufbau-Training für Kontemplative Psychologie am Upaya Institut Deutschland
10/2010-10/2012 Karuna Training für Kontemplative Psychologie am Upaya Institut Deutschland
07/2007-2008-2009 Ka-ter Translators Training, Shang Shung Institute, Italy
Seit 10/2003 Universität Wien, Diplomstudium der Tibetologie und Buddhismuskunde

Arbeitserfahrung

04/2012 Digitalisieren von Texten aus der Derge-Ausgabe des bsTan 'gyur an der tibetischen Bibliothek des Orientalischen Institutes der Akademie der Wissenschaften in Prag im Auftrag des Instituts für Südasi-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien
07-10/2011 Digitalisieren und Archivieren von Mikrofilmen tibetischer Texte am Institut für Südasi-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien
Seit 03/2011 Tutorium zur Lehrveranstaltung „Einführung in das klassische Tibetisch“ am Institut für Südasi-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien