



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Die Einleitungstropfen der Mūlamadhyamakakārikā:
Übersetzung und Studie des Kommentars von Pa tshab
Nyi ma grags im Vergleich zu frühen indischen
Kommentaren“

verfasst von

Dörte Kamarid, B.A.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 696

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Tibetologie

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Helmut Tauscher

Danksagung

Dankbar bin ich für die vielen Anregungen, den wertvollen Hilfestellungen und Korrekturen von Herrn Prof. Helmut Tauscher der Universität Wien, der eine inspirierende Quelle während der Arbeit war und diese betreute. Besonders auch für seinen Einsatz in der Besprechung von Textstellen im Detail.

Im Besonderen danke ich Prof. Anne MacDonald von der *Akademie der Wissenschaften* für ihre inspirierenden Gespräche und Anregungen. Ihre Erfahrungen aus unterschiedlichen Übersetzungen zur Thematik waren wegweisend.

Aufrichtig danke ich མཁན་པོ་ཚོས་གྲགས་བརྒྱན་འཕེལ། mKhan po Chos grags bstan 'phel der immer ein offenes Ohr für meine Fragen hatte und wertvolle Hilfestellungen beim Bearbeiten von schwierigen Textstellen gab.

Ein besonderer Dank geht an མཁན་པོ་འགྱུར་མེད་ལྡོ་རྗེ་སྐ་མ། mKhan po 'gyur med rdo rja bla ma, der meinen Fragen mit bemerkenswerten Einsatz zur Antwort stand.

In der Vorbereitung zur Thematik danke ich མཁན་པོ་མཁར་པོ། mKhan po Kharpo, mit dem ich in Sarnath grundlegende Texte zur Madhyamaka Philosophie an der Central University for Tibetan Studies (C.U.T.S) studierte, sowie དགེ་བཤེས་ངག་དབང་བསམ་གཏན། dGeshe Ngag dbang dSam gten Vice Chancellor der C.U.T.S. in Sarnath, der meine Studien vor Ort ermöglichte.

Ms. Saroja Bhates in Pune möchte ich danken für Ihre Inspiration mit wegweisenden Anregungen zum Sanskritstudium, sowie für Ihre kostbare Zeit buddhistische Sanskritliteratur zu diskutieren.

Danken möchte ich insbesondere meinen Eltern, meiner Schwester, sowie allen Freunden, die mich in jeder erdenklichen Weise bei diesem Studium unterstützt und getragen haben.

Inhaltsverzeichnis

1	Der mittlere Weg.....	1
1.1	Nāgārjuna.....	1
1.2	Forschungsfrage.....	6
1.3	Madhyamaka Philosophie.....	8
1.4	Indische Kommentare und ihre Autoren.....	12
1.5	Geschichte des Madhyamaka in Tibet.....	14
1.6	Der Gelehrte Pa tshab Nyi ma grags.....	19
2	Einleitungstropfen der MMK.....	24
2.1	Herkunft des Textes.....	24
2.2	Entstehen in Abhängigkeit (རྟེན་འབྲེལ།)	27
2.3	Kommentar zu den Einleitungstropfen.....	32
2.3.1	Struktur und Inhalt des Kommentars.....	33
2.3.2	Stilistische Besonderheiten.....	36
2.3.3	Pa tshab Nyi ma grags philosophische Ausführungen im Vergleich zu den indischen Kommentaren.....	44
2.3.4	Anmerkungen	77
2.4	Übersetzung des Kommentars.....	81
2.5	Diplomatische Textedition.....	95
2.6	Textinhaltsverzeichnis	115
3	Schlussbetrachtung.....	118
4	Abkürzungen.....	120
5	Literaturverzeichnis.....	121
6	Abstract.....	134
7	Lebenslauf.....	135

1 Der mittlere Weg

Einleitungsvers, Nāgārjuna

अनिरोधमनुत्पादमनुच्चेदमशाश्वतं। अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमं यः प्रतीत्यसमुत्पादं

प्रपञ्चोपशमं शिवं। देशयामास संबुद्धस्तं वन्दे वदतां वरं ॥

Nāgārjuna und der Mittlere Weg

Inspiziert von der Lehre des Buddha und der Philosophie von der Leerheit in den *Prajñāpāramitā Sūtras* untersuchte der indische Gelehrte Nāgārjuna die Dinge, wie sie in der Welt erscheinen. Er stellte Fragen zu den erscheinenden Dingen, wie: Was bedeutet es, wenn etwas erscheint?, Was ist gemeint mit "Kommen" und "Gehen"?, Was ist eine Handlung?, Wer oder was führt diese Handlung aus?, Sieht das Auge selbst? oder Verbrennt Feuer den Brennstoff? Mit einer Offenheit und Unvoreingenommenheit fragt Nāgārjuna den Leser und involviert diesen auf natürliche Weise in eine kritische Auseinandersetzung. Laut Frauwallner¹ lebte Nāgārjunas im 2. Jahrhundert und verfasste *Mūlamadhyamakakārikā*, die *Wurzelverse des mittleren Weges*, die richtungsweisend für die Madhyamaka Philosophie waren und zur Grundlage des Madhyamakas wurden.²

1.1 Nāgārjuna

Nāgārjuna gilt als erster Denker und begründender Philosoph der Mahāyana Tradition. Bezüglich der Zuordnung seiner Werke und der Begründung des Mahāyāna im Allgemeinen gibt es unterschiedliche Auffassungen³. Zu seinem Wirken und seiner Lebenszeit gibt es unterschiedliche Theorien, in der die Abfolge

1 Frauwallner, E. 1994: 170.

2 Mabja Jangchub Tsöndrū, 2011: xi.

3 Ruegg Seyfort, D. 1981: FN 13, 6.

von Werken in unterschiedliche Phasen der Entstehung zugeschrieben werden. Es wird vermutet, dass es sich bei der Zuordnung um mehr als eine Person gehandelt haben muss (weitere Details siehe Seyfort Ruegg 1981⁴).

In der Geschichte des buddhistischen Denkens wurde erstmals die Entwicklung der Themen wie Selbstlosigkeit und Leerheit aller Phänomene geprägt und weitere Themen wurden von Nāgārjuna ausgearbeitet.⁵

Die Hauptquellen der Madhyamaka Schulen waren hauptsächlich *Prajñāpāramitā*, *Ratnakūṭa* und *Avataṃsaka* Literatur. Bei Ruegg Seyfort (1981) wird eine ausführliche Darstellung zu Nāgārjunas Werken gegeben. Zu den Werken von Nāgārjuna wird in *Madhyamakaśāstrastuti*, welches Candrakīrti zu geordnet wird, erfolgt diese Auflistung: *Madhyamakakārikās*, *Yuktiṣaṣṭikā*, *Śūnyatāsaptati*, *Vigrahavyāvartanī*, *Vidalā* (*Vaidalyasūtra/Vaidalyaparakaraṇa*), *Ratnāvalī*, *Sūtrasamuccaya* und *Samstutis*.⁶

Zu Nāgārjuna wird eine ausführliche Präsentation bei Westerhoff gegeben, die philosophische, philologisch sowie historische Aspekte berücksichtigt und einen Überblick zum aktuellen Stand der Forschung gibt.⁷ Die Bedeutung des Wirkens Nāgārjunas wird anhand von vielen Veröffentlichungen und Studien, die in Asien sowie im Westen verfasst wurden, deutlich.

Die umfangreichen Legenden zu Nāgārjunas Leben, die in der buddhistischen Literatur⁸ (Auszüge daraus werden in der folgenden Darstellung gegeben) überliefert sind, finden jedoch bei den zeitgenössischen Gelehrten kaum Beachtung und werden nicht als historische Quelle betrachtet. Es gibt keine genaue Datierung, wann Nāgārjuna gelebt hat. Es gibt unterschiedliche Angaben zu seiner Lebenszeit: Joseph Walser arbeitete dazu in *Nāgārjuna and the Ratnavali - new ways to date an*

4 Ruegg Seyfort, D. 1981: FN 17, 8 Seyfort 1971 Paris: 448-53

5 Ruegg Seyfort, D. 1981: 7.

6 J.W. De Jong, OE 9 (1962): 49.

7 Westerhoff, J. 2009: 3ff.

8 Walleser, M. 1990

*old philosopher*⁹ sowie Ian Mabbett in *The Problem of the Historical Nagarjuna Revisited*¹⁰. Die neusten Untersuchungen nach Joseph Walser ergeben, dass Nāgārjuna *Ratnāvalī* zwischen 170 bis 200 n. Chr. im heutigen Amarāvātī geschrieben haben soll.¹¹ Es gibt weitere Theorien und Behauptungen, die jedoch keine eindeutige Beweise darstellen.

Nāgārjunas Werke

Folgende sechs Hauptwerke werden Nāgārjuna zugeschrieben:

Madhyamaka Śāstra (Mādhyamika Kārikā),

Yuktiṣaṣṭikā (Sechzig Strophen der Beweisführung),

Śūnyatāsaptati (Siebzig Strophen über die Leerheit),

Vigrahavyāvartanī (Zurückweisung der Vorwürfe),

Vaidalyaprakaraṇa (Widerlegung der Ausführungen [der Nyāya]),

Ratnāvalī (Kostbare Girlande),

Diese sechs Werke werden in der tibetischen Tradition als „Yukti-corpus“ als *Die sechs Texte der Beweisführung* རིགས་པའི་ཚོགས་རྒྱལ། rigs pa'i tshogs drug¹² benannt. Bei diesen sechs Texten ist laut Westerhoff 2009 keine Sicherheit gegeben, dass alle Texte wirklich von Nāgārjuna geschrieben wurden. Außer *Madhyamaka Śāstra (Mādhyamika Kārikā)* MMK, hier ist im Text der Autor genannt, ist sicher, dass dieser Text von Nāgārjuna stammt. Details dazu sind bei Warder¹³ zu finden sowie die Anmerkung bei Westerhoff der auf unterschiedliche Autorschaften eingeht FN 9¹⁴. Weitere Texte sind:

9 Walser, J. 2002: 209-262.

10 Mabbett, I. 1998: 332.

11 Walser, J. 2005: 61ff.

12 Obermiller, E. 1931: 50-51.

13 Warder, A. K. 1973: 79.

14 Westerhoff, J. 2009: 6, FN 9.

Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā (Lehrstrophen über das Entstehen in Abhängigkeit), *Vyavahārasiddhi* (Erleuchtung in der Welt des alltäglichen Lebens), *Bodhicittavivarāṇa* (Erläuterung des Erleuchtungsgeistes), *Catuḥstava* (Vier Hymnen), *Sūtrasamuccaya* (Sūtra-Sammlung), *Bodhisambharaka* (Voraussetzungen für die Erleuchtung) und *Suḥrillekha* (Brief an einen Freund).¹⁵

In der Einleitung zum Autor werden von Pa thsab Nyi ma grags folgende Texte genannt: *Śūnyatāsaptati* 70 Strophen über Leerheit, *Vaidalyaprakaraṇa* und *Mūlamadhayamakārika*.

Eine präzise Darstellung zu Untersuchung von Nāgārjuna im Westen wurde von Andrew Tuck¹⁶ vorgenommen. In Westerhoffs Einleitung ist eine kurze Darstellung gegeben.¹⁷ Weitere Arbeiten sind: Theodore Stcherbatskys 1927, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* und eine klare Ausführung von La Vallée Poussin in *Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, das 1908 in Paris erschien.

Weitere Arbeiten sind T.R.V. Murti *The Central Philosophy of Buddhism*, das 1955 erschien und die Darstellung von C. W. Huntington 1989 zu Nāgārjuna und der Geschichte der Mādhyamika Entwicklung in *Emptiness of Emptiness*.

Legende

Die folgende Darstellung zeigt Auszüge aus den Legenden, die jedoch nicht als historische Quelle verstanden werden. Der zeitlichen Abfolge nach brachte Nāgārjuna 400 Jahre nach dem der Buddha ins *parinirvāṇa* eingegangen war, die Lehren des Mahāyāna, diese kommentierend, eröffnete er den Weg.¹⁸ Seine Ankunft wurde bereits im *Laṅkāvatāra Sūtra*¹⁹ angekündigt. Wie von Frauwallner

¹⁵ Venkata Ramanan, K., 1978: 35.

¹⁶ Tuck, A. 1990.

¹⁷ Westerhoff, J. 2009: 9ff.

¹⁸ འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ་ངག་དབང་བཙུན་གྱུས། 'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus(1648-1721) གྲུབ་ཆེན། grub chen

¹⁹ D107 འཕགས་པ་ལང་ཀར་གཤེགས་པའི་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། mdo sde, ca 56a1-191b7 vol. 49,

angenommen, wurde Nāgārjuna im zweiten Jahrhundert²⁰ als Brahmanensohn in Südindien in Vidarbha in einem Königreich²¹, das im heutigen Maharashtra und Andhra Pradesh liegt, geboren. Die Eltern konnten die Vorhersage eines Astrologen, dass die Lebensspanne Nāgārjunas nicht länger als sieben Jahre sein werde, nicht ertragen und schickten den Jungen nach Nālanda. Der Junge entkam seinem Schicksal, indem er im buddhistischen Kloster in Nālanda Mönch wurde und nach den Anweisungen von Rāhulabhadrā (Śrī Sarāha Bhadrā) praktizierte.²² In dem Nāgārjuna das *Aparimitāyur-dhāraṇi* praktizierte, entkam er dem frühzeitigen Tod, nur sieben Jahre zu leben und nahm das Studium der buddhistischen Lehre auf. Er wurde Gelehrter in Nālanda und verbrachte einen Großteil seines Lebens mit Unterrichten.²³ Verschiedenen Quellen nach besuchten auch Nāgas seine Belehrungen und er erhielt die Wortes des Mahāyāna, der Prajñāpāramitā-sūtras aus dem Reich der Nāgas, in dem er unter Wasser in das Land der Nāgas reiste, die ihm die Weisheits-*pāramitā* anvertrauten.²⁴ Nachdem er einige Zeit im Land der Nāgas verweilte, um ihrer Bitte, Belehrungen zur buddhistischen Lehre zu geben, nachzukommen, kehrte er wieder nach Nālanda zurück. Dort verkündete er die *Nāgasāhasrikā*. Durch seine Verbindung mit den Nāgas erhielt er den Namen Nāgārjuna. Nach dem Tod des Hauptgelehrten Nālandas Śrī Sarāha Bhadrā wurde Nāgārjuna zu seinem Nachfolger ernannt.²⁵ Ausführliche biographische und historische Belege zum Leben Nāgārjunas sind in Tāranāthas (1575–1634) Arbeit zu finden, *History of Buddhism in India* ལྷ་གར་ཚེས་འབྱུང།²⁶ Aus dieser Darstellung geht hervor, was viele Wissenschaftler bezweifeln, dass Nāgārjuna mit Hilfe der

Āryalaṅkāvatāramahāyānasūtra

20 Frauwallner, E. 1994: 170.

21 Mabbett, I. 1998: 332.

22 Walleser, M. 1990: 6.

23 Walleser, M. 1990: 6.

24 ལྷ་བཟང་དགོན་མཚོ། blo bzang dkon mchog COZORT, D. and PRESTON, C. 2003: 203.

25 Walleser, M. 1990: 7.

26 Chattopadhyaya, Debiprasad, 1997.

Alchemie über 500 Jahre alt geworden sein soll.²⁷ Es gibt viele Spekulationen zu den genauen Lebensdaten Nāgārjunas. Für weitere Ausführungen dieser Art sind die Darstellungen des tibetischen Gelehrten འཇམ་མཉམས་ལྷན་པའི་བུ་སོན་རིན་ཆེན་གྲུབ། Bu ston rin chen grub (1290–1364) zu betrachten.²⁸

Durch seine Lehraktivität förderte Nāgārjuna nicht nur die Lehre des Buddhismus, sondern unterstützte Klöster und ließ *stūpas* errichten. In Kooperation mit den herrschenden Königen, wie der König Śātavāhana, wirkten diese ebenfalls positiv in der Verbreitung der Lehre. Es wurden Klöster in Südindien sowie in Śrīparvata errichtet, der Ort an dem sich Nāgārjuna zur Meditation, zurückzog, errichtet.²⁹ Diese Art der Darstellung wird ebenfalls im Einleitungsteil zum Autor gegeben und ist nicht mit einer historischen Quelle gleichzusetzen. Dennoch ist hier ein kleiner Einblick gegeben, um den Charakter des Strophenkommentars darzustellen.

1.2 Forschungsfrage

Die Thematik mit der sich Pa tshab Nyi ma grags' Kommentar auseinandersetzt, ist ein sehr umfangreiches Thema. In den Eingangsstrophen kommentiert er das Entstehen in Abhängigkeit mit den acht Besonderheiten, das hier genauer Betrachtung bedarf. Da der gewählte Schwerpunkt dieser Arbeit, Grundlage der Madhyamaka Philosophie ist, bleibt es dabei nur auf bisher erschienene Literatur zu verweisen. Vielmehr ist es die Auseinandersetzung mit Sprache und Form des Kommentar, um einen Einblick in die Zeit der ersten Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Tibetische (10./11. Jahrhundert) zu gewinnen. Fragen wie: In wie fern war die Einteilung Svātantrika – Prāsaṅgika Pa tshab Nyi ma grags bereits bekannt? Wie erfolgte die Darstellung der indischen Kommentare aus Pa tshab Nyi ma grags Sichtweise? Was ist vergleichend zu den indischen Kommentaren festzustellen? Es

27 Chattopadhyaya, Debiprasad, 1997: 106.

28 Obermiller, E 1986.

29 Venkata Ramanan, K., 1978: 27.

ist nicht Rahmen dieser Arbeit, eine vollständige Darstellung des Themas zu präsentieren, vielmehr einen Einblick in den ausgewählten Auszug zugeben. In der Arbeit werden auf die bereits vorhandenen Arbeiten kurz hingewiesen. Dabei ist eine Vollständigkeit nicht anzustreben. Viele westliche Wissenschaftler haben im wachsenden Interesse am Buddhismus zum Thema *Mūlamadhyamakakārikā* und Entstehen in Abhängigkeit gearbeitet. Zu den indischen Kommentaren sind Übersetzungen in Englisch bzw. Deutsch bereits zugänglich.

Im Gegensatz dazu, gibt es zum bearbeiteten Textmaterial des erst vor Kurzem gefundenen Textes von བ་ཚལ་ཉི་མ་གྲགས། Pa tshab Nyi ma grags kaum Informationen. Pa tshab Nyi ma grags' Kommentar zu den *Mūlamadhyamakakārikās*, der vor einigen Jahren im བཀའ་གདམས་གསུང་འབུམ་རྩོགས་ བརྒྱུགས། bKa' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs zugänglich gemacht wurde, untersuchten Georges Dreyfus und Drongbu Tsering erstmals die Texte des Fundes in ihrem Artikel *Pa tshab and the origin of Prāsaṅgika*³⁰. Zum Autor Pa tshab Nyi ma grags arbeitete Karen Lang in *Pa-tshab Nyi-ma-grags and the Introduction of Prāsaṅgika into Tibet* ausführlich.³¹ Dennoch sind der Inhalt der Texte sowie die Authentizität der Texte kaum erschlossen. Bezüglich der Einteilung des Madhyamaka in Prāsaṅgika und Svātantrika erhoffe ich mir Klarheit zu gewinnen. Aus dem ersten Teil des Textes, dem Pa tshab Nyi ma grags zugeordnet ist, wird die Einleitung bearbeitet und übersetzt.

Der Schwerpunkt dieser Arbeit stellt der Kommentar Pa tshab Nyi ma grags zu den Einleitungsstrophen der *Mūlamadhyamakakārikās* mit dem Entstehen in Abhängigkeit als zentrales Thema dar. In Anschluss erfolgt der Vergleich zu frühen indischen Kommentaren. Hierbei ist anzumerken, dass eine vollständige Darstellung der Kommentarliteratur, welches ein eigenes umfangreiches Thema ist,

30 Georges Dreyfus, Drongbu Tsering 2009: 387-417.

31 Lang, K. 1990: 131-142.

nicht gegeben werden kann. Vielmehr ein Versuch in der Auszugsweise mit Textstellen Belege für die Erklärung des Kommentar Pa thsab Nyi ma grags zu geben, um dem Leser die dargestellte Problematik zu verdeutlichen. Die Arbeit beinhaltet die Übersetzung des Textauszuges sowie eine diplomatische Edition des Textes. Der Text ist als Manuskript in དབྱེ་མེད། dbu med geschrieben. Des weiteren wird darauf hingewiesen, dass diese Arbeit ein Anfang ist zu diesem Thema in ferner Zukunft weiterführende Projekte zu beschreiten, wie z.B. in der Dissertation . Der begrenzte Zeitrahmen des Masterstudium lässt keine sehr tiefgründige Arbeit zu diesem Thema zu und hiermit soll nur auf den Umstand des Entstehens dieser Arbeit hingewiesen werden. Dennoch wird der Ansatz und die Grundlage gegeben zu diesem Thema in ferner Zukunft vertiefende Studien durchzuführen.

1.3 Madhyamaka Philosophie

Mādhyamika sind "Diejenigen, die sich auf den mittleren Weg" begeben haben, die eng mit der Lehre und dem Text der MKK von Nāgārjuna verbunden sind. Im Madhyamaka gab es viele Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Schulen: durch philosophische, formelle und praktische Unterschiede. Deutlich werden die Unterschiede im Versuch des Verstehens und in der Einteilung der Wirklichkeit, auf den Ebenen: relativ (*saṃvṛtti*) und absolut (*paramārtha*).³² Im MMK 24.8 nach der Übersetzung von Helmut Tauscher 1995³³ wird Folgendes gesagt:

Die Lehrverkündigung der Buddhas ist gestützt auf die zwei Wirklichkeiten: die konventionelle Wirklichkeit der Welt (*lokasaṃvṛtisatya*) und die Wirklichkeit im absoluten Sinn (*paramārthataḥ*).[MKK XXIV, 8]

und weiter in der MMK in der Übersetzung nach Helmut Tauscher 1995:

Ohne sich auf das Konventionelle (*vyavahāra=saṃvṛtisatya*) zu stützen , kann das Absolute (*paramārtha=paramārthasatya*) nicht gelehrt werden.

32 Katz, N.1976: 253ff.

33 Tauscher, Helmut 1995:3.

Ohne dass, das Absolute erkannt wurde, kann das Nirvāṇa nicht erlangt werden. [MKK XXIV. 10]

Die Vermittlung der Lehre stützt sich auf die Abhängigkeit der zwei Wirklichkeiten. Verfehlt man hier die Unterscheidung der beiden in richtiger Art und Weise, läuft man Gefahr sich auf den schlechten Weg zu begeben. So ist es erwähnt in Candrakīrtis Vers im *Madhyamakāvātāra*³⁴:

Die konventionelle Wirklichkeit ist das Mittel (*upāya*), und die absolute Wirklichkeit ist das Ziel (*upeya*). Wer die Unterscheidung der beiden nicht versteht, der folgt, aufgrund [seiner] falschen Vorstellung, einem schlechten Weg. [MAv, VI, 80]³⁵

Die zwei Wirklichkeiten *satyadvaya*- konventionelle (*saṃvṛtisatya*) und absolute (*paramārthasatya*) Wirklichkeiten werden bei Helmut Tauscher in *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsong kha pas Madhyamaka-Werken* (1995) genauer untersucht.

Prāsaṅgika

Die Prāsaṅgika wie auch die Svātantrika Schule beziehen sich gleichermaßen auf das Ablehnen von dem Extrem der Nichtexistenz. In *Buddhist Philosophy* werden Erklärungen durch ལྷོ་བཟང་དགོན་མཚོག། blo bzang dkon mchog zum Wurzeltext སྲུབ་མཐའ་ཚེན་མོ། grub mtha' chen mo von འཇམས་དབྱངས་བཞད་པ། jams dbyangs bzhad pa zur Charakterisierung der Schulen gegeben:

Both the Prāsaṅgika school and the Svātantrika school [164] are similar in that, through refuting the extreme of non-existence in which [phenomena] do

34 Tauscher, Helmut 1995: 3.

35 MAv, VI, 80: མ་སྟོད་བདེན་པ་ཐབས་སུ་གྱུར་པ་དང་། དོན་དམ་བདེན་པ་ཐབས་སུ་གྱུར་པ་སྟེ། དེ་གཉིས་རྣམ་དབྱེ་གང་གིས་མི་ཤེས་པ། དེ་ནི་རྣམ་རྟོག་ལོག་པས་ལམ་ངན་རྒྱགས།

not exist even conventionally and the extreme of permanence that is the true establishment of things or substantial existence, they assert, as the Mādhyamika, phenomena that are dependent-arising like magicians' illusions.³⁶

Sie verstehen die Phänomene als aus einem „Abhängigen Entstehen“ heraus Entstandenes gleich einer Illusion.

Nach dem Nāgārjuna die *Mūlamadhyamakakārikā* verfasst hatte, kommentierte Buddhapālita in der Art und Weise des Prasaṅga, wird hier deutlich, dass die Unterscheidung in Pa tshab Nyi ma grags Umgebung bekannt gewesen war. Wie auch Helmut Tauscher³⁷ bemerkte, geht die älteste Verwendung des Ausdrucks Svātantrika-Mādhyamika དབུ་མ་རང་རྒྱུད་པ། dbu ma rañ rgyud pa wahrscheinlich auf Jayānanda (MAvT 281a6 und b6 zu MAv VI,175) zurück. Jayānanda lebte zeitgleich mit Pa tshab Nyi ma grags. In Referenz zu dieser Vermutung sind འཇམ་བྱངས་བཞུད་པ། 'jam dbyangs bzhad pa³⁸ und Mimaki³⁹ heranzuziehen.

Die eindeutigen Erklärungen zum Kommentar der Eingangstropfen von Pa tshab Nyi ma grags zeigt, wie er die Kommentarliteratur erklärt:

Im Allgemeinen (ist zu sagen, dass) es viele Kommentare zur MMK gibt, davon vier in Tibet: Buddhapālita verfasste (seinen Kommentar) als erstes, den er im Sinne des Prasaṅga erklärte, von Akutobhayā ist allgemein bekannt, dass diese von Nāgārjuna selbst verfasst ist, aber andere sagen, dass es nicht so ist.

Nachdem Buddhapālita MMK (kommentierte), verfasste Bhavyakīrti Prajñapradīpa, dadurch, dass er den Prasaṅga des vorigen (Buddhapālita)

36 འཇམ་བྱངས་བཞུད་པ། 'jams dbyangs bzhad pa 164, Übersetzung von Cozort, Du. Preston C.:2003:202.

37 Tauscher 1995: 6, Anmerk.4

38 འཇམ་བྱངས་བཞུད་པ། 'jam dbyangs byhad pa: གུབ་ཆེན། grub chen 817, 1-3

39 Mimaki 1982(1): Anmerkung 45 und 110

widerlegt hatte, erklärte er (MMK) im Sinn des Svātantra.“ [34a7]

In gekürzter Darstellung kritisierte Bhāvaviveka Buddhapālita, der durch Candrakīrti verteidigt wurde. Diese Interaktion zeigt später deutlich die Einteilung in die zwei Schulen: Svātantrika (Bhāvaviveka folgend) und Prāsaṅgika (Buddhapālita und Candrakīrti folgend).

Die Unterscheidung zwischen Prāsaṅgika und Svātantrika entwickelte sich in der späteren Texttradition des Buddhismus. Vom 14. Jahrhundert an gibt keine eindeutigen Beweise, wann es die erste Verwendung der Begriffe རང་རྒྱུད་། und ཐམས་ལྷན་། gegeben haben könnte, um als Textbeleg für Madhyamaka und seine Autoren zu gelten.⁴⁰ Die philosophischen Grundlagen nach Karen Lang wurden bereits bei Buddhapālita (5. Jahrhundert) gelegt.⁴¹ Der gelehrte Meister Buddhapālita wurde im 6. Jahrhundert von Bhāvaviveka kritisiert und dieser später von Candrakīrti (6. / 7. Jahrhundert). Beide Schulen in ihrer Identität stützen sich auf die Lehren Nāgārjunas und seinem Werk *Mūlamadhyamikakārika*. Die Prāsaṅgika haben ihren Namen vom reductio ad absurdum, dem *prasaṅga* ebenfalls erwähnt von Nāgārjuna in den *Mūlamadhyamikakārikas*. Es verdeutlicht die Widerlegung aller Standpunkte oder Sichtweisen (*dṛṣṭi*) ohne einen eigene These zu vertreten. Die Prāsaṅgikas, die meisten der zeitgenössischen Gelehrten des Buddhismus, vertreten die Auffassung vertreten durch *prasaṅga*. Im Gegensatz dazu sehen sich die Svātantrika, begründend im Selbst, unabhängig seiend, mit Argumentation mit dem Vertreten einer These. Somit begründet sich für die Svātantrikas, das die Gültigkeit des *prasaṅga* auf einer bestimmten Ebene eine Bedeutung haben kann, jedoch nicht automatisch in jedem Fall. Diese Behauptung der Svātantrikas begründet sich auf eine bestimmte Ebene der Wirklichkeit, die den Anschein hat, der Lehrrede Nāgārjunas gleichzukommen. Jedoch nimmt Nāgārjuna

40 Lang, K. 1990: 127.

41 Lang, K. 1990: 127.

keine eigene Position ein, sondern passt sich den Voraussetzungen des Gegners und der logischen Schlussfolgerung in ihrer sich selbst widersprechenden Natur an.⁴²

Bhāvavivekas Lehrmeinung machte eine Unterscheidung zwischen der inhärenten Existenz der Dinge im konventionellen oder im absoluten Sinn. Im konventionellen Sinn existieren Phänomene inhärent, wobei sie im absoluten Sinn nicht existieren.⁴³

Candrakīrti widerlegte Bhāvaviveka und etablierte Nāgārjunas System neu, in dem er zeigte dass, die von Bhāvaviveka angeführten Fehler Buddhapālitas nicht zutreffend waren. Er behauptete ein befreites Madhyamaka, dass die vollständige Lehrrede des siegenreichen Buddhas war.⁴⁴

1.4 Indische Kommentare und ihre Autoren

Kommentare zu Nāgārjunas MMK gibt es zahlreiche. Traditionell wurde der Kommentar *Akutobhayā* Nāgārjuna zugeschrieben. Die frühen indischen Kommentare erwähnen jedoch nicht den Kommentar *Akutobhayā*, siehe dazu Seyfort Rueggs⁴⁵ Betrachtungen. Eine deutsche Übersetzung erschien 1911 von M. Walleser *Die mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna*. Bedeutend für die Entwicklung des Madhyamaka sind die Kommentare von den indischen Kommentatoren Buddhapālita, Bhāvaviveka und Candrakīrti.⁴⁶

Buddhapālita (470–550)

Buddhapālita war ein indischer Gelehrter der im 5. Jahrhundert lebte und die Ausführungen Nāgārjunas in Richtung logischer Begründung weiter entwickelte. Er verfasste den Kommentar zur *Mūlamadhyamakakārikā* *Mulamadhyamaka-Vrtti*.
Buddhapālita und unterstütze mit eingehenden Beispielen die Behauptungen

42 Katz, N. 1976: 254.

43 BLO-BZAN-DKON-MCHOG, COZORT, D. and PRESTON, C. 2003:204.

44 ལྷོ་བཟང་དཀོན་མཆོག། blo bzang dkon mchog *The clear cristal Mirror*[169]: COZORT, D. and PRESTON, C. 2003: 204.

45 Seyfort Ruegg, D. 1981:48, FN120.

46 Seyfort Ruegg, D. 1981:48-49.

Nāgārjuna.⁴⁷ Dabei berief er sich wie von Nāgārjuna vorgegeben, keine eigene Behauptung aufzustellen, sondern nur die Argumente der Gegner als unmöglich nachzuweisen, um ungewünschten Schlussfolgerungen (*prasaṅga*) der Gegner zu entgehen.⁴⁸ Später wird diese Art der Ausrichtung als Prāsaṅgika-Madhyamika bezeichnet. Diese Einteilung erfolgte nicht zur Zeit der indischen Kommentatoren.

Bhāvaviveka (490-570)

Ein weiterer wichtiger Gelehrter in der Madhyamaka Philosophy ist Bhāvaviveka, auch als Bhavya , ལེགས་ལྷན་འབྲེད་པ།, ལེགས་ལྷན།legs ldan 'bzed pa, legs ldan (im Text als Bhavyakīrti) bekannt. Er lebte, nach Frauwallner in der Mitte des 6. Jahrhundert und war Zeitgenosse und Gegner von Dharmapāla in Nālandā.⁴⁹ Der verfasste *Prajñāpradīpa* als Kommentar zur MMK. Inspiriert von dem Gelehrten Dignāga der kurz vorher die buddhistische Logik weiter entwickelt hatte, legte Bhāvaviveka aus den Worten Nāgārjunas eine logische Schlussfolgerung zusammen und stellte selbstständige Schlussfolgerungen (*svatantra*) auf, um sich gegen mögliche Einwände des Gegner rechtfertigen zu können. Später erfolgte die Einteilung der Ausrichtung Bhāvaviveka in die Schule des Svatantra Madhyamaka. Bhāvaviveka systematisiert die Erklärungen Nāgārjunas und stellt die in Behauptung, Grund und Beispiel zusammen. Im Verlauf seine Beweisführung lehnt er letztendlich die Beweisführung Buddhapālitas ab und entkräftet diese. Er kritisiert an Buddhapālita, dass eine dreigliedrige Beweisführung nicht gegeben ist und dass eine Auseinandersetzung mit dem Gegner bei Buddhapālita nicht erfolgt.⁵⁰

47 Frauwallner, E. 1994: 221ff

48 Frauwallner, E. 1994: 222.

49 Eckel, M.D. 2008: 10ff.

50 Frauwallner, E. 1994: 225ff.

Candrakīrti (600-650)

Frauwallner bezeichnet Candrakīrti als „die bedeutendste Persönlichkeit“ der Madhyamaka Schule, der in der Mitte des 7. Jahrhundert lebte.⁵¹ Sich auf Buddhapālita stützend, versuchte Candrakīrti die Reinheit der Lehre Nāgārjunas in seinem Kommentar zur MMK, *Prasannapadā* ohne neue Interpretationen und Erweiterungen wiederherzustellen. In seiner Interpretation, Nāgārjunas Grundaussage beistehend, gibt es keine eigenen Erneuerungen. Im Verfassen von vielen Kommentaren vertrat er die Ausrichtung des Madhyamaka, die mit Buddhapālita als Prāsaṅgika in Verbindung steht. Bhāvaviveka wandte sich mit seiner Kritik gegen den Grundsatz Nāgārjunas, dass Mādhyamikas keine eigene Behauptung aufstellen sollten. Statt dessen verfolgte er Buddhapālitas Vorgehen den Gegner ohne eigene Behauptung aufzustellen zu widerlegen. Candrakīrti beruft sich in seinen Ausführungen auf Buddhapālita, dass es kein Grund und keine Beispiele anzuführen sind und das eine Schlussfolgerung ebenso überflüssig sei. Dieses entkräftet wiederum den zweiten Einwand Bhāvavivekas, dass eine eigene Schlussfolgerung notwendig sei, da nach Nāgārjuna keine eigene Behauptung aufgestellt wird.⁵²

1.5 Geschichte des Madhyamaka in Tibet

Als ein wichtiges Ereignis in tibetischer Geschichte ist die Debatte von བསམ་ཡས། bSam yas (792-794) zu nennen, in einer Zeit (8. Jahrhundert) in der buddhistische Gelehrsamkeit im Austausch mit unterschiedlichen Schulen stand. Tibet war zum Ende des 8. Jahrhundert ein Hauptzentrum buddhistischer Philosophie und Ideenwelt. Es gab unterschiedliche Einflüsse von Gelehrten des alten China, Indiens sowie Zentral Asien.⁵³ Nach diesem großartigen Konzil ordnete der auch བློ་སྦྱང་ལྷན་པོ།

51 Frauwallner, E. 1994: 241.

52 Frauwallner, E. 1994: 241ff.

53 Seyfort Ruegg, D. 2000: 1ff.

བཙུག་ལྷན་པོ་མཁོ་ལོ་འཕྲུལ་པ་ (755-797) an, das von nun an das Land Tibet dem Buddhismus, der Madhyamaka Lehre von Nāgārjuna folgen möge. Von dort an hatten die Schulen des tibetischen Buddhismus in Bezug auf die Geschichte des Buddhismus einen großen Einfluss. Die Entwicklung des Buddhismus in Tibet kann nach Seyfort Ruegg in vier Perioden unterschieden werden. Diese Einteilung wurde erstmalig in Seyfort Ruegg 1980 erwähnt⁵⁴ :

1. frühe Verbreitung, Ende 8. Jahrhundert Anfang 9. Jahrhundert ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་ snga dar Verbreitung und Übertragung des indischen Madhyamaka,
2. spätere Verbreitung ལྷན་པོ་ phyi dar, Ende des 10. Jahrhundert / Anfang des 11. Jahrhundert bis zum 14. Jahrhundert
3. klassische systematische Periode, 14. Jahrhundert bis 16. Jahrhundert, Höhepunkt der tibetischen Texttradition,
4. postklassische Periode, ab dem 16. Jahrhundert).

Zu Beginn des 9. Jahrhundert begann die Übertragung der Grundtexte der Madhyamaka Philosophie wie *Mūlamadhyamakārika* von Nāgārjuna, die wie von dem König ལྷ་བཙུག་པོ་ Lha btsan po angeordnet, durch den Übersetzer ཅོག་རོ་ལྷུ་འི་ ལྷུ་ལ་མཚན་ལ། Cog ro Klu'i rgyal mtshan in Zusammenarbeit mit dem indischen Gelehrten Paṇḍit Jñānagarbha ins Tibetische übersetzt wurden. Diese Übersetzung wurde nochmals von den indischen Gelehrten Paṇḍit Kanakavarman und Mahāsumati (Hasumati) und deren Schüler wie Pa tshab Nyi ma grags überarbeitet. Ein Jahrhundert später nach dem Beginn der späteren Übertragung wurden weitere Werke von den indischen Gelehrten Paṇḍit Kanakavarman, Mahāsumati, Muditāśrī, Jayānanda gemeinsam mit den Tibetischen Gelehrten ལྷ་མཛོ་ལྷེ་འབར། Khu mDo sde

⁵⁴ Bzgl. der Einteilung der Perioden siehe Seyfort Ruegg, D. 1980: 277-279. Seyfort Ruegg, D. 2000: 3ff.

'bar, Pa tshab Nyi ma grags, གཞུང་ལོ་མཚོ་གྲགས་པ་ལྷན་སྐྱེས་པ་ལྷན་པུ་ལྷན་གྲགས་པ་ལྷན་གྲགས་། gZhon nu mchog, གཞུང་ལོ་མཚོ་གྲགས་པ་ལྷན་སྐྱེས་པ་ལྷན་པུ་ལྷན་གྲགས་པ་ལྷན་གྲགས་། gNyan D(h)arma grags und གཞུང་ལོ་མཚོ་གྲགས་པ་ལྷན་སྐྱེས་པ་ལྷན་པུ་ལྷན་གྲགས་པ་ལྷན་གྲགས་། Grags 'byor shes rab übersetzt bzw. überarbeitet. Es war zur Zeit, als die Einteilung der Madhyamaka Schulen noch nicht erfolgt war. Werke wie *Catuhśataka* von Āryadeva sowie der ausführliche Kommentar Candrakīrti wurden von Sūkṣmajana und Pa tshab Nyi ma grags ins Tibetische übersetzt.⁵⁵ Der Meister Śāntarakṣita, erster Abt des Klosters in གཞུང་ལོ་མཚོ་གྲགས་པ་ལྷན་སྐྱེས་པ་ལྷན་པུ་ལྷན་གྲགས་པ་ལྷན་གྲགས་། gSam yas, der bereits in den 760er Jahren Tibet erreichte, brachte Ideen des Yogācāra-Svātantrika Madhyamaka nach Tibet.

Ein früherer Madhyamaka der indischen Schule war Bhāvaviveka, der bereits im 6. Jahrhundert lebte. Sein Kommentar *Prajñāpradīpa* zur MMK Nāgārjuna's wurde zu Beginn des 9. Jahrhundert von dem indischen Gelehrten Jñānagarbha mit Unterstützung von Klu'i rgyal mthsan übersetzt. Diese Übersetzer arbeiteten auch an der *Prajñāpradīpaṭīkā* von Avalokitavrata. Ein weiteres Werk Bhāvavivekas *Madhyamakahrdayakārikā* mit dem Kommentar *Tarkajvālā* wurden in der Zeit der späteren Verbreitung von Dīpamkaraśrījñāna (Atiśa 982-1054) und གཞུང་ལོ་མཚོ་གྲགས་པ་ལྷན་སྐྱེས་པ་ལྷན་པུ་ལྷན་གྲགས་པ་ལྷན་གྲགས་། Nag tsho Tshul khrim rgyal ba (1011) zusammen übersetzt. Die Auseinandersetzung und Debatten bezüglich der Werke und Kommentare von Candrakīrti kann wie folgt eingeteilt werden: einerseits die Verteidigung der Mādhyamika Interpretation von Kamalaśīla und Śāntarakṣita, als Gelehrte des Klosters གཞུང་ལོ་མཚོ་གྲགས་པ་ལྷན་སྐྱེས་པ་ལྷན་པུ་ལྷན་གྲགས་པ་ལྷན་གྲགས་། (gsang phu), das von dem Übersetzer གཞུང་ལོ་མཚོ་གྲགས་པ་ལྷན་སྐྱེས་པ་ལྷན་པུ་ལྷན་གྲགས་པ་ལྷན་གྲགས་། rNog blo ldan shes rab (1059-1109) gegründet wurde. Der sechste Abt གཞུང་ལོ་མཚོ་གྲགས་པ་ལྷན་སྐྱེས་པ་ལྷན་པུ་ལྷན་གྲགས་པ་ལྷན་གྲགས་། Phyapa Chos kyi seng ge, (1109-1169) ist ebenfalls zu nennen. Andererseits die bestärkende Sicht für Candrakīrti und die zu verdrängende Ansichtweisen von Kamalaśīla und Śāntarakṣita vertreten durch Gelehrte wie Pa tshab Nyi ma grags

55 D. Seyfort Ruegg 2000, 12ff.

(1055) und Jayānanda (12. Jahrhundert) aus Kaschmir. Ein weiterer Gelehrte der dieser Ausrichtung zuzuordnen ist, ist མ་བྱ་བྱང་ལྷན་བཟོན་འབྲས། rMa bya byang chub brston `drus (1109-1169), Schüler von Pa tshab Nyi ma grags.

Svātantra- Prāsaṅika

Eine vielseitige Diskussion der Thematik befindet sich im Sammelband *The Svātantrika-Prāsaṅika distinction - What difference does a difference make?* 2003 editiert von Georges B.J. Dreyfus und Sara L. McClintock mit unterschiedlichen Beiträgen.

Im späteren Verlauf, nachdem der Buddhismus in Tibet Verbreitung fand, führte diese Unterscheidung dazu, dass sich verschiedene Arten von Madhyamaka entwickelten. In der tibetischen Tradition wird die Mādhyamika Schule in Prāsaṅika und Svātantrika unterschieden. Diese Bezeichnung war vielmehr eine unterschiedliche Methode zur Realisierung der Wesenlosigkeit und führte erst später zur Unterscheidung. Im 7. Jahrhundert verteidigte Candrakīrti Buddhapālita.⁵⁶ Candrakīrti führt ein neues Argument ein, *svatantrayogavākya*, dass von Bhāvaviveka entwickelt wurde, um Sāṃkhya Schule zu widerlegen.⁵⁷ Detaillierte Darstellung zu diesem Thema ist in *Tsong kha pa's Reevaluation of Candrakīrti's Criticism of Autonomous Inference* von Yoshimizu zu finden.

Die Ausrichtung, die auf Bhāvaviveka zurück geht, wird Svātantrika genannt und Candrakīrtis Argumentation ist die der Prāsaṅika. Wie in den Erklärungen zu den Schulen von འཇམ་དབྱངས་བཟའ་པ་ངག་དབང་བཟོན་འབྲས། 'jam dbyangs bzhad pa ngag brtson 'grus (1648-1721) gegeben werden, geht es bei dieser Einteilung mit zwei Namen um unterschiedliche Herangehensweisen, mit denen man das Erkennen von Leerheit einem anderen aufzeigen kann. Bhāvaviveka würde an dieser Stelle ein

⁵⁶ BLO-BZAN-DKON-MCHOG, COZORT, D. and PRESTON, C. 2003:21ff.

⁵⁷ Yoshimizu, Chizuko, 2003: 260ff.

formales Argument, eine logische Schlussfolgerung präsentieren, wohingegen Buddhapālita und Candrakīrti eher eine Konsequenz aus der Darstellung eines eigenen Argumentes aufzeigen würde.⁵⁸

Napper macht in ihrem Buch *Dependent–Arising and Emptiness* darauf aufmerksam, dass diese Einteilung von den Argumentationen in der Form der selbstständigen Schlussfolgerung im Madhyamaka anerkannt sind, jedoch keine direkte Einteilung in die Unterschulen vorgenommen wurde.⁵⁹

Karen Lang erwähnt, dass die Einteilung in Prāsaṅgika und Svātantrika nicht vor dem Beginn der späteren Verbreitung རྩེ་དར། *phyi dar* im 11./ 12. Jahrhundert bekannt war. Die Einteilung wird erst dem 11./12 Jahrhundert Pa tshab Nyi ma grags zugeordnet. Nach den im 15. Jahrhundert lebenden Historikern wie འགོས་ལོ་ཙ་བ་གཞོན་ལུ་དཔལ། *'gos lo tsa ba gzhon nu dpal* und གསེར་མདོག་པན་ཆེན་ཤ་གྲུ་མཚོག་ལྷན། *gSer mdog pan chen shakya mchog ldan* geht die Erwähnung des Begriffes Prāsaṅgika auf Pa tshab Nyi ma grags zurück geht⁶⁰. Genaue Textbelege als Referenz wurden zu Langs Arbeit jedoch nicht gegeben. Nach Jackson wird im Kommentar zu འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ། *'jam dbyangs bzhad pas* Text གུབ་མཐའ་ཆེན་མོ། *grub mtha' chen mo* ebenfalls angenommen, dass Pa shab Nyi ma grags die Einteilung in die zwei Schulen des Madhyamakas vorgenommen haben sollte⁶¹.

Die kürzlich gefundenen བཀའ་གདམས་པ། *bKa'gdams pa* Manuskripte, die von dem Peltsek Institute for Ancient Tibetan Manuskripts brtsegs དཔལ་བརྩེགས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྒྱུ་རྩེ་རྩེ་བ་འཇུག་ཁང། *dpal brtsegs bod zig dpe rnying dzib 'jug khang* bereits veröffentlicht wurden, geben wie bereits im Artikel von Georges Dreyfus und

58 BLO-BZAÑ-DKON-MCHOG, COZORT, D. and PRESTON, C. 2003:21ff.

59 Napper 1989 Anmerkung 319.

60 Lang, K. 1990: 127.

61 Jackson, D.P. 1985: 32 Anmerkung 38.

Drongbu Tsering bearbeiteten Abschnitte genannt werden, genauere Einblick in diese Problematik⁶²(später weiter kommentiert).

1.6 Der Gelehrte Pa tshab Nyi ma grags

Der tibetische Gelehrte Pa tshab Nyi ma grags wurde 1055 in སྤུ་ཚལ་ sPa tshab im Gebiet von འཕན་ཡུལ། 'Phan yul geboren. Er verbrachte 23 Jahre lang in Kaschmir und studierte Sanskrit und buddhistische Philosophie. Pa tshab Nyi ma grags entdeckte eine neue Begeisterung für die Texte von Candrakīrti in Indien. Nach seinen Übersetzungen von *Prasannapadā* und *Mādhyamakāvatāra* wurde er zum Hauptlehrer der Schriften Nāgārjunas in Zentraltibet.⁶³ Bei Yoshimizu Chizuko und Nemoto Hiroshis 2013 kürzlich erschienener Edition zu དབུ་མ་ཚིག་གསལ་གྱི་དྲི་ཀ། bBu ma tshig gsal gyi ti ka von རང་ཐང་སག་པ་འབྱུང་གནས་ཡེ་ཤེས། Zhang Thang sag pa'byung gnas ye shes wird die Lebenszeit von Pa tshab Nyi ma grags wie folgt angegeben: 1055?-1145?.

Er war Zeitgenosse von dem Übersetzer རྫོག་ལོ་ཙ་བ། rNgog lo tsa ba , der bereits vor ihm in Kaschmir studierte.⁶⁴ Pa tshab Nyi ma grags studierte zusammen mit Sajjanas zwei Söhnen (Māhajana und Sūkṣmajana) und Parahitas Schüler, Mahāsumati. Sajjana stammte aus einer buddhistischen Gelehrtenfamilie im Kaschmir. Im Kolophon von *Catuḥśatakaṭīkā* ist angemerkt, dass die Übersetzung durch Pa tshab Nyi ma grags und Sūkṣmajana erfolgte mit weiteren Details der Herkunft. Sūkṣmajana lernte bis zu seinem 36. Lebensjahr und ging dann nach Magadha. Er arbeitete später mit Maitreyaṅgala im Vikramaśīla und kehrte dann

62 Georges Dreyfus, Drongbu Tsering 2009: 388.

63 Vose, A. Kevin, 2009: 45.

64 Lang, K. 1990: 133ff.

nach Kaschmir zurück.⁶⁵ Dort unterrichtete er རིན་ཆེན་བཟང་པོ། Rin chen bzang po und reiste regelmäßig ins Kloster མཐོ་གླིང་། mtho gling. Sein Sohn Māhajana arbeitete mit Marpa zusammen, sein Enkel Sajjana arbeitete mit རྫོག་ལོ་ཙ་བ། Rngog Lo tsa ba und བཙན་ཁ་བོ་ཆེ། Btsan Kha bo che zusammen und seine Urenkel mit Māhajana und Sūkṣmajana mit Pa tshab Nyi ma grags zusammen. Diese Familie von Gelehrten gab Erklärungen zum Tantra, den fünf Texten von Maitreyañātha und den sieben logischen Werken Dharmakīrti und Madhyamaka.⁶⁶

Der Gelehrte Pa tshab Nyi ma grags studierte im Ratnaguptavihāra in der Stadt Anupamahāpura, im heutigen Śrinagar buddhistische Texte und Sanskrit.⁶⁷ Während dieser Zeit überarbeitete Pa tshab Nyi ma grags zusammen mit den Gelehrten Mahāsumati Jñānagarbha und Klu rgyal mthan die Übersetzung von Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakārika* und übersetzte den Kommentar Candrakīrtis Prasannapadā. Er übersetzte mit Sūkṣmajana Āryadevas *Catuḥśataka*, *Mādhyamakāvatāra* und *Mādhyamakabhāṣya* mit Tilakakalaśa. Die Kolophone dieser einzelnen Texte schließen darauf, dass es während der Zeit des kaschmirischen Königs Harṣadeva (1089-1101) erfolgte.⁶⁸ Es wird angenommen, dass Pa tshab Nyi ma grags zur Zeit der Inthronisierung von Uccala (1101) zurück nach Tibet kehrte, da von seinen Nachfolgern den Texten keine weiteren Angaben zu ihm gemacht wurden. Somit umfasste die Zeit in Kaschmir etwa 1077/78 bis 1101. Kanakavarman und Tilakakalaśa begleiteten ihn nach Tibet.⁶⁹

Nach dem er wieder in འཕན་ཡུལ། 'Phan yul angekommen war, unterrichtete er Madhyamaka, hatte jedoch nicht sehr viele Schüler. Das änderte sich als sein spiritueller Begleiter /Freund ཤ་ར་བ་ཡོན་ཏན་གྲགས། Sha ra ba yon tan grags (1070-

65 Taranatha, 1868: 240-241.

66 Seyfort Rugg, D. 2000: 12ff.

67 Naudou, J. 1968: 227.

68 Naudou, J. 1968: 232ff.

69 Lang, K. 1990: 134

1141) zu ihm kam und seine eigenen Schüler zu Pa tshab Nyi ma grags schickte. Der Ehrenwerte ཤ་ར་བ། Sha ra ba, der selbst mit dem Studium und den Erklärungen des Prajñāpāramita beschäftigt war, studierte zeitgleich mit dem Ehrenwerten རྟེ་དུས་གསུམ་མཁྱེན་པ། rDe dus gsum mkhyen pa, dem ersten Karmapa (1110-1193), und schaffte gute Grundlagen für das Studium und förderte Pa tshab Nyi ma grags sehr. Zu der Zeit gab es viele Schüler Pa tshab Nyi ma grags, zu seinen engsten Schülern, sie werden auch seine "vier Söhne" genannt: མ་བྱ་བྱང་ཚུབ་བཙོན་འགྲུས། rMa bya byang chub brtson 'grus (bis 1185) der gelernt in Wort und Bedeutung war, སར་སྤོས། Sar sbos aus གཙཿང་། gTsang war gelehrt in den Worten, gelehrt in der Bedeutung war རིན་ཆེན་གྲགས། Rin chen grags aus དར་ཡུལ། Dar yul. Gleichmaßen in Wort und Bedeutung gelehrt war འང་འབྱུང་གནས་ཡེ་ཤེས། Zhang 'byung gnas ye shes, der ebenfalls viele Kommentare verfasst hatte und eine Universität in ཐང་སག་ thang sag errichtet hatte.⁷⁰ In den blauen Analen⁷¹ ist die Linie der großen Übersetzer mit Pa tshab Nyi ma grags erwähnt. Die Übersetzungsarbeiten dieser Zeit sind detailliert dargestellt.⁷²

Später im Kloster ར་མོ་ཆེ། Ra mo che in Lhasa verglich er mit dem Gelehrten Kanakavarman das Sanskrit Original aus Magadha und stellte neue Fassung zusammen. In Rücksprache mit verschiedenen indischen Gelehrten überarbeitete er die bisher übersetzten Texten. Obwohl sein Hauptinteresse im Unterrichten und Übersetzten lag, verfasste Pa tshab Nyi ma grags einen Kommentar *Guhyasamāja*, den er Candrakīrti widmete.⁷³

70 Shakya Chokden 2000: 22ff.

71 Roerich 1976: 328ff.

72 Roerich 1976: 342ff.

73 Karen C. Lang, 1990: 135

Pa tshab Nyi ma grags' Übersetzungen prägten die Position des Prāsaṅgika Madhyamaka im frühen 12. Jahrhundert. Nach der Rückkehr aus dem Kaschmir veränderten sich die Stellungen der Übersetzer wie Pa tshab Nyi ma grags und རྗེ་མཁོ་འཕྲུ་འཇུག་ rNgog I don sehr. Vom Studenten und Übersetzer wurden sie zu Lehrern und Autoren. Ihre Übersetzungen wurden zur Basis für die Belehrungen und Kommentare und auf diese Weise formierte sich ein Lehrsystem, dessen Authentizität aufrecht erhalten werden sollte.⁷⁴

Die Frage nach dem Ursprungs der Prāsaṅgika Tradition steht in erster Linie in Zusammenhang mit den Pa tshab Nyi ma grags Nyima grags zugeschriebenen Texte.⁷⁵ Karen Lang arbeitete bereits ausführlich zu der Bedeutung des Schaffens Pa tshab Nyi ma grags in der tibetischen Lehrtradition. Jedoch mangelte es noch an Quellen und eindeutigen Beweisen. Sie stellte Pa tshab Nyi ma grags, wie es Dreyfus in seinem Artikel *Pa tshab and the origin of Prāsaṅgika* beschreibt, als eine Art Schlüsselfigur in der späteren Verbreitung ཕྱི་དང་ཕྱི་ལོ་ལྷན་པོར་ phyi dar, der zweiten großen Verbreitung des Buddhismus in Tibet dar.⁷⁶ Zeitgleich lebte der Übersetzer རྗེ་མཁོ་འཕྲུ་འཇུག་ རྗེ་མཁོ་འཕྲུ་འཇུག་ rNgog blo ldan shes rab (1059-1109), der als zentrale Persönlichkeit in der Entwicklung des buddhistischen Lehrsystems in Tibet Einfluss hatte und speziell in der གསལ་པུ་གསལ་པུ་ gsang phu Tradition verwurzelt war. Sein Onkel རྗེ་མཁོ་འཕྲུ་འཇུག་ རྗེ་མཁོ་འཕྲུ་འཇུག་ rNgog legs pa'i shes rab, einer der ersten Schüler Atīśas gründete 1073 das Kloster གསལ་པུ་འཇུག་མཁོ་འཕྲུ་འཇུག་ gsang phu ne'u thog. Das Kloster wurde später unter der Aktivität von རྗེ་མཁོ་འཕྲུ་འཇུག་ རྗེ་མཁོ་འཕྲུ་འཇུག་ rNgog blo ldan shes rab und ཕྱི་པ་ཚོས་ཀྱི་སེང་གེ་ Phya pa chos kyi seng ge (1109-1169) zum Zentrum buddhistischer Gelehrsamkeit in

74 Vose, A. Kevin, 2009: 52.

75 བཀའ་གདམས་གསུང་པོ་ bka' gdams gdung 'bum , vol. 11, 29-203.

76 Georges Dreyfus, Drongbu Tsering 2009: 388.

zentralen und westlichen Tibet.⁷⁷ Die Hauptaktivität von Pa thab Nyi ma grags war sein Beitrag zu den Übersetzungen aus dem Sanskrit wie die Werke Candrakīrtis und galt als 'der Übersetzer' in der Rolle die buddhistischen Lehrtexte aus dem Sanskrit ins Tibetische zu übersetzen. Er war einer der ersten Lehrer, der die Lehren des Prāsaṅgika-Madhyamaka in Tibet bekannt machte, die einen wichtigen Einfluss in der Entwicklung der Philosophie des tibetischen Buddhismus hatten.⁷⁸

77 Georges Dreyfus, Drongbu Tsering 2009: 388, FN6.

78 Georges Dreyfus, Drongbu Tsering 2009: 388.

2 Einleitungstropfen der MMK

Der Titel des bearbeiteten Kommentars zu den Einleitungstropfen von Pa tshab Nyi ma grags lautet nach Kolophonangabe །དབུ་མ་རྩ་བ་ཤེས་རབ་ཀྱི་རྒྱ་ལྷོན་མ་གསལ་བར་བྱེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། dBu ma rtsa ba shes rab kyī Ṭika sgron m gsal bar byes pa bya ba bzhugs so. Die Faksimile-Edition des Manuskriptes beinhaltet neben dem Kommentar zu den einzelnen Kapiteln der MKK einen Einleitungsteil, in dem Pa tshab Nyi ma grags die Einleitungstropfen kommentiert.

2.1 Herkunft des Textes

Die kürzlich veröffentlichten Manuskripte vom *Peltsek Institute for Ancient Tibetan Manuscripts brtsegs* དཔལ་བཟེགས་བོད་ཡིག་དབེ་རྗེང་རིབ་འཇུག་ཁང། dpal brtsegs bod zig dpe rnying dzib 'jug khang haben den aktuellen Forschungsstand sehr verändert. Dieser Text, auf den sich die Arbeit bezieht, befindet sich im *bKa' gdams gsung 'bum*⁷⁹. Das Inhaltsverzeichnis des *bKa' gdams gsung 'bum*⁸⁰ verweist auf die einzelnen Blätter und bezeichnet die einzelnen Texte als བ་ཚབ་ལོ་ལྗོ་བ་ཉི་མ་གྲགས་ཀྱི་གསུང།, གསུང།, welches hier die Worte, das Erklärte, die Lehrreden sein könnten, die wahrscheinlich auch nicht unbedingt von Pa tshab Nyi ma grags verfasst wurden. In dieser Zeit waren es oft Schüler, die die Unterweisungen schriftlich festhielten. Laut den Angaben im Kolophon ist der Text nicht ausdrücklich Pa tshab Nyi ma grags zu geschrieben. Es wird auf Ha su ma ti verwiesen, „nach der Lehrtraditions Hasumati.“ Mit Hasumati ist nach aller Wahrscheinlichkeit Mahāsumati, der Lehrer von Pa tshab Nyi ma grags, gemeint. རྩོག་ལོ་ཙ་བ། rNgog Lo tsa ba, der vor Pa tshab

79 བཀའ་གདམས་གདུང་ bka' gdams gdung 'bum , vol. 11, 29-203.

80 Pa tshab Nyi ma grags: དབུ་མ་རྩ་བ་ཤེས་རབ་ཀྱི་རྒྱ་ལྷོན་མ་གསལ་བར་བྱེད་པ། in *bKa' gdams gsung 'bum*, vol. 11, 29-132

Nyi ma gragsim Kaschmir war, studierte unter Sajjana und Parahita, dagegen Pa tshab Nyi ma grags mit deren Nachkommen, die Schüler Mahāsumatis waren.⁸¹ Während dieser Zeit studierte Pa tshab Nyi ma grags in Ratnaguptavihāra (im heutigen Śrīnagar) Sanskrit und erhielt Erklärungen zu buddhistischen Texten. In den *Blauen Analen*⁸² wird erwähnt, dass hauptsächlich die Texte *Prasannpadā* und *Mādhyamakāvātāra* im Studium des Mādhyamaka unterrichtet wurde und ein Schwerpunkt auf den Kommentaren von Candrakīrti lag. Die Übertragung erfolgte von Ratnavajra རིན་ཆེན་རྫོང་། Rin chen rdo rje über Parāhita und Mahāsumati (Hasumati) auf Pa tshab Nyi ma grags.⁸³ Daher ist es nicht erstaunlich, dass Mahāsumati im Kolophon erwähnt wird. Pa tshab Nyi ma grags erhielt von ihm die Erklärungen und vermerkte in seinem Kommentar, dass dieser nach der Übertragung von Mahāsumati erfolgte.

Mahāsumati

Zur Zeit des Wissensaustausch zwischen tibetischen und indischen Gelehrten wird Mahāsumati, Schüler Parahitas, als einer der Logiker genannt, die nach der Ankunft von ལྗོ་ལྷན་ཤེས་རབ། Blo ldan shes rab und Pa tshab Nyi ma grags im Kaschmir im engen Austausch standen.⁸⁴ Zusammen übersetzten Pa tshab Nyi ma grags und Mahāsumati *Prasannapadā* von Candrakīrti⁸⁵, den Kommentar im 27 prakaraṇa der *Mūlamadhyamakārikā* von Nāgārjuna⁸⁶. Der zuletzt genannte Text, den ursprünglich Jñānagarbha und ལྷུ་འི་རྒྱལ་མཚན། Klu'i rgyal mchan übersetzt hatten, wurde zu diesem Anlass von Pa tshab Nyi ma grags und Mahāsumati nach dem Vergleich mit dem Kommentar, korrigiert. Wie Jean Naudou anmerkt, wurde die

81 Lang, K. 1990: 133ff.

82 Roerich, J.N. 1996: 344ff.

83 Roerich, J.N. 1996: 344.

84 Naudou, J. 1968: 226.

85 Mdo , XXXIII,I,551.

86 Mdo, XVII,I, 449 śloka , 43.

tibetische Variante Hasumati oft als Kurzform verwendet und sollte nicht mit dem nepalesischen Sumatikīrti, ein Gelehrter der zusammen mit Mar pa arbeitete, verwechselt werden.⁸⁷

Bis vor kurzem gab es keine Textquellen, die auch nur eine genaue Angabe zu den Kommentaren belegen würden. Nach der Veröffentlichung der Manuskripte gab es die Möglichkeit, weitere Informationen wie sich der indische Buddhismus entwickelt haben könnte, zu bekommen. Es gibt deutliche Hinweise, dass der Ursprung der Prāsaṅgika Tradition in der indischen Tradition, als in Tibet, zu finden ist. Georges Dreyfus und Drongbu Tsering präsentieren in ihrem Artikel einen Überblick von dem neu zugänglichen Material. Sie betonen, dass bisher erst eine teilweise Lesung der Texte erfolgte und durch ihre Arbeit Anregung zu weiteren Untersuchungen zu der frühen Zeitperiode in Tibet geben wird.⁸⁸

87 Naudou, J. 1968: 230.

88 Georges Dreyfus, Drongbu Tsering 2009: 389.

2.2 Entstehen in Abhängigkeit (རྟེན་འབྲེལ།)

Zentrales Thema der Einleitungstropfen der MMK, die hier im Kommentar von Pa tshab Nyi ma grags erklärt werden, ist das Entstehen in Abhängigkeit,

(རྟེན་འབྲེལ།) rten 'brel.

Nāgārjuna lobpreist den Buddha in den Eingangstropfen auf folgende Weise:

„Alles ereignet sich in Abhängigkeit,

ist ohne Vergehen und ohne Entstehen,

ohne Vernichtung und nicht beständig,

ohne Kommen, ohne Gehen,

weder verschieden, noch identisch,

ist frei von der Entfaltung, ist völliger Friede⁸⁹“, lehrte der hervorragendste aller Lehrer, der vollkommene Buddha, vor ihm verneige ich mich.

Im Madhyamaka entstehen alle Dinge, Phänomene in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*). Dadurch, dass sie von einander abhängig entstehen, wird ihre Leerheit deutlich.⁹⁰

Aus dem *Anavataptanagarajaparipṛccha Sūtra*⁹¹ :

Those which are produces from causes are not produced.

They do not have an inherent nature of production.

Those which depend on causes are said to be

empty; those who know emptiness are aware. (Übersetzung Hopkins⁹²)

89 zur Edition siehe MacDonald, A.E 2003: 318, FN 36.u. Erklärung unter 2.2.3.

90 འཇམ་དབྱང་བཞད་པ། Jam dbyang bzhad pa: གུབ་མཐའ་རྣམ་བཤད། 'Grub mtha' rnam bshad in Hopkins, J. 1996, 161.

91 D 156 mdo sde, pha 206a1-253b7 Vol. 58

92 Hopkins, J., 1996: 161.

Die Fragen vom *Anavatapta Sūtra* zeigen, dass jene die ein Subjekt sind, nicht mit einem inhärenten Entstehen versehen sind. Es sind äußere Phänomene wie Sprossen und innere Phänomene wie Aktivitäten. Die jeweiligen Dinge, die auf einem Grund beruhen, sind die von denen wird gesagt, dass sie leer sind. Die Leerheit einer inhärenten Existenz hat die Bedeutung, dass sie abhängig entstehen.

Damit ist jedoch nicht nur das eigentliche Entstehen gemeint oder ein Nichtvorhandensein von einem Ding, um einen Zweck zu erfüllen.⁹³ Der Grund für abhängiges Entstehen grenzt an das Extrem der Vernichtung. Somit wird gezeigt, wie mit der Begründung des abhängigen Entstehens Extreme widerlegt werden und auch Diejenige, die diese Extreme verfolgen.

In seinem Buch *Meditation on Emptiness* übersetzt Jeffrey Hopkins Auszüge von den Erklärungen zu den Lehrsystemen གུབ་མཐའ་རྣམ་བཤད། Grub mtha' rnam bshad von འཇམ་དབྱང་བཞད་པ། 'Jam dbyang bzhad pa, Presentation of the Tenets⁹⁴. Hier folgende Erklärung zum Wort Entstehen in Abhängigkeit (རྟེན་འབྲེལ།) gegeben: Das Wort Entstehen in Abhängigkeit (རྟེན་འབྲེལ།) wird im Sanskrit mit *pratīyasamutpāda* wiedergegeben. In zwei Teilen bedeutet *pratīya*: das Gestütztsein auf, und *samutpāda* das Entstehen, zustande kommen. In der Aufteilung:

in-*n* +*prati*+*su-su*+ *ktva* das zu *lyap -l-p+tuk* (zwischen *i* und *ya*)wird -*k-u*+ *su-su*= *pratīya*.

Dabei verliert die Verbalwurzel das Anzeichen von *n* und es bleibt *i*. Im Nominativ würde *prati* auf *su* enden. Diese Silbe erscheint jedoch nicht, da *prati* deklinierbar ist. Weitere Endung von *ktva* wird zu *i* hinzugefügt und wird somit zu *lyap*. P Zeigt

⁹³ འཇམ་དབྱང་བཞད་པ། གུབ་མཐའ་རྣམ་བཤད། 'Jam dbyang bzhad pa: Grub mtha' rnam bshad, Presentation of the Tenets, Hopkins, J.:1996, 162.

⁹⁴ Hopkins, J. 1996:161ff.

die Erweiterung durch *tuk* an. *Tuk* wird zwischen *i* und *ya* eingefügt, das anzeigende *k* sowie das *u* entfallen. Das *i* von *prati* und das *i* der verbalen Wurzel werden zusammengefügt. Es entsteht *pratītya*. Die Endung *su* wird sofort wieder entfernt, da *pratītya* nicht dekliniert wird.⁹⁵

Samutpāda wird wie folgt gebildet:

sam+ut +pāda +su (nach *sam*)+*su* (nach *sam*)-*su-su*+ *ghan* (*vriiddhi*-Form von *a*)+*su*, -*u* (das *s* wird hier zu *r*) *ru-*, *u* (mit dem *r* wird zu) *h* =*samutpādaḥ*

Die Vorsilben *ut* und *sam* werden zu *pāda* hinzugefügt. Es bedeutet 'gehen'. Die Nominativ-Endungen werden hinzugefügt und gleichzeitig entfallen sie, weil sie nicht deklinierbar sind und es wird zu *samutpāda*. Der Vokal von *samutpāda* ist lang, da es eine Aktivität, in der Form eines Substantivs ist. Dann folgt die Nominativ-Endung -*su*, wobei das *u* sofort wieder entfällt. Der Wechsel zum *ru*, das *u* entfällt, das *r* wird zum visarga *ḥ* und es entsteht *samutpādaḥ*. Die Bedeutung von *pratītya* „abhängig sein“ ist durchgehend, kontinuierlich und nicht gleichbedeutend, wie es oft von Mādhyamikas behauptet wird.⁹⁶ Sie behaupten, dass das *t* von *itya* hinzugefügt wird, auf Grund der Wurzel *i*, als Substantiv, der Handlung. *Ya* steht nur in der zweitrangigen Funktion. Sie verstehen *itya* als „das was geht“ und *prati* als „Vielfaches“ oder „verschieden sein“. Aus diesem Fehler heraus bedeutet bei ihnen „das was geht oder sich auflöst in das Vielfache“⁹⁷.

Gleiche Ausführungen wie in Candrakīrtis Kommentar zur etymologischen Erklärung von *pratītyasamutpāda* sind auch im *Abhidharmakośa*⁹⁸ zu finden.

Obwohl *pratītya* nicht als 'andauernd' gesehen wird, jedoch ein Substantiv, ist es nicht richtig, es mit der Endung des Genitiv Plurals von dem Kompositum *pratītyasamutpāda* versehen, zu verstehen. Diese Endung entfällt und wird zu

95 Hopkins, J. 1996:161ff.

96 Hopkins, J. 1996:163ff.

97 Hopkins, J. 1996:163ff.

98 AKBh 138.1-4, La Vallée Poussin, Pruden: 1988-1990, 413ff.

pratīyanam, das bedeutet 'von Denjenigen, die gehen', 'weggehen' oder 'auflösen'. Etymologisch ist es ein Missverständnis, Entstehen in Abhängigkeit wie folgt zu verstehen: als eine Zusammensetzung und ein Aufkommen der Resultate, die sich in die verschiedenen Augenblicken ereignen und die verschiedenartige Ursachen und Bedingungen haben.

Die Prāsaṅgikas vertreten die Meinung, dass *samutpāda* nicht einfach nur Entstehen, Hervorbringen ist, in dem Sinne, dass aus einem Samen durch Ursachen und Bedingungen ein Spross heran wächst. Sondern es ist als 'eine Handlung des Schaffens', wie 'Entwickeln', *siddha* im Sanskrit, གུབ་པ། *grub pa* im Tibetischen zu verstehen. Nach dem Prāsaṅgika Lehrsystem sind alle Phänomene als abhängiges Entstandenes und so auch Nichtentstandenes mit eingeschlossen, zu verstehen, da ihre Existenz als relativ gilt. An dieser Stelle besteht nicht nur die Frage nach dem Entstehen und eine Existenz annehmen, da die Phänomene selbst abhängig sind und entstehen. Wie ein Topf abhängiges Entstehen ist, in der Wahrnehmung des abhängigen Entstehens, ist daher auch das „Leersein“ aus dem abhängigen Entstehen heraus zu verstehen. Somit sind alle Phänomene abhängiges Entstehen.⁹⁹

Grammatikereinwand

Bezüglich des Begriffs *pratīyasamutpāda* und seiner Bedeutung sagen die Grammatiker, das, was auch immer zusammen kommt und abhängig ist, ist Ursache und Wirkung. Weil die Wirkung zum Zeitpunkt der Ursache bereits vorhanden ist, ist „Entstehen“ so möglich. Es wäre im Gegensatz zur Verneinung von Existenz, dass die Wirkung zum Zeitpunkt der Ursache bereits vorhanden sei. Daher akzeptieren sie weder den Begriff *pratīyasamutpāda* noch die Bedeutung.¹⁰⁰ Im Detail wird der Einwand bzw. die Ablehnung der Grammatiker im

99 Hopkins, J. 1996: 164.

100 Hopkins, J. 1996: 661.

*Abhidharmakośabhāṣya*¹⁰¹ von Vasubandhu und dem Kommentar *Abhidharmakośaṭīkā* von Rājaputra Yashomitra¹⁰² diskutiert. Das Verständnis von *pratīyasamutpāda* wird ebenfalls in Vasubandhus Kommentar zum *Sūtra Abhängiges Entstehen (Pratīyasamutpādādivibhaṅganirdeśa*¹⁰³ mit den Erklärungen von Guṇamati gegeben. In den Grammatikwerken von Candragomi sind weitere Referenzen zu finden.¹⁰⁴

Ablehnung von Bhāvaviveka

Bhāvaviveka lehnt an dieser Stelle eine etymologische Erklärung ab und verweist auf die Bedeutung im konventionellen Sinn, die an keine Wortbedeutung gebunden ist.¹⁰⁵ Candrakīrti reagiert darauf und verweist auf *Yuktiṣaṣṭīkā* (Sechzig Strophen der Beweisführung), in denen Nāgārjuna selbst eine etymologische Erklärung von *pratīyasamutpāda* vorgibt.

तत्तत्राप्य यदुत्पन्नं नोत्पन्नं तत्स्वभावतः। युक्तिषष्टिका

Tat tat prāpya yadutpannaṃ notpannaṃ tat svabhāvataḥ. (Yuktiṣaṣṭīkā¹⁰⁶)

Übersetzung nach J. Hopkins:

That which is produced having met this and that [collection of causes and conditions] is not inherently produced. (Hopkins¹⁰⁷)

Ein weiteres Wort, das mit *pratīya* in den Zusammenhang gebracht wird, ist *prāpya*.

Das Wort *prāpya* Zusammentreffen/Treffen auf ཕྱད་ནས། phrad nas ist ein Synonym

101 AKBH 138.1-4

102 P5265, Vol. 115 176.2.3ff, P5593, Vol 116 175.2.3ff.

103 D3995, D3396

104 siehe Zusammenstellung von Hopkins, J. 1996: 663

105 Hopkins, J. 1996: 165.

106 P5225, Vol. 95 11.4.1.

107 Hopkins, J. 1996: 165.

für *apekṣya* 'beziehen auf ', 'abhängig', 'in Abhängigkeit von'¹⁰⁸. Nāgārjunas Verwendung von dem Wort *prāpya* geht in der tibetischen Übersetzung verloren, da hier བརྟེན། brten, *pratītya* für *prāpya* ersetzt¹⁰⁹. In der Anmerkung 708 geht Hopkins¹¹⁰ genauer auf den Vergleich der Übersetzung ins Tibetische ein.

Allgemein ist *pratītyasamutpāda* nicht nur abhängiges Entstehen, sondern auch abhängiges Bestehen, das sich auf das abhängige Entstehen bezieht. Dies ist die Zuschreibung der Phänomene und ihrer Abhängigkeit von dem Gedanken, der ihnen zugeschrieben wird. Ohne den Gedanken der Zuschreibung eines Vorhandenseins entstehen die Phänomene nicht. In Verbindung damit ist bei den Prāsaṅgika das Verständnis von *pratītyasamutpāda* vielfältig. Daher ist bereits 'das Existieren bzw. das Bestehen in Abhängigkeit von dem zuschreibenden Bewusstsein' eine Art der Abhängigkeit, in der das Prāsaṅgika System eine besondere Bedeutung hat. Die bereits dargestellten Ausführungen werden akzeptiert, aber mit einem spezifischen Verständnis, wie im Bezug auf die Zuschreibung der Phänomene, nicht nur abhängig von der Grundlage, sondern auch, von dem Gedanken, der diese Zuschreibung vornimmt.¹¹¹

Weitere Erklärungen zu grammatikalischen Besonderheiten sind im Artikel *Tibetan Expertise in Sanskrit Grammar- a case study: Grammatical Analysis of the Term Pratītya-Samutpāda* von Pieter C. Verhagen¹¹² zu finden. Er arbeitete speziell zur tibetischen Grammatik in Bezug auf die Übersetzungen aus dem Sanskrit.

2.3 Kommentar zu den Einleitungstropfen

Wie in der traditionellen Lehrtradition üblich, wird zu Beginn der Autor vorgestellt, um seine Authentizität dem Leser bzw. Schüler nachvollziehbar zu machen. Es wird

108 Hopkins, J. 1996: 670.

109 Hopkins, J. 1996: FN 117.

110 Hopkins, J. 1996: FN 708.

111 Hopkins, J. 1996: 167.

112 Verhagen P.C. 1988: 21-48.

die Linienabfolge in der Übertragung dargelegt, um jegliche Zweifel der Schüler bezüglich des Autors auszuschließen. Der Schüler entwickelt Vertrauen in das Werk und durch die Darstellung wird die Authentizität des Autors bestätigt. Ihm wird die Großartigkeit bewusst und er betrachtet die folgenden Lehrreden mit Respekt. Auch in dem von Pa tshab Nyi ma grags verfassten Kommentar ist diese strukturelle Vorgehensweise nachvollziehbar. Danach erfolgt eine Erklärung zur Texttradition, um durch die Darlegung der Übertragungslinien Authentizität und Autorität nachzuweisen. Die Funktion des Textes und die Erklärung der Bedeutung werden gegeben. Im folgenden Abschnitt wird der Titel erklärt. Dann erfolgt im vierten Abschnitt die Erklärung der Eingangstropfen, die als zentrales Thema dieser Arbeit in der Auseinandersetzung mit weiteren indischen Kommentaren gewählt ist.¹¹³

Die Darlegung der Wortbedeutung erfolgt durch die etymologische Erklärung und einer generell allgemeinen Worterklärung.

2.3.1 Struktur und Inhalt des Kommentars

Dieser Abschnitt stellt die Struktur und den Inhalt des Kommentars zu den Einleitungstropfen dar.

Der Kommentar zu den Einleitungstropfen untergliedert sich in vier Hauptteile mit verschiedenen Unterpunkten: Autor, Texttradition, Titel, Einleitungstropfen. Der vierte Teil „Einleitungstropfen“ ist der Schwerpunkt dieser Arbeit. Die Edition erfolgt von dem gesamten Kommentar.

Der Titel wird am Ende des gesamten Kommentars gegeben und lautet: Der Kommentar zu den Mūlamadhayamakārika, die erleuchtende Lampe.

Einleitend wird die Linienabfolge dargestellt: von Nāgārjuna zu Maitreya weiter zu Asaṅga. Es wird die klare Textstruktur angegeben:

Bei diesen (Wurzel-)Versen der Mitte, Mūlamadhyamaka, gibt es zwei

113 nach mündlichen Erklärungen von མཁན་པོ་ཚེས་གྲགས་བསྟན་འཕེལ།mKhan po Chos grags bstan 'phel

Abschnitte: Die Lobpreisung im Verehrungsteil [und] der Haupttext, in eindeutiger Tiefe. [30a2]

Der zweite Teil besteht aus den siebenundzwanzig Kapiteln der MKK, in denen die Wurzelverse erklärt werden. Dann folgt eine vierfache Unterteilung des ersten Punktes, der den Kommentarteil ausmacht. Folgende Unterpunkte werden genannt:

1. Großartigkeit des Autors, 2. Das Aufstellen der Verbindung mit der eigenen Lehre, 3. Die Etablierung des Madhyamaka durch die Merkmale, 4. Der Mangalavers mit der Verehrung. [30a3]

Im ersten Teil wird durch die Darstellung der Verwirklichung des Meisters Nāgārjuna Ehre erwiesen. Es wird auf das *Laṅkāvatāra-sūtra* und auf das *Mahamegha-sūtra* verwiesen. Es erfolgt eine Reihe von Darstellungen zum Leben Nāgārjuna in verschiedenen Episoden zu seiner Biographie: Prophezeiung des Meisters, die Erleuchtung, Geburt, Jagdausflug, Arhaterlebnis, Ordination [30a3-32a5].

Weiter wird das 'Ziehen in die Hauslosigkeit' in narrativer Weise dargestellt. Diese kleinen Geschichten sind im für རྣམ་ཐར། rnam thar Geschichten typischen Stil verfasst. Dann folgen Beschreibungen zu seiner Reise nach Śri Nalanda, der als ein Ort der Praxis von 500 000 Mönchen beschrieben wird. Es wird berichtet, wie er den Sangha der praktizierenden Mönche in Śri Nalanda durch die Alchemie unterstützte. Diese Geschichten sind der Darstellung in Tāranāthas Ausführungen zur indischen Geschichte des Buddhismus¹¹⁴ sehr ähnlich.

Es kommt zum Konflikt bezüglich des Erschaffens des Lebensunterhalts für die Mönche. Weitere detaillierte Darstellungen zu Nāgārjunas Lebensabschnitt am Berg Śri Parvata erfolgen. Er macht sich auf den Weg, um Unterweisungen zur Langlebenspraxis zu erhalten.

Dann wechselt die Darstellung von Nāgārjunas Leben zu dem Autor des Textes Pa

114 Chattopadhyaya, D. 1997.

tshab Nyi ma gragsNyi ma grags, der in der Ich-Form aus seinem Leben erzählt. Er ging nicht in den Osten Indiens, sondern nach Kaschmir und er besuchte alle Plätze des siegreichen Nāgārjunas. Es wird auf die Langlebigkeit Nāgārjunas eingegangen, und beschrieben, dass, nachdem er den Unsterblichkeitsnektar getrunken haben soll, 600 Jahre alt wurde. Am Ende der Beschreibung wird noch eine Dakini am Mahaparvata in einer Höhle erwähnt. [32a5]

Im zweiten Teil wird auf die Verbindung der Lehre eingegangen, indem die von Nāgārjuna verfassten Śāstras (Texte) genannt und in die Tradition eingeordnet werden. [ab 32a5] Die Texte, die Erwähnung finden, sind: *Mūlamadhayamakārika*, „Brief an einen Freund“ *Suhrillekha* und *Ratnāvalī*, *Yuktiṣaṣṭikā* (60 Strophen der Beweisführung), sowie *Śūnyatāsaptati* Nāgārjunas 70 Strophen über die Leerheit. Es werden kurze Erklärungen zur Nichtexistenz einer Eigennatur der Dinge im Zusammenhang mit Leerheit gegeben. Wie die logische Widerlegung erfolgt, wird im *Vaidalyaprakaraṇa* (Widerlegung der Ausführungen [der Nyāya]) dargestellt.

Im dritten Teil werden die wörtliche Bedeutung des Titels erklärt und die Strophen etabliert. [33a4]

Der erste Teil des vierten Abschnitts ist die Darstellung zur Verehrung, sowie der Nutzen. Dieser unterteilt sich erneut in drei Teile: Im ersten Teil Verehrung von Buddhapālita durch Textkomposition etc. Erklärungen zu den Hindernissen. Im zweiten Abschnitt erfolgen Erklärungen zur Struktur.[33a11]

Im dritten Teil erfolgt die Darstellung des Verfassens des Textes. Diese beschließt die Darstellung(4.1.3.). Es folgt der zweite Teil des vierten Abschnittes mit der Erklärung der expliziten Bedeutung der Rede. Im ersten dazu erneut zwei: Lobpreis und Verehrung. Im zweiten Abschnitt (4.2.1.2.1) wird Buddhaschaft erklärt.

Es folgen dann Erklärungen zur implizierten Wortbedeutung, dieser Abschnitt unterteilt sich wiederum in vier Abschnitte.

Folgend wird die Notwendigkeit und Erklärung von Nirvana gegeben, die Methodik

des Textes als zweiten Abschnitt und im dritten Teil erfolgt die Erklärung der Strophenbedeutung. Das ist der Haupttext, auf den in dieser Arbeit im Folgenden Bezug genommen wird.

2.3.2 Stilistische Besonderheiten

Der Text ist ein Faksimile, das in der དབྱེ་མེད། dbu med Schrift verfasst ist. Es sind an verschiedenen Stellen Anmerkungen, die vielleicht erst später hinzugefügt wurden bzw. Anmerkungen vom Schreiber des Textes selbst sind. Oft werden diese lokalisiert und mit Kreuz gekennzeichnet, an welcher Stelle die Ergänzung zugehörig ist (z.B. 30a über 1, Anfang, 33a4, 36b10/11). An anderen Stellen ist es schwieriger zu identifizieren (34b3), in wie fern die Ergänzung zum Text gehört bzw. nur inhaltlich ist.

Zur Schreibweise

Die Schreibweise von einigen Wörtern ist an manchen Stellen etwas ungewöhnlich. Diese Schreibweise entsprach jedoch dem Schreibstil nach der damaligen Orthographie. So sind Worte wie ཚོགས་པ། tshogs pa als སྐྱོགས་པ། stshogs pa (36a9/10) geschrieben, was ebenfalls charakteristisch für die Rechtschreibung im 12. Jahrhundert war.

Es erfolgt keine einheitliche Transliteration von Sanskritwörtern. Gleiche Wörter werden unterschiedlich wiedergegeben bzw. erfolgt oft eine unvollständige Wiedergabe der Sanskritwörter (z.B. .*pratīya samutpāda* 34a9, 35a10). Auch erfolgt die Transliteration von *buddha* in 37a2 སྐ་མག་སྐ་བྱ་ཏེ། als *Bu ta* anstelle von *buddha*. Andere Schreibweisen sind auch bei den Wörtern དངོས་པོ། dngos po als རྩོས་པོ། rngos po (Ding) oder རྩོས་པ། rgos pa anstelle von dem sonst bekannten དགོས་པ། dgos pa (brauchen, notwendig). Hierbei handelt es sich nicht um Schreibfehler,

sondern diese Schreibweisen sind spezifische Charakteristika der damaligen Rechtschreibung und eine alte Form der Orthographie. Typische Schreibweisen der Verneinung wie མི། མེད mi/med als མྱི། མྱེད། myi /myed (Negation) geschrieben, kommen auch in anderen Texten dieser Zeit vor. Georges Dreyfus und Drongbu Tsering¹¹⁵ verweisen in ihrem Artikel *Pa tshab and the origin of Prāsṅika* auf Folgendes:

In fact, the text appears to reflect that archaic spelling of the first centuries of the second spread of Buddhism in Tibet, prior to the reform of the Tibetan language carried out during the Sa skya rule. A similar impression of archaism can be found in the frequent use of expressions derived from Sanskrit such as buta (for the Skt. buddha) and bode (for the Skt. bodhisattva) rather than their Tibetan translations (sañs rgyas and byañ chub sems dpa'). All this suggests that the manuscript is quite old or, at least, reflects the writing of an older manuscript that most likely dates from the twelfth century, a period quite close to Pa tshab's time. (Dreyfus/Tsering¹¹⁶)

Sie verweisen auf eine Rhetorik bei Pa tshab, die mit *Archaismus* die bewusste Verwendung altertümlicher Wörter oder Wendungen bezeichnet.

An verschiedenen Stellen erwähnt Pa tshab Nyi ma grags Bhāvaviveka in unterschiedlicher Schreibweise: in 34a8 verweist er auf das Werk Prajñāpradīpa von Bhāvaviveka. Jean Naudou in *Buddhist of Kaśmīr* erwähnt, dass Bhāvaviveka auch unter den Namen Bhavya und Bhavyarāja in Kaśmīr bekannt war¹¹⁷. David Seyfort Ruegg verweist auf die Form Bhāvin, die in Candrakīrtis *Madhyamakāśāstrastutti* im Tibetischen als རེགས་ལྡན་འབྱེད། legs ldan 'byed genannt wird.¹¹⁸ Eine weitere Form ist Bhavya in *Mahāvvyutpatti*, im Tibetischen als ལྷལ་ལྡན།

115 Dreyfus G., Tsering D. 2009: 387-417.

116 Dreyfus G., Tsering D. 2009: 391.

117 Naudou, J. 1980.

118 Ruegg Seyfort, D. 2000: 13.

sKal Idan oder in der Transkription als ལྷ་བྱ། Bha bya wiedergegeben. Wie Lindtner in seiner Einleitung erwähnt, gibt es noch viele verschiedene Formen wie ལྷ་བྱ། sNang bral im *Madhyamahṛdaya*.¹¹⁹ An dieser Stelle werden Bhāvaviveka folgende Werke zugeschrieben: *Madhyamakahr̥dayakārikā*, seinem Text zur MMK, *Madhyamakahr̥dayavṛtti tarkajvāla* sowie *Madhyamakaratanpradīpa*. In einer Fußnote Naudou's wird ein Autor namens Bhavyakīrti erwähnt, der jedoch mit dem Tantra Cakrasaṃvara in Verbindung steht und nicht mit den oben genannten Autoren verwechselt werden sollte¹²⁰. Pa tshab Nyi ma grags nennt Bhavyakīrti und spricht von dem Kommentar Prajñāpradīpa. Es kann ein Schreibfehler bzw. Irrtum des Textverfassers sein, wobei zu bemerken ist, dass es nicht eindeutig aus dem Text hervorgeht und belegt, dass dieser Text wirklich von Pa tshab Nyi ma grags geschrieben wurde. Pa tshab Nyi ma grags reiste viel und war mit Studium und Unterricht sehr beschäftigt, dass es durchaus sein konnte, dass das vorliegende Manuskript eine Mitschrift einer seiner Schüler ist. Die Fehlinterpretation und das Vertauschen von Namen deuten darauf hin. Da bekannt ist das Pa tshab Nyi ma grags viele Jahre in Kaśmir Sanskrit studierte, lassen bei Pa tshab Nyi ma grags Übersetzung aus dem Sanskrit ins Tibetische, daran zweifeln, dass er eine falsche Worterklärung der einzelnen Wortbestandteile für *pratītya samutpāda* aus dem Sanskrit dargestellt hätte. Auch verwendet er in seiner Übersetzung von ཚོག་གསལ། tshigs bsal *Prasannapadā* den tibetischen Namen ལེགས་ལྷན། legs Idan. Warum sollte er, wenn er in dieser Übersetzung bereits ein tibetisches Äquivalent; einen Namen im Tibetischen verwendete, in diesem Kommentar nicht weiter verwenden?

An diesen Stellen ist es inhaltlich eindeutig, dass Pa tshab Nyi ma grags auf Bhāvaviveka eingeht, da nur er Kritik an der Auffassung Buddhapālitas geübt hatte.¹²¹ Die Darlegung der Position Bhāvaviveka, gefolgt von der Erläuterung

119 Lindtner, Chr. 1995: 1.

120 Naudou, J. 1980: 229. FN 68.

121 34a8

Candrakīrtis mit den drei Widerlegungen, wird von Pa tshab Nyi ma grags erklärt.

Zahlen

Die Zahlwörter གཉིས། gnyis etc. werden an den meisten Stellen als Zahlen ༡ 2 geschrieben. Weitere Abkürzungen wie ཏ། für མེད། werden an anderen Stellen verwendet.

Zitate

Zitatstellen werden selten genau bezeichnet, was sicher in tibetischen Texten nicht ungewöhnlich ist. An manchen Stellen erfolgt der Hinweis aus dem Sūtra མདོ་ལས། mdo las oder die Stelle ist nur als so gesagt, ཞེས་པ། gekennzeichnet. In dieser Arbeit sind die Sūtrazitate im Kommentar zur Übersetzung zugeordnet und die Quelle des Sūtra gekennzeichnet. In der mündlichen Tradition gab es einen anderen Ansatz, Textstellen zu identifizieren. Oft hatten die Gelehrten ein umfangreiches Wissen von Sūtren, die sie memorierten. Oft war es ausreichend, ein Zitat zu beginnen und die anderen Gelehrten wussten genau, auf welche Sūtrastelle Bezug genommen wurde. Es gab nicht das Verständnis wie in der westlichen Wissenschaft, die eigene Arbeit von den Quellen der Zitate genau zu trennen. Oft war es nur eine inhaltliche Wiedergabe, die als Zitat wiedergegeben wurde, jedoch kein wörtliches Zitat umfasste. (z.B.:35a7 མདོ་ལས་འདི་ཡོད་པས་འདི་འབྱུང་བ་ལྟེ། mdo las 'di yod pas 'di 'byung ba ste)

Verwendung von མེ་དེ།

An unterschiedlichen Textstellen findet dieses Wort im Tibetischen མེ་དེ། e de

Verwendung. Dieses ཨེ་དེ། e de ist nicht als das im Sanskrit wieder gegebene iti zu verstehen. Verhagen¹²² stellt in seinen Ausführungen zur Grammatik fest, dass iti nicht auf die Wurzel i zurück geht. Nach einem klärendem Gespräch mit མཁན་པོ་ཚོས་གྲགས་བརྟན་འཕེལ། mKhan po Chos grags bstan 'phel, zu der Fragestellung, wie das etc/ ede zu verstehen ist, folge ich Dreyfus¹²³ Vorschlag, es als etc. ལ་སོགས་པ། la tshogs pa zu verstehen. Eine Zusammenstellung aller ཨེ་དེ། Stellen hat ergeben, dass eine einheitliche Übersetzung mit etc. erfolgen kann. An folgenden Stellen in diesem Abschnitt wurde ཨེ་དེ། oder ཨེ་ཉེ། verwendet: 34a3, 35b7, 36b1/2, 36b4, 37a4, 37b7/8 (nur für den Abschnitt 4.3.). Der Vergleich der einzelnen Textstellen, in dem das ཨེ་དེ། auch ཨེ་དེ་དེ། (weitere Schreibvariante) auftritt, hat ergeben, dass ein ལ་སོགས་པ། la tshogs pa in der Übersetzung etc. sinnvoll wäre.

Dialogform

Ein weiteres stilistisches Mittel ist die Verwendung des Dialoges. Für Tibetische Texte dieser Zeit sicher eine verbreitete Methode, Gegner und Argumente wörtlich zu zitieren bzw. sprechen zu lassen. Denn noch ist es zu erwähnen, dass diese Form die Abhandlung klar wirkt und ihr Lebendigkeit verleiht. Durch wörtliche Rede (z.B. in 35a6) oder indirektes Zitieren der Meinung des Gegners und seinen eigenen Einwänden wird es dem Leser ermöglicht, besser zu verstehen, welche Argumente wem zuzuordnen sind. In manchen Fällen ist es jedoch nicht namentlich erwähnt, was das Verständnis der Argumentation erschwert. Es wird z.B. nur gesagt „die anderen“ und es wird keine genaue Benennung des Gegners vorgenommen. Dies trifft an vielen Stellen dieses Kommentars zu und erst durch die Auseinandersetzung mit den anderen Kommentaren wird der Sachverhalt deutlich.

122 Verhagen, P.C. 1988: 31/44 FN 128

123 Dreyfus G., Tsering D. 2009: 399.

Anmerkungen

Hier ist auf eine Textstelle aus dem Kommentar hinzuweisen:

Oder: Die Entfaltung ist die Wurzel des Leidens; d.h. sie ist die Wurzel der drei Vorstellungen/Konzepte von Schönem etc.¹²⁴, das Anhaften (an der Erscheinungswelt) als wirklich. [36b8]

An dieser Stelle werden mit den „dreien“, die Möglichkeiten von Wahrnehmungen bezeichnet. Eine detaillierte Ausführung findet sich in Asaṅgas Werk zu den Bodhisattvabhūmis¹²⁵, in dem Aufzählung von acht Konzepten gegeben wird:

- 1) རོ་བ་ཉིད་དུ་རྣམ་པར་རྟོག་པ། svabhavāvikalpa, 2) རྒྱུ་བྲག་དུ་རྣམ་པར་རྟོག་པ།
 viśeṣvikalpa, 3) རིལ་པོར་འཇིག་པའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ། piṅḍgrāhavikalpa, 4) བདག་གི་སྣང་བའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ།
 ahamiti vikalpa, 5) བདག་གི་སྣང་བའི་རྣམ་རྟོག་པ། mametivikalpa, 6) སྤྲུག་པར་རྣམ་རྟོག་པ། prayivikalpa, 7) མི་སྤྲུག་པར་རྣམ་པར་
 རྟོག་པ། apriyavikalpa, 8) དེ་ག་ནི་ལས་བསྐྱོག་པའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ།
 tadabhuyaviparīta vikalpa.¹²⁶

Im Tibetischen bezeichnet das Wort རྣམ་རྟོག་ rnam rtog ein gedankliches Konzept, das im Sanskrit mit dem Begriff *vikalpa* wiedergegeben wird. Das Wort *vikalpa* ist von der Wurzel *klṛp* abzuleiten und bedeutet anordnen, in eine Reihenfolge bringen, angleichen, anpassen, etc.¹²⁷ *Vikalpa* wird als Konzept einer geistigen Aktivität verstanden, die im Hauptfokus der Wahrnehmung für Anziehung sorgt und von der ein Bedürfnis ausgeht. Abgeleitete Formen von *kalpana*, *kalpanā*, werden oft mit der literarischen Schöpfung oder auch Vorstellung verbunden. Mit der Vorsilbe *vi-*

124 Asaṅga, BB: 1.4.

125 BB tib:(D 4037) རོལ་པོར་འཇིག་པའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ། sems tsam, wi 1b1-213a7 Asaṅga, BB: 1.4.

126 Willis, J.D. 2002: 191.

127 Griffiths, Paul J. 1994: 154.

kann es als aktiver Prozess des Kreieren, Produzieren und des Schaffens verstanden werden.¹²⁸

Die ersten drei dieser achtfachen Kategorisierung beziehen sich auf geistige Konzepte und Gedanken, die der weltlichen Wahrnehmung zugeordnet werden können . Konzept der Basis/ Essenz, der Unterscheidung und der Erscheinung von materieller Form(1-3).¹²⁹Die Punkte 4 und 5 werden als Schaffen des Konzeptes „Ich“ und „Mein“, zugeordnet, die unter falschen Sichtweisen zu einer Person gehörig, verstanden werden. Die Punkte 6 bis 8 umfassen die drei, die hier in Pa tshab Nyi ma grags Kommentar erwähnt werden. Diese drei Konzepte der Wahrnehmung werden unterschieden in: die Wahrnehmung von angenehmen, Wahrnehmung von unangenehmen und der Wahrnehmung von weder angenehmen noch unangenehmen, von neutraler Eigenschaft. Diese drei zeigen, was gemocht, abgelehnt oder als neutral bewertet wird.

Verwendung von Prasāṅga/ Svātantra

An folgenden Textstellen werden die Begriffe *Prasāṅga/ Svātantra* verwendet:

Buddhapālita verfasste (seinen Kommentar) als erstes, den er im Sinne des Prasāṅga erklärte. [34a7]

Nachdem Buddhapālita MMK (kommentiert hatte), verfasste Bhavyakīrti Prajñāpradīpa, indem er den Prasāṅga des vorigen (Buddhapālita) widerlegt hatte, erklärte er (MMK) im Sinn des Svātantra. Später führte Candrakīrti die Tradition Buddhapālitas fort, indem er den Svātantra widerlegte, bewahrte er und erklärte (MMK) nach dem Prasāṅga. [34a8]

Dabei ist zu betonen, wie bereits schon in der Einleitung zur Prāsaṅgika Schule erwähnt, dass hier die Einteilung in die beiden Lehrrichtungen erfolgte. Es ist ein

128 Griffiths, Paul J.: 154.

129 Griffiths, Paul J.: 154.

eindeutiger Hinweis, dass diese Einteilung bereits bei den indischen Kommentatoren bekannt war. Dennoch erfolgte die letztendliche Auseinandersetzung der beiden Ausrichtungen erst zur Zeit der Verbreitung des Buddhismus in Tibet um das 12. Jahrhundert. Erst zu diesem Zeitpunkt folgt die Einteilung mit dem Zusatz *-ika*, das die jeweiligen Vertreter der unterschiedlichen Ausrichtung als Prāsaṅgika und Svātantrika bezeichnete. Es gibt weitere Ausführungen zu dieser Thematik in Dreyfus und McClintocks Buch *The Svatantrika-Prasangika distinction*¹³⁰. Dreyfus und Tsering erwähnen in ihrem Artikel Folgendes:

For if we believe its colophon and its attribution of authorship, this suggests that the Svātantrika-Prāsaṅgika distinction was not created by Pa tshab, as many informed scholars, both traditional and modern, have assumed, but pre-existed in India and that Pa tshab recorded, clarified and intensified a distinction that was already made by some late Indian scholars. (Dreyfus, Tsering¹³¹)

Dreyfus und Tsering stellen die Frage, ob Pa tshab damit die Behauptung des Prāsaṅgika im Kaschmir nach Mahāsumatis Erklärungen zeigen wollte oder ist es Pa tshabs Nyi ma grags ursprüngliche Behauptung :

Obviously, when Pa tshab provides the first historically known mention of Prāsaṅgika, speaking of “the explanation of Candrakīrti’s presentation as our own system according to which the master Nāgārjuna’s thought is only Prāsaṅgika,” we have to wonder. (Dreyfus, Tsering¹³²)

Kevin Vose¹³³ ist an dieser Stelle zu nennen, er zeigte wie Candrakīrti als wichtiger Madhyamaka Gelehrter in Indien in Erscheinung trat. Das bedeutet allerdings nicht, dass es, wie bereits an anderer Stelle erwähnt, eine Prāsaṅgika Schule in diesem

130 Dreyfus, Georges B. J.; McClintock, Sara L. 2003.

131 Dreyfus G., Tsering D.2009: 393.

132 Dreyfus G., Tsering D.2009: 394.

133 Vose, K. 2009.

Sinn gab. Als nächstes stellt sich die Frage nach der Etablierung einer Prāsaṅgika Schule durch Pa tshab Nyi ma grags im Kaschmir¹³⁴. Vose verweist hier darauf, dass die Gelehrtenaktivität weniger parteiisch ausgerichtet war, als sich darauf fokussierte, Texte zu kommentieren und verschiedene Sichtweisen darzulegen.¹³⁵ Weitere Anregung zur detaillierten Betrachtung gibt der Artikel von Dreyfus und Tsering, die in Einblicken zu dieser Thematik weitere Hypothesen aufstellen.¹³⁶

2.3.3 Pa tshab Nyi ma grags philosophische Ausführungen im Vergleich zu den indischen Kommentaren

Im Kommentar in der Erklärung der Wortbedeutung stellt Pa tshab Nyi ma grags die Meinung Buddhapālitas dar. Er zeigt die Widerlegung durch einen anderen Meister. Bhāvaviveka ist hier im Text in anderer Schreibweise འབ་ཕྱ་གིར་ཉིའི 'ba phyra kir ti geschrieben. Es gibt verschiedene Schreibweisen des Namens, hier ist inhaltlich nur Bhāvaviveka möglich (siehe Kommentar 2.2.1).

Darstellung von pratīyasamutpāda

An dieser Stelle (34a5) verweist Pa tshab Nyi ma grags auf die Meinung Buddhapālitas, die jedoch nicht bei Buddhapālita vorkommt. Er zeigt unter 4.3.1.1.1. wie sich das Wort *pratīyasamutpāda* zusammensetzt. Diese Erklärung ist in abgewandelter Form nur bei Candrakīrti bzw. anderen Quellen wie *Abhidharmakośabhāṣya* (siehe 2.1) zu finden. Die Verbalwurzel i (eti), 3 Person Singular hat die Bedeutung „Gehen“, (gati, འགྲོ་བའི་དོན་), (Vorsilbe) *prati* hat die Bedeutung von „Erlangen“ (*prāpti*).¹³⁷ In der Erklärung sind die Reihenfolge und Worterklärung nicht sinngemäß. Das könnte Anzeichen sein, dass der Text von einem Schüler geschrieben wurde und daher eine falsche Mitschrift entstand.

134 Dreyfus G., Tsering D. 2009: 394.

135 Vose, K. 2009: 48-48.

136 Dreyfus G., Tsering D. 2009

137 MacDonald, Anne, *The Prasannapadā: Chapter One, Edition and Translation*, Wien, 2003: 320ff.

Einzelne Teile sind vertauscht und ergeben keine Bedeutung im Wortzusammenhang.

Weiter zitiert Pa tshab Nyi ma grags eine Textstelle, die wahrscheinlich aus einem indischen Grammatikwerk stammt. Bei Candrakīrti in ähnlicher Form zitiert, soll es die Veränderlichkeit der Wurzel verdeutlichen.¹³⁸ Pieter C. Verhagen verweist in seinem Artikel „*Tibetan Expertise in Sanskrit Grammar; A Case Study*“ auf diese Verse und bezeichnet diese folgendermaßen:

...This is expressed in a well-known mnemotechnic verse... . The meaning of the verbal root can be necessarily (lit. by force, *balād*) changed into another (meaning) because of a verbal preposition (combined with that root), just like the sweetness of the water of the Ganges (is changed) by the ocean water (when the Ganges reaches the ocean).¹³⁹ (Pieter C. Verhagen)

Bereits im Kommentar zum *Madhyantavibhāga* von Sthiramati wird dieses Zitat in abgewandelter Form verwendet, um das Wort *praṇīta* von der Wurzel *nī* zu erklären.¹⁴⁰ Im Kommentar bei Pa tshab Nyi ma grags sind einige Verszeilen abgewandelt: Er verwendet statt Wasser das Wort Geschmack. Inhaltlich scheint er jedoch das Gleiche, was auch bei Candrakīrti zitiert ist, wiederzugeben. Hier gibt es keine Zitierung, da es sich vermutlich um die Mitschrift eines Schülers handelte bzw. selten Quellen im tibetischen Text selten angegeben werden. Aus dem PsP¹⁴¹:

उपसर्गेण धात्वर्थो बलादन्यत्र नीयते।

गङ्गासलिलमाधुर्यं सागरेण यथाम्भसा ॥ प्रसन्नपदा प्रथमं प्रकरणं ५-२

138 Prasannpadā: Pp2 upasargeṇa dhātvartho balādanyatra nīyate |gaṅgāsalamādhuryaṃ sāgareṇa

yathāmbhasā ॥ , ཉེ་བར་བསྐྱར་བའི་དབང་གིས་ན། །སྐད་བྱིངས་དོན་ནི་ཡོངས་བསྐྱར་ཏེ། །གང་གྲའི་ཚུ་ནི་མངར་མོད་
ཀྱི། །ཀྱ་མཚོ་ཚུ་ཡིས་ཇི་བཞིན་ནོ།

139 Verhagen, C. Pieter, JTS:1988,42, note 115.

140 Stcherbatsky, *Madhyanta Vibhanga*1936: 8 5.1.

141 Prasannapadā:ed. L. De la Vallée Poussin 1913: 5Z2

upasargeṇa dhātvartho balādanyatra nīyate |

gaṅgāsalilamādhuryaṃ sāgareṇa yathāmbhasā || (Prasannapadā, ed. Poussin:
K 1,5Z2)

In der Übersetzung von Anne MacDonald¹⁴² von Prasannapadā nach Candrakīrti ist es folgender Maßen wiedergegeben:

„The meaning of the [verbal] root is forcibly led elsewhere by the prefix,

Like the sweetness of the water of the Ganges by the ocean water...“¹⁴³

(MacDonald)

In der Fussnote verweist MacDonald auf das grammatische Werk Siddhāntakaumudī und merkt an, dass es sich zum Verständnis des Verses Unstimmigkeiten zwischen der grammatischen Tradition gibt. Die Leseweise von Tattvabodhinī / Bhairavamiśra wird dargestellt und diskutiert. Anne MacDonald¹⁴⁴ betrachtet folgende Lesung nach Bhairavamiśra, der in seinem Candrakalā¹⁴⁵ die Lesung der drei *pādas* diskutiert, aus dem Tattvabodhinī :

उपसर्गेन धात्वर्थो बलादन्यः प्रतीयते।(तत्त्वबोधिनी)

upasargeṇa dhātvartho balād anyahpratiyate. (Tattvabodhinī)

Abwehr der Vorwürfe zu den Fehlern zur Etymologie von Entstehen in Abhängigkeit

Unter 4.3.1.1.2 verweist Pa tshab Nyi ma grags auf die Widerlegung durch Andere und Bhāvaviveka. Diese Anderen werden nicht näher benannt, welche Meister gemeint sein könnten. Es wird nur gesagt, dass es hier andere sind als Buddhapālita

142 MacDonald, Anne, 2003: 321.

143 MacDonald, Anne, 2003: 321-22.

144 MacDonald, Anne, 2003: 321 Anmerk 45.

145 Bhairavamiśra, Candrakalā: 405.

und Bhāvaviveka. In Bhāvivekas *Prajñāpradīpa*¹⁴⁶ wird gesagt:

'Some others say that the arising of those which disintegrate diversely is *pratītyasamutpāda*.' (nach Hopkins¹⁴⁷).

Hopkin verweist an dieser Stelle weiter zu Avalokitavratas Kommentar *Prajñāpradīpaṭīkā*¹⁴⁸ (PPrT) in dem Folgendes gesagt wird:

The 'some others' are some other proponents of Madhyamika tenets. 'The arising of those which disintegrate diversely' means the composition and arising of effects that disintegrate in each diverse moment and have definite, diverse causes and conditions; it is synonymous with 'arising upon meeting'. [In Bhavaviveka's text] 'is *pratītyasamutpāda*' indicates the conclusion of the meaning of the preceding words. It indicates that the composition and arising of effects that disintegrate in each diverse moment and have definite, diverse causes and conditions is *pratītyasamutpāda*. Proponents of Madhyamika tenets other than the commentator [Bhavaviveka] himself say this. (nach Hopkins¹⁴⁹)

In dieser Erklärung wird nicht nur die Bedeutung von *pratītyasamutpāda* deutlich klargestellt, er verweist auch auf die Anderen. Diese sind andere Madhyamaka-Vertreter außer Bhāvaviveka, dem Kommentator. Weiter wird die Wortbildung von *pratītyasamutpāda* angegeben. Diese behaupten die Wortzusammensetzung wie folgt : das *ṇ* der Verbalwurzel *iṇ* entfällt, *kvip* wird hinzugefügt, entfällt sofort wieder. *T* ist passend als Endung der Wurzel, welche *p* als Anzeichen hat. Aufgrund der Bedeutung 'gehen' als aktives Hauptwort wird *t* hinzugefügt. *Ya* wird als Silbe angehängt in der Ableitung mit der Bedeutung 'gut in diesem'. Die Endung *si* wird hinzugefügt. Wenn es zu *prati* hinzugegebenen wird, entsteht das Wort *pratītyaḥ*. Die verbleibende Wortbildung ist so, wie bereits beschrieben (siehe Zitat).

146 P5253, Vol. 95 154.1.8

147 Hopkins, J. 1996: 666.

148 PPrT: 5259, Vol. 96 169.5.8ff.

149 Hopkins, J. 1996: 666.

Candrakīrti, Bhāvaviveka und Avalokitavrata lehnen an dieser Stelle die Behauptung ab, dass es eine Genitiv-Endung, zu *pratītyānām*, die im Kompositum entfallen ist, gibt.¹⁵⁰

Die Worterklärung zur *pratītyasamutpāda* der anderen Kommentatoren wurde bereits in der Einleitung (siehe 2.1 Entstehen in Abhängigkeit) gegeben. Ihr Verständnis von *prati* als Vielfältigkeit *itya* als Ableitung ist nicht richtig. Hopkins erwähnt dabei die Erklärung, dass *prati* im Allgemeinen schon diese Bedeutung haben kann, jedoch nicht im Spezifischen wie hier. Candrakīrti¹⁵¹ sagt dazu:

Their etymology would be excellent in a passage such as, 'O monks, I will teach you *pratītyasamutpāda*,' or 'He who sees *pratītyasamutpāda* sees suchness.' For the meaning of multiplicity occurs, and there is a compound [thus allowing for the possibility that *pratītya* means [*pratītyānām*]. (Übersetzung nach Hopkins¹⁵²)

Dieses Zitat aus dem *Śālistamba Sūtra*¹⁵³ zeigt :

'He who sees *pratītyasamutpāda*, that is, the arising of those which depart or disintegrate diversely, [sees suchness]. (Hopkins¹⁵⁴)

Aus dieser Darstellung wird ersichtlich, dass in dem Satz यः प्रतीत्यसमुत्पादं पश्यति । *yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyati, pratītyasamutpādaṃ* ein Kompositum ist. Daher ist es durchaus möglich, dass sich, die im Inneren des Kompositum befindende Endung entfällt. Weiter auch ersichtlich durch :

However, when a particular referent is given as in, 'An eye consciousness is produced depending on an eye sense and a form'... .(Hopkins¹⁵⁵),

macht es deutlich, dass es nicht die Bedeutung von Vielfachheit hat und diese Übersetzung an dieser Stelle nicht angebracht ist. In diesem Fall ist *pratītya* nicht

150 Hopkins, J. 1996: 667.

151 P5260, Vol. 98, 3.5.5ff, Poussin 6.1-7.5

152 Hopkins, J. 1996: 667

153 P876, Vol. 34,303.3.4.

154 Hopkins, J. 1996: 667

155 Hopkins, J. 1996: 667

mit anderem verbunden und kann daher nicht als Kompositum verstanden werden. Im Sanskrit ist die Verbindung durch *ca* gegeben, die durch und Auge und Form verbunden ist, die Akkusativ-Form von *rūpani* ist ebenfalls vorhanden: चक्षुःप्रतीत्य रूपाणि चौत्पद्यते चक्षुर्विज्ञानं। *cakṣuḥ pratītya rūpaṃ ca utpadyate cakṣurvijñānaṃ*. *pratītya* ist hier nicht deklinierbar, als weiterführend / kontinuierlich zu verstehen. Weitere Betrachtungen an dieser Stelle sind in Anne MacDonalds Übersetzung der PsP zu finden.¹⁵⁶

Ähnliche Textinhalte sind in Bhāvavivekas *Prajñāpradīpa*¹⁵⁷ in der Übersetzung von William L. Ames¹⁵⁸ zu finden:

Objection: If the result (*phala*) meets with causal conditions (*pratyaya*) prior to its origination and later originates, there would be dependent origination" of that [result]. But the result does not meet causal conditions prior to its origination, because it does not [then] exist. Therefore the term "dependent origination" is not established (*asiddha*). Even if [you] say that there is no fault [in your interpretation] because [you] accept that the two [activities] "depending" (*pratītya*) and "origination" (*samutpāda*) are simultaneous, [that is not the case, because:]¹⁵⁹

In Pa tshabs Kommentar sind Elemente dieser Argumentation wiederzufinden [34b2ff]. Es geht um die Frage der die Gleichzeitigkeit von Aktivität und Agens; ob

156 MacDonald 2003: 323ff, FN56.

157 D3853 46b4-46b7: འདིར་ཁ་ཅིག་ན་རེ། གལ་ཏེ་འབྱུང་བའི་སྐྱོན་ལྟ་བུ་འབྲས་བུ་རྒྱུན་དང་ཕྱིས་འབྱུང་ན་ནི་དེའི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་ཞེས་བྱ་བར་འགྲུབ་བ་ཞེས་ན། འབྱུང་བའི་སྐྱོན་ལྟ་བུ་འབྲས་བུ་རྒྱུན་དང་མི་འཕྲད་དེ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ལྟ་བུས་ན་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བའི་སྐྱོན་མི་འབྲུབ་པོ། །གལ་ཏེ་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་ཞེས་བྱ་བ་དང་། འབྱུང་ཞེས་བྱ་བ་གཉིས་དུས་གཅིག་ཏུ་ཁས་ལེན་པས་ཉེས་པ་མེད་དོ་ཞེ་ན་ཡང་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བའི་སྐྱོན་ལ་བྱ་བ་གཉིས་དུས་གཅིག་ན་མེད་དེ། པར་ཞེས་བརྗོད་པའི་ཕྱིར་དཔེར་ན་ལྷ་བྱས་ཏེ་བཟུང་ཞེས་བྱ་བ་བཞིན་ནོ། །བྱེད་པ་པོ་མེད་པར་ཡང་གཞི་མེད་པའི་བྱ་བ་མི་རུང་སྟེ། མེད་པའི་ཕྱིར་མོ་གཤམ་གྱི་སྐྱེ་བ་བཞིན་ནོ། །ཞེས་ཟེར་རོ། །དེ་སྐོར་མེད་པའི་འགྲེལ་པ་ཤེས་རབ་སྟོན་མ།

158 Ames, William L. 1993: 209-259.

159 Ames, William L. 1993: 215.

diese bei den zwei Aktivitäten gleichzeitig oder nicht gleichzeitig erfolgen.[34b2]

Dazu die Abwehr der (Unterstellung) des Fehlers : Es gibt keinen Fehler. [34b6]

kommt der Abwehr des Fehlers in *Prajñāpradīpa* gleich bei Bhāvaviveka:

[Thesis:] The term "dependent origination" does not describe [literally, "have"] two simultaneous activities (*kriyā*),¹⁶⁰

Diese These bezieht sich ebenso auf die Ausführungen. Bei Pa tshab Nyi ma grags bestätigt sich dieses Argument wie folgt:

Weiter ist das Gesagte „erfolgen die beiden Aktivitäten gleichzeitig, ist die Abfolge der Handlung nicht richtig“ nicht bewiesen. [34b8]

In Pa tshabs Kommentar wird an dieser Stelle auf die vier Extremen eingegangen, mit den Beispielen des Topfes in der Abhängigkeit von Töpfer und das Beispiel von dem Hasenhorn. Er durchläuft den Prozess der Fragestellung unter welchen Bedingungen Existenz möglich wird: an dieser Stelle, wird auf die Darstellung der vier Extremen in den 'Diamantsplittern' རྩོམ་རྒྱུ་གཞི་གསལ་མཁའ་ལོ་ལྷན་དུ་བྱུང་སྟེ་བཞུགས་པ་ལྟར་དབང་བཞུགས་ཀྱིས། 'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus in der Übersetzung durch Hopkins¹⁶¹ hingewiesen.

Annahmen der Schlussfolgerung- Die vier Extreme

Als Diamantsplitter werden die Begründungen bezeichnet, da sie, indem sie sehr kraftvoll sind, jedes Argument zu inhärenter Existenz widerlegen. Die These der vierfachen Beweise besagt:

Because of not being produced from themselves, from naturally existent others, from both, or causelessly.¹⁶²

Diese vier nicht bejahenden Thesen widerlegen ein unwirkliches Entstehen: die Dinge sind nicht inhärent entstanden. In dieser Begründung, die zeigt, dass die

160 Ames, William L. 1993: 215.

161 Hopkins, J. 1996:133.

162 Hopkins, J. 1996:133. (Explanation to Diamond Slivers by རྩོམ་རྒྱུ་གཞི་གསལ་མཁའ་ལོ་ལྷན་དུ་བྱུང་སྟེ་བཞུགས་ཀྱིས། 'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus) in Tibetan རྩོམ་རྒྱུ་གཞི་གསལ་མཁའ་ལོ་ལྷན་དུ་བྱུང་སྟེ་བཞུགས་ཀྱིས། rdo rje gzeugs ma

Dinge nicht inhärent existieren oder entstehen, zeigt jedoch nicht, dass die Dinge im konventionellen Sinn entstehen oder hervorgebracht werden können. Daher ist die hier gezeigte These nur eine Negation von anderen Behauptungen, dass die Dinge nicht inhärent entstehen oder hervorgebracht werden. Es zeigt eindeutig die Negation der vier Möglichkeiten für wirkliches Entstehen. Übertragen auf Ursache und Wirkung lautet es folgendermaßen: Entstehen ist weder entstanden aus einer Ursache, noch ursachenlos. Wenn es eine Ursache hat, ist Ursache und Wirkung weder von gleicher Natur, von verschiedener Natur, oder beide von gleicher, noch von verschiedener Natur. Untersucht man im Zusammenhang mit dieser Begründung des nicht inhärenten Entstehens ebenso das Entstehen einer Wirkung, ist es in den gleichen Punkten begründet: das Entstehen der Wirkung ist weder von gleicher Natur, wie die Ursache, noch ist es unterschiedlich zum Entstehen der Ursache, weder von gleicher, noch verschiedener Natur. In dieser Argumentation wird inhärentes Entstehen widerlegt. Solange Entstehen oder Hervorbringen von zugeschriebenem Existierendem ist, ist es die einzige existierende Art des Entstehens. Indem das Entstehen von anderen durch Analyse widerlegt ist, wird das Fehlen der Eigennatur der Dinge deutlich.¹⁶³ Diese oben genannte These befindet sich auch im *Madhyamakāvatāra*¹⁶⁴ von Candrakīrti und in *Bodhipathapradīpa*¹⁶⁵ von Atīśa.

Die Beispiele mit Topf und Töpfer sowie das Hasenhorn machen, wie bei Hopkins dargestellt folgendes deutlich:

An existent effect is not ultimately produced because whatever exists ultimately must always exist, and thus there would be no need for producers, that is, causes. A non-existent effect is not ultimately produced because if a non-existent effect were produced, the horns of a rabbit could also be produced. An effect which is both existent and non-existent is not produced

163 Hopkins, J. 1996:134.

164 P5262 Vol.98, 103.4.4, VI 104,ab

165 P5343 VI. 103, 21.3.6

because there is no such thing as an existent and non-existent effect; no one thing possesses contradictory natures. An effect which is neither existent nor non-existent is not produced because there i-s no such thing. (nach J. Hopkins¹⁶⁶)

Der Topf abhängig von Töpfer zeigt die Abhängigkeit eines hergestellten existierenden Ding und dem Agens. Das Hasenhorn zeigt das es ebenso abhängig von Ursache sein sollte, dies ist nicht möglich. Die Phänomene selbst sind „abhängiges Entstehen“, sowie ein Topf „abhängiges Entstehen“ ist, ist auch die Wahrnehmung abhängiges Entstehen, sowie die Leerheit selbst abhängiges Entstehen ist, etc. Hopkins erwähnt in seinem Buch „Meditation on Emptiness“ an dieser Stelle unter grammatikalischen Einwand folgendes: die nicht buddhistischen Grammatiker erheben Einwand zu dieser Aussage und deren Bedeutung. Sie behaupten solange *pratītya* ein Kontinuum ist, muss das abhängige Entstehen aus einem Entstehen hervorkommen, das wiederum erst aus den Ursachen hervorkommt, bevor es existieren und entstehen kann. Es ist der buddhistischen Ansicht widersprüchlich, dass ein Ergebnis noch nicht zum Zeitpunkt der Ursache existiert. Die Grammatiker lehnen beides ab : die grammatikalische Richtigkeit und die Richtigkeit der philosophischen Bedeutung. Vielmehr ist die Bedeutung von „Abhängigkeit“ in der buddhistischen Tradition, dass ein Ergebnis zur Zeit der Ursache nicht vorhanden sein muss, um von diesen Ursachen abhängig zu sein. Nur allein das Hervorbringen von einem Ergebnis durch eine Ursache ist die Bedeutung von „Abhängigkeit“.¹⁶⁷

Weiter werden die Beispiele für Tätigkeiten, die gleichzeitig erfolgen wie 'das Schlafen mit offenen Mund' wie bei Bhāvaviveka angegeben und ausführlicher dargestellt:

Two activities having a single agent may also exist simultaneously,
[Reason:] because [a gerund-forming suffix] *-ya* is expressed [in such cases

166 Hopkins, J. 1996: 151ff, FN 106 Candrakīrti.

167 Hopkins, J. 1996: 164.

also], [Example:] as [when one says,] "He sleeps with his mouth open" and "It moves along filling the roadway. " [The success of the reason in the second syllogism is not established] because there will be the stated fault [both] in [the case of] an existent agent and [in the case of] a nonexistent [agent]. [This is so even] if [you] state a reason which is established for [your] opponent, because there would [then] be overextension (*atiprasaṅga*). The teaching of that [comprehension of the reality of the nature of all dharmas] is the action (*karman*) [which brings about that comprehension as a result. (Ames, William L.¹⁶⁸)

Nach der Darstellung der Abwehr der Anderen erklärt Pa tshab Nyi ma gragsden Vorwurf von Bhāvaviveka: Bhavyakīrti (äußerte) den Vorwurf: 'prāti', hat die Bedeutung von neutrum, angewendet auf ein Objekt, das unbestimmt ist, [34b10]

weil „tya“ die Bedeutung von auf „etwas treffen“ und „mit etwas versehen sein“ hat, ist es nicht angemessen, es mit dem (Wort) „Entstehen in Abhängigkeit“ zu verbinden.

Bei Bhāvaviveka ist folgende Worterklärung zu finden:

First objection: As for "dependent origination" (*pratītya-samutpāda*), some say: Because the indeclinable [prefix] *prati* has the sense of "repetition" and because [the verbal root I i has the sense of "meeting," and because the word *samutpāda* has the sense of "origination," [therefore one says] *pratītya-samutpāda*, that is, "origination having met with this and that. "

Second objection: Others 31 say that *pratītya-samutpāda* [means] "the arising individually of perishables."¹⁶⁹ (Übersetzung Ames, William L.)

168 Ames, William L. 1993: 216.

169 Tibetan: ལ་ཅིག་ན་རེ་རྟེན་ཅིང་ཞེས་བྱ་བའི་ཚིག་གི་སྤང་ནི་སྣོས་པའི་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། འབྲེལ་བར་ཞེས་བྱ་བ་ནི་སྤང་བའི་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། འབྲུང་བ་ཞེས་བྱ་བའི་སྐྱེ་བའི་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྲུང་བ་སྟེ་དེ་དང་དེ་ལ་རྟེན་ཅིང་སྤང་ནས་འབྲུང་བའོ་ཞེས། །ཀའན་དག་ན་རེ་སོ་སོ་འཇིག་པ་དང་ཕྱན་པ་རྣམས་ཀྱི་འབྲུང་བ་ནི་རྟེན་

Weiter zur Wortbedeutung:

Comment: The meanings of the words, etc., serve (*upakdrin*) the meaning of the sentence and so on; but one part of a word [does not serve the meaning of the sentence, etc., just as one part of the foot does not serve for] walking on the road.¹⁷⁰(Ames¹⁷¹)

Pa tshab Nyi ma grags stellt die Bedeutung von *prati* und Entstehen in Abhängigkeit dar, indem er erklärt, was die Anderen für Einwände gegen die Erklärung Bhāvaviveka haben. Er belegt es folgendermaßen:

Diesen Fehler gibt es überhaupt nicht. Die Bedeutung von *prati* bei Buddhapālita wird nicht so angenommen, wie Du sie widerlegt hast. Vielmehr ist unter der Annahme, dass (*prati*), wie oben (erklärt), Hervorbringen in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen (bedeutet), (deine Widerlegung) eine Polemik, die die Intention der vorigen Position nicht trifft. [35a2/3]

Wie Anne MacDonald in ihrer Übersetzung der PsP anmerkt, gibt es die Auffassung, dass Buddhapālita die erste etymologische Erklärung darstellt von dem anonymen Autor im Text der *Lakṣaṇatīkā*, einem Kommentar zur PsP, bearbeitet von Yoshiyasu Yonezawa.¹⁷² Anne MacDonald stellt hier ebenfalls fest, dass ihr keine Textstellen zu Buddhapālita bezüglich einer etymologischen Erklärung bekannt sind. MacDonald verweist darauf, dass Hopkins in seinen Ausführungen der དགེ་ལུགས། dGe lugs Tradition folgt.

Weiter belegt Pa tshab Nyi ma grags diese Stelle mit einem Sūtrazitat, das jedoch so allgemein und nur sehr kurz aniziert ist, dass es zu keiner spezifischen Stelle zugehörig ausfindig gemacht werden kann, sondern viel mehr eine allgemeine

ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྲུང་བའོ་ཞེས། །

170 Ames, William L. 1993: 216.

171 Ames, William L. 1993: 215.

172 MacDonald 2003: FN66.

mündliche Wiedergabe ist. Bei Hopkins findet eine ähnliche Stelle Erwähnung, die mit diesem Zitat in Verbindung stehen könnte:

However, Bhavaviveka's thought may have been that because a consciousness has no form, it could not meet an eye sense and a form because meeting exists only between the physical. However, even if that were his thought, it would be incorrect because it is asserted that monks meet [that is, attain] the four fruits [Stream Enterer, Once Returner, Never Returner, and Foe Destroyer, which are not physical], Sutra says, 'This monk is one who has met [attained] the fruit.' (Hopkins¹⁷³)

Hopkins benennt hier die acht Stufen auf dem Weg der Meditation: “the eight levels of approaching and abiding in the fruits of Stream Enterer, Once Returner, Never Returner, and Foe Destroyer, and so forth...“. (Hopkins¹⁷⁴) In རེས་ལྟར་ བཞད་པ། 'jam dbyang bzhad pa Erklärungen wird es folgendermaßen erklärt¹⁷⁵:

Regarding Stream Enterer, Once Returner, Never Returner, and Arhat, there are the four Abiders in the Fruit and the Four Approachers to the Fruit, making eight Approachers and Abiders... .(BLO-BZAN-DKON-MCHOG, COZORT, D. u. PRESTON)

In Pa tshabs Kommentar ist die Quelle in dem kurzen Zitat nur schwer nachzuvollziehen. Die weitere Darstellung ist sehr strukturiert und Pa tshab Nyi ma grags folgt einer linearen Abfolge von Argumenten.

Darstellung Buddhapālitas

Im PsP¹⁷⁶ wird Folgendes zur Meinung Buddhapālitas gesagt:

173·Hopkins, J. 1996: 670.

174 Hopkins, J. 1996: 403.

175 BLO-BZAN-DKON-MCHOG, COZORT, D. u. PRESTON, C. 2003:152.

176 P 5260 Vol. 98 3.4.7

Then what [does Buddhapalita say]? He says that *prati* (*rten cing*) means 'meeting'. *I* (*'brel bar*) means 'going'. The combination *pratītya* means just 'meeting'. Now when a consideration of all possible entities is asserted as being expressed by the term *pratītyasamutpada* etymologized as 'arising upon meeting' or dependent-arising then a relation with multiplicity is being stated: 'Arising upon meeting this and that collection of causes and conditions' is [the meaning of] dependent-arising. [However,] when a consideration of a particular instance is asserted, there is no relation with multiplicity, [as in] 'Having met an eye sense and forms [an eye consciousness arises]. Such is the unskillfulness of the master [Bhāvaviveka] in citing [another's position]. (Hopkins¹⁷⁷)

Laut Sha pas Erklärungen ist diese Wiederlegung von Bhāvaviveka nicht nur falsch, weil er einfach nur die Erklärung von Buddhapālita aufgreift und behauptet sie sei nicht richtig, ohne dieses zu begründen.

Widerlegung (von Entstehen in Abhängigkeit རྟེན་འབྲེལ།) gemäß Bhavyakīrti

Im dritten Abschnitt erfolgt die Widerlegung (Entstehen in Abhängigkeit རྟེན་འབྲེལ།) gemäß Bhavyakīrtis. Hier verwendet Pa tshab Nyi ma gragsals stylistische Form den Dialog, indem die einzelnen Vertreter in der direkten Rede ihre Argumente darlegen. In dem Candrakīrti fragt, was die Wortbedeutung von Entstehen in Abhängigkeit ist, erfolgt die Erläuterung von Candrakīrti¹⁷⁸:

Weil es im Sūtra heißt: „Weil es dieses gibt, entsteht jenes; auf diese Weise (entstehen) die Willensimpulse kraft des Nichtwissens. [35a7] Weil diese entstehen, entsteht jenes; bedingt durch die Willensimpulse (entsteht) das Bewusstsein.“

177 Hopkins, J. 1996: 670.

178 siehe Übersetzung Kommentar 35a7

Dieses Zitat findet sich in leicht abgewandelter Form in PsP¹⁷⁹ wieder. Bezüglich des Ursprung des Sūtras gibt es verschiedene Varianten, in denen die Textausschnitte nahe beieinander liegen, ähnlich wie im *Ārya-niṣṭhāgantabhadgavajjñānavaipūlyasūtraratanāntanāmamahāyānasūtra*, *Ārya-sandhinirmocananāmamahāyānasūtra* oder auch im *Dhātubahuka Sūtra*.

Weiter führt Pa tshab Nyi ma grags die Meinung Candrakīrtis an:

Candrakīrti sagte: „Da, wenn es bei Buddhapālita und Bhavyakīrti gleich ist, und ein Fehler aufkommt, kommt dieser bei beiden auf.“[35a8]

Interessanterweise beruft sich im Folgenden Pa tshab Nyi ma grags in der Darstellung der Meinung Candrakīrtis auf Buddhapālita, wobei die jedoch Buddhapālita zugeschriebenen Erklärungen zum Wort Entstehen in Abhängigkeit ausschließlich bei Candrakīrti selber wiederzufinden sind¹⁸⁰:

Weiter weil die Wortbedeutung von Entstehen in Abhängigkeit (རྟེན་འབྲེལ།), die entsprechend der Erklärung des Meisters Buddhapālita, *prati*, *tya* und *samutpadā*, als dreifach zu verstehen ist, (jedoch) Bhāvyakīrti die Erklärung in Anschluss an die Dreiteilung nicht verstanden hat, gibt es einen Fehler. [35a10].

Hopkins geht ebenfalls auf diese Dreiteilung ein und merkt an, das *prati* (རྟེན་ཅིང་།) rten cing, das nach Candrakīrti als *prāpti* (ཕྱེད་པ།) phrad pa verstanden wird, und das die Bedeutung von *itya* (འབྲེལ་བ།) 'brel ba in *prāpti* verändert. Daher sind beide Wortteile im Tibetischen von gleicher Bedeutung.¹⁸¹

179 PsP:འདི་ལྟ་སྟེ་འདི་ཡོད་པས་འདི་འབྱུང་ལ། འདི་སྐྱེས་པས་འདི་སྐྱེ་སྟེ། གང་འདི་མ་རིག་པའི་རྟེན་གྱིས་འདུ་བྱེད་རྣམས།
འདུ་བྱེད་ཀྱི་རྟེན་གྱིས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་འདི་ཙམ་ཞིག་ལོ་ན་གསུངས་སོ། །

180 Übersetzung Kommentar 35a10

181 Hopkins, J. 1996: 884:FN 703.

Im PsP ¹⁸²steht folgendes zur Meinung Bhāvavivekas:

Candrakīrti's Clear Words says:[Bhavaviveka says,] 'That is not admissible because of the non-existence of the meaning of these two [wrong interpretations of *pratītyasamutpada*] in 'An eye consciousness is produced depending on an eye and forms.' This refutation is not correct. [120] Why? He does not state a reason why there is no occurrence [of a meeting], and, therefore, he has only a thesis. Then, this might be [Bhavaviveka's] thought: 'A consciousness has no form; therefore, it has no meeting with an eye sense. For it is seen that there is a meeting just of those which have form.' (Hopkins¹⁸³).

Bei Pa tshab Nyi ma grags wird die Erklärung nicht gerade verständlich im Zusammenhang gegeben und es ist daher notwendig die Kommentare heranzuziehen. Weiter an anderer Stelle im PsP¹⁸⁴:

Candrakīrti's Clear Words says: Objection: Such is said [by Bhavaviveka] having asserted *pratītyasamutpāda* to be a conventional term [not necessarily following its etymological meaning] like *araṇyetalaka* [meaning anything which does not answer to one's expectations], etc.

Answer: This also is not correct because the master [Nāgārjuna] asserts *pratītyasamutpāda* just in relation to its members: ' *Tat tat prāpya yad utpannaṃ notpannaṃ tat svabhāvataḥ*. That which is produced having met this and that [collection of causes and conditions] is not inherently produced.' [Bhāvaviveka] explains *pratītyasamutpāda* with:

When this is, that arises,

Like long when there is short.

182 P5260, Vol.98 3,5,2,ff, Poussin 8.10-9.6

183 Hopkins, J. 1996:673.

184 P5260, Vol.98 4.1.1ff, Poussin , 10.3

Then, does he not assert just that depending (*pratītya*, rten te) on short, meeting (*prāpya*, phrad cing) to short, relying (*apekṣya*, bltos nas) on short, long comes to be? Therefore, it is not fitting that he assert just what he refutes. (Hopkins¹⁸⁵)

Im nächsten Abschnitt (4.3.1.2) erfolgt im zweiten Punkt die sinngemäße Erklärung mit den Unterpunkten Worterklärung und Erwiderung der Vorwürfe.

Zum ersten Punkt gibt Pa tshab Nyi ma grags allgemeine Erklärungen zur Lehre des Buddhas. Er verweist auf den Eingangstropfen und thematisiert somit die nachfolgende Erklärung. In der Unterteilung Erklärungen zum ersten *pāda* und zum zweiten Teil gegebene Worterklärung verweist u.a. auf die zwei Wirklichkeiten und die acht Besonderheiten, die später detailliert dargestellt werden. Dieser Abschnitt ist sehr kurz und gibt einen Überblick zu den Themenschwerpunkten in der folgenden Erklärung wie:

Die Bedeutung von Entstehen in Abhängigkeit ist das Entstehen späterer Resultate in Abhängigkeit von früheren Ursachen und Bedingungen. [35b3]

Im folgenden Abschnitt erfolgt die Abwehr der Streitpunkte(4.3.1.2.2). Hier erfolgt die Unterscheidung in vier Widersprüche zur Lobpreisung, die im ersten Abschnitt als Streitpunkte anderer Kommentatoren angeführt und chronologisch argumentiert werden: der Widerspruch zu seinen eigenen Worten, zudem was in der Welt bekannt ist, der Widerspruch zur logischen Argumentation und der Überlieferung. Nach der Darstellung der vier Widersprüche erfolgt die Widerlegung.(35b10ff).

Im ersten Abschnitt erfolgt die Darstellung des Widerspruches zu seinen eigenen Worten. Dabei geht es um die Unterscheidung, wie im konventionellen bzw. absoluten Sinn, je nach Sinnesobjekt „Entstehen in Abhängigkeit“ erklärt werden kann:

Zur Aussage von „Entstehen in Abhängigkeit“ existiert es im relativen Sinn,

185 Hopkins, J. 1996: 673.

und diese als Sinnesobjekt von Toren zeigt, dass Entstehen und Vergehen vorhanden sind und ohne Vergehen und ohne Vernichtung im absoluten Sinn erklärt werden. [36a1]

Da es von der Annahme (ཇོ་ཤི།) der Weisheit der Edlen nicht gelehrt wird, wie widerspricht er seinen eigenen Worten? [36a1]

Bezüglich des Wortes ཇོ་ཤི། ngo im Tibetischen ist hier in Bezug 'von der Annahme der Weisheit' auf die folgende Betrachtung des Begriffs bei Prof. Tauscher hinzuweisen. Tauscher bemerkt, dass der Ausdruck ཇོ་སྤ། als eine Entsprechung zu *anurodhena* und *anurodhāt* im Vergleich zu Stellen im Prasannapadā als 'mit Hinblick auf', 'unter Berücksichtigung von', 'den Anforderungen /Eigenarten von' 'entsprechend' verstanden werden kann und verweist darauf, dass im Tibetischen die Ausdrücke ཇོ་ལ། oder ཇོ་ན། hier Verwendung finden. In einfacher Weise kann es mit 'für' wiedergegeben werden.¹⁸⁶

Im nächsten Abschnitt (1.4.3.1.2.2.2) erfolgt die Darstellung der zweiten Polemik [36a4]. Hier ist von „andere Meister sagen“ die Rede. Es werden keine Vertreter der Schulen genannt. Es ist zu vermuten, dass es sich hier ebenfalls um die schon bei Hopkins erwähnten Grammatiker handelt, die Einwände darbringen. Die Diskussion behandelt den Fehler der Reihenfolge und in welcher Abfolge Entstehen und Vergehen zu verstehen sind. Das Resultat ist die Verteidigung der Lehrmeinung Nāgārjunas und dass der angebrachte Fehler nicht zutrifft, wird im folgenden Textabschnitt dargestellt:¹⁸⁷

Daher ist (die Formulierung Nāgārjunas) ohne Fehler, weil es der Zweck ist zu zeigen, dass die Reihenfolge von Entstehen und Vergehen nicht feststeht, da das Vergehen des früheren Lebens vor dem Entstehen dieses Lebens

¹⁸⁶ Tauscher 1995:196 FN 406, siehe weitere Beispiele.

¹⁸⁷ Übersetzung Kommentar 36a8

kommt und vor dessen Vergehen sein Entstehen. [36a8]

Im dritten Streitpunkt (1.4.3.1.2.2.3.) geht es um den Lobpreis, der in den Eingangsstrophen erfolgt, mit der Fragestellung, aus welchem Grund bereits Nāgārjuna den Buddha lobpreist.

Die acht Besonderheiten

Im nächsten Abschnitt erfolgt der zweite Teil des Hauptthemas, der Worterklärung der weiteren Eingangsstrophen beginnend „ohne Vergehen“ etc. Es erfolgt jetzt nach der Darstellung der Argumentation, die genaue Erläuterung zu den acht Besonderheiten, die nach dem ersten *padā* mit Entstehen in Abhängigkeit hier Erklärung finden. Pa tshab Nyi ma grags gibt Candrakīrtis Meinung wieder, dass es richtig kommentiert ist. Die einzelnen Begriffspaare werden in der folgenden Darstellung einzeln erläutert. Dabei erfolgt die Darstellung nicht ganz vollständig. Aus einzelnen Strophen ist nur eines der Paare dargestellt und mit einem Beispiel, das zum Verständnis beitragen soll, belegt. Es gibt eine Worterklärung, die stichwortartig den Inhalt der dargestellten Negation verdeutlicht.

Betrachtet man die Eingangsverse eindringlich, so scheint es als seien diese acht Besonderheiten eine weitere Form der Negation, dennoch dienen sie dazu, die eigentliche Wirklichkeit der Dinge zu beschreiben: wie die Natur der Dinge in Beziehung zu bedingten Entstehen und zeigen die Grenzen der Schlussfolgerung auf. Eigentlich zeigen die einzelnen Zeilen in der Negation einen positiven Inhalt zur Natur der Dinge. Daher ist bedingtes Entstehen zu jeder Zeit dynamisch vollzogen und ist nicht von einer festgesetzten Bedeutung wie *tattva* in einem beständigen Zustand befindend. Im Madhyamaka begründet durch: „Es ist, ist weder, noch...“ in der vierfachen Form der Extreme (*catuṣkoṭīkā*), um den Aspekt der Wirklichkeit zu analysieren: in den Sein (*bhava*) , Nichtsein (*abhava*), beides

Sein und Nichtsein, weder beides noch Nichtsein.¹⁸⁸

Die Strophe lautet:

„Alles ereignet sich in Abhängigkeit,
ist ohne Vergehen und ohne Entstehen,
ohne Vernichtung und nicht beständig,
ohne Kommen, ohne Gehen,
weder verschieden, noch identisch,
ist frei von der Entfaltung, ist völliger Friede.¹⁸⁹

Diese Eingangsstrophen zur MMK sind laut MacDonald¹⁹⁰ (siehe Anmerkung 36) im Sanskrit-Manuskript abweichend: nur der erste Vers und ein Viertel vom zweiten, indem das Wort *prayojana*, Nirvana nicht mit einbezogen ist. Der tibetische Text setzt fort im zweiten Viertel des zweiten Verses, wo bei ལྷོས་པ་ཉེར་ཞི་ ཞི། spros pa nyer zhi zhi *prapañcopaśamaṃ śivam* hinzugefügt wird. Die Übersetzer haben wahrscheinlich zur deutlichen Erklärung diesen Zusatz eingebracht, um den Nutzen zu kennzeichnen. Im Sanskrit endet die Anführung wahrscheinlich mit *pratītyasamutpāda*, da es im Anschluss die Hauptthematik darstellt. Weiterhin ist eine umgekehrte Reihenfolge im tibetischen Text zu bemerken: *anekārtham anānārtham* und *ānāgamam anirgamam*, wobei die Vershälften als འོང་བ་མེད་པ་འགོ་ མེད་པ། ཐ་དང་དོན་མེན་དོན་གཅིག་མེན། zu lesen sind.¹⁹¹

188 Kenneth, K. Inanda: 1970: 25ff.

189 FN 36: MMK Verses of homage 1-2a, see ed. 56.1-3,tib: D 3824: གང་གིས་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་། །
འགག་པ་མེད་པ་སྐྱེ་མེད་པ། །ཆད་པ་མེད་པ་རྟག་མེད་པ། །འོང་བ་མེད་པ་འགོ་མེད་པ། །ཐ་དང་དོན་མེན་དོན་གཅིག་མེན། །
ལྷོས་པ་ཉེར་ཞི་ཞི་བསྟན་པ། །རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་སྣེ་རྣམས་ཀྱི། །དམ་པ་དེ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

190 MacDonald, A.E 2003: 318, FN 36.

191 MacDonald, A.E. 2003:318 FN 36.

Buddhapālita

Zu den acht Besonderheiten wird bei Buddhapālita¹⁹² Folgendes gesagt, nach Saitos Übersetzung:

3. Eight Negations: To this the question is: Why do you deny these eight „extinction“ etc. Is it not sufficient only to say „non-extinction, non-origination, non-cessation, non-eternity“?

Answer: Those who preach the own-nature of things teach the existence of things, generelly by those eight words, „extinction“etc. That are given in accordance with the conventional usage. Hence we make a denial of those very eight, „extinction“etc...(Saito¹⁹³)

Weiter erklärt Buddhapālita, das gleicherweise, wenn man die Realität (tattva) betrachtet, Vergehen aufkommt. Als Beispiel führt er die Vaibhāṣikas an, die behaupten, dass alle Dinge die Eigenschaft von Entstehen und Vergehen haben. Andererseits von den Sāṃkhya betrachtet, sind beides, Materie (prakṛti) und Lebewesen (puruṣa) ewig¹⁹⁴. Folgend geht Buddhapālita¹⁹⁵ genauer auf die Ablehnung der acht Besonderheiten ein und begründet:

Consequently, we deny the eight „extincton“etc. , in accordance with [their] thinking of reality and starting the argument.

192·D3842 dbu ma, tsa 160a1-2:ཅིའི་ཕྱིར་འགག་པ་ལ་སོགས་པ་བརྒྱད་པོ་དེ་དག་འགོག་པར་བྱེད། འགག་པ་མེད་པ་སྐྱེ་མེད་པ། །ཆད་པ་མེད་པ་རྟག་མེད་པ། །ཞེས་བྱ་བ་དེ་ཙམ་ཞིག་བྱས་པས་མི་ཚོག་གམ། བཤད་པ། དངོས་པོའི་ངོ་བོ་ཉིད་སྣེ་བ་དག་པལ་ཆེར་མ་སྟོན་གྱི་དབང་གིས་བསྟན་པ་འགག་པ་ལ་སོགས་པ་བརྗོད་པ་བརྒྱད་པོ་དེ་དག་གིས་དངོས་པོ་ཡོད་པ་ཉིད་དུ་སྟོན་པར་བྱེད་པས་དེའི་ཕྱིར་འགག་པ་ལ་སོགས་པ་བརྒྱད་པོ་དེ་དག་ཉིད་དགག་པ་མཛད་དོ།

193 Saito,A. 1984:4-5

194 Saito,A. 1984: 6.

195 D3842 160a6-160b1: འི་ཕྱིར་དེ་ལོ་ན་སེམས་པ་དང་འགྲེད་པ་ཚོམ་པའི་དབང་གིས་འགག་པ་ལ་སོགས་པ་བརྒྱད་པོ་དགག་པར་མཛད་དོ། །འདིར་སྣེས་པ། འོ་ན་ཅིའི་ཕྱིར་འགག་པ་སྐར་བཀག་པ། སྐྱེ་བ་ཕྱིས་བཀག་སྐྱེ་བ་མེད་པ་སྐར་བརྗོད་པར་བྱ་བའི་རིགས་སྟམ་ན། །བཤད་པ། དེ་ནི་ལྷན་ཀར་མི་ཅུང་སྟེ། །ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། །ཡི་གེ་ལ་མཁས་པ་རྣམས་ནི་བསྐྱུ་བ་ལ་སྦྱོར་བ་ལྷག་འོག་ངེས་པ་ཡོད་ཀྱི། །གཞན་ལ་ནི་ངེས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །འདིར་སྣེས་པ། དེ་ལྟ་ན་ཡང་སྐྱེ་བ་ཡོད་ན་འགག་པར་འགྱུར་གྱི་མེད་ན་མི་འགྱུར་བ་གོ་རིམས་བཞིན་དུ་སྐར་སྐྱེ་བ་མེད་པ་ཞེས་བརྗོད་པར་བྱ་བ་ལོ་ནར་འགྱུར་རོ། །བཤད་པ། རོགས་པོ་འདི་ལྟར་སྐྱེ་བ་སྐར་ལ་འགག་པ་འཕྱིའོ།

[4. Denial of „Non-extinction“ before That of „Non-origination]

Here is an objection: But now, why extinction is denied first and origination later? If you think that it is proper for „non-origination“ to be mentioned first, the answer is: That is not a censure. For what reason? Because there is, for experts in writing, a definite connection of the preceding and the following in composition, however, there is no definite [connection] for other people. (Saito¹⁹⁶)

Weiter zur Widerlegung des Gegners bei Buddhapālita¹⁹⁷:

To this [the opponent] objects: Even thus, if origination exists there will be extinction; but if not there will be no [extinction]. Therefore „nonorigination“ must be mentioned first in due order.

Answer: Well, my friend, adduce an authoritative example for us stating that origination comes first and extinction afterwards. etc. (Saito¹⁹⁸)

Letztendlich kommt die Aussage, dass es folgendermaßen bei Nāgārjuna verstanden wurde¹⁹⁹: Just in order to show that there is no fixed order of precedence and subsequence for the two, the master Nāgārjuna here first took up „extinction“ and subsequently examined „origination“. (Saito²⁰⁰)

Bhāvaviveka

Die Erklärungen zu den acht Besonderheiten werden bei Bhāvaviveka²⁰¹ gleich Pa

196 Saito,A. 1984:5-6.

197 siehe FN 163

198 Saito,A. 1984:6.

199 D3842 161a7-161b1: དེའི་ཕྱིར་སྐྱེ་བ་དང་འགག་པ་གཉིས་ལ་སྔ་ཕྱིའི་རྣམ་པར་བཞག་པ་མེད་པས་ཅིའི་ཕྱིར་འགག་པ་སྔར་བཞག་ལ་སྐྱེ་བ་ཕྱིས་བཞག་ཅེས་བྱ་བ་དེ་ལྟར་ཀར་མི་རུང་ངོ་། ། དེ་གཉིས་ལ་སྔ་ཕྱིའི་རྣམ་པར་བཞག་པ་མེད་པ་དེ་ཉིད་རབ་ཏུ་བསྟན་པའི་ཕྱིར་སྐྱེ་བ་དཔོན་གྱིས་འདིར་འགག་པ་སྔར་གསུང་བ་མཛད་ལ་སྐྱེ་བ་ཕྱིས་བཞག་སོ། །

200 Saito,A. 1984:9

201 D3853 47a4-47b1: འགག་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་འཛིག་པའོ། །སྐྱེ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་འབྱུང་བའོ། །ཆད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་རྒྱུན་ཆད་པའོ། །རྟག་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་དུས་ཐམས་ཅད་དུ་གནས་པའོ། །འོང་བ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་རྒྱུར་འོང་བའོ། །འགག་པ་འགྲོ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་ཕར་འགྲོ་བའོ། །ཐ་དང་ཅས་བྱ་བ་ནི་དོན་ཐ་དང་པའོ། །དོན་གཅིག་ཅེས་བྱ་བ་ནི་དོན་ཐ་མེད་དང་པ་སྟེ། གཞན་མ་ཡིན་པ་

tshab Nyi ma grags Kommentar einzeln benannt und erklärt:

"Cessation" (*nirodha*) is "disappearance" ('jig pa). "Origination" (*utpāda*) is "arising" ('byung ba). "Annihilation" (*uccheda*) is "the breaking of continuity" (rgyun chad pa). "Permanence" (*śāśvata*) is "remaining at all times" (dus thams cad du gnas pa). "Coming" (*āgama*) is "coming towards." "Going" (*nirgama*) is "going away." "Something manifold" (*nānārtha*) is "a thing divided [into parts]" (don tha dad pa). "One thing" (*ekārtha*) is "a thing which is not divided [into parts]" (don tha mi dad pa), that is, "not different." As to that, "without cessation" [means] "cessation does not exist in this." [The other negations are to be similarly understood [up to "not one thing" also [means] "one thing does not exist in this. "

Darauf der Einwand, dass Entstehen und Vielfältigkeit, Einssein nur im Sinne der absoluten Wirklichkeit negiert werden, erklärt im konventionellen Sinn sind Auslöschen und Beständigkeit negiert, Kommen und Gehen in beiden Sinnen.²⁰²

Objection: Cessation and origination and manifoldness and oneness are negated in ultimate reality (*paramārthataḥ*). Annihilation and permanence are negated conventionally (*vyavahārataḥ*). Going and coming are negated in both (ways).

Answer: Here all [eight] are negated in ultimate reality, because [that is] specified [by the context]. Nor are [these negations] contradictory in some

ཞེས་བྱ་བ་གང་ཡིན་པའོ། །དེ་ལ་འགག་བ་མེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་འདི་ལ་འགག་བ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པའོ། །དོན་གཅིག་མིན་ཞེས་བྱ་བ་འདི་བར་དུ་ཡང་འདི་ལ་ཡང་དོན་གཅིག་པ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པའོ། །དེ་ལ་ལ་ཅིག་ན་རེ་འགག་བ་དང་སྐྱེ་བ་དང་མ་དང་པ་ཉིད་དང་། གཅིག་པ་ཉིད་བཀག་པ་ནི་དོན་དམ་པར་རོ། །ཆད་བ་དང་རྟག་པ་བཀག་པ་ནི་མ་སྐྱེད་དུ་འོ། །འགོ་བ་དང་འོང་བ་བཀག་པ་ནི་གཉི་གར་རོ་ཞེས་ཤིང་། །གཞན་མ་ཡིན་པ་ནི་འདིར་ཐམས་ཅད་དོན་དམ་པར་བཀག་སྟེ། དེས་པར་གཟུང་བའི་ཕྱིར་རོ། །གཞན་དུ་ཡང་མི་འགལ་ཏེ། །བྱུང་པར་གྱི་གཞིའི་བྱུང་པར་རྗེས་སྐྱེ་བ་ལ་འགལ་བ་མེད་པའི་ཕྱིར་དང་། །མཛད་པ་སོས་བསྐྱེད་པ་ཉིད་ཀྱིས་བཞུགས་པ་མཚོགས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ཟེར་རོ། །སྐྱོས་པ་ཉེར་ཞི་ཞེས་བྱ་བ་ནི་བཟོད་པའི་བདག་ཉིད་མངོན་པར་ཞེན་པ་ཞི་བའི་ཕྱིར་རོ། །ཞི་ཞེས་བྱ་བ་ནི་གཞོད་པ་ཐམས་ཅད་དང་བལ་བའི་ཕྱིར་རམ། རོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་སྟོང་པའི་ཕྱིར་རོ། །བསྐྱེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་བཀའ་སྟེན་པའོ།

202 Ames, William L. 1993: 217.

other way, [1] because there is no contradiction in the qualifiers (*viśeṣyaṇa*) of the qualificand (*viśeṣya*) as they have been stated and [2] because [the teaching of ultimate reality] is what is primarily aimed at (*īpsitatama*) by the agent through [his] teaching,

An dieser Stelle weiter nach der Erklärung der Antwort, dass die acht Besonderheiten auf absoluter Ebene negiert werden, die Begründung, wie abhängiges Entstehen zu verstehen ist²⁰³:

[Dependent origination is] "the quiescence of conceptual proliferation" (*prapañcōpaśama*) because attachment (*abhiniveśa*) to the nature of verbal expression is pacified. [Dependent origination is] "tranquil" (*śīva*) because it is free from all harm or because it is empty of intrinsic nature (*svabhāva*). "Taught" [means] "expounded." (Ames²⁰⁴)

Candrakīrti

Bei Candrakīrti²⁰⁵ in der Übersetzung von Anne MacDonald sind folgende Beschreibungen zu finden:

On the other hand, the meaning of the elements (*avayavārtha*) [this whole] (i.e . The words) is analysed. Among them, cessation (*nirodha*) [means] stoppage/ discontinuation (*niruddhi*); [that is,] momentary destruction (*kṣaṇabhāṅga*) is called cessation. Arising (*utpāda*) [means] originating) *utpādana*, [that is,] the emerging of self/self-existence (*ātmabhāvonmajjana*). Annihilation (*uccheda*) [means] obliteration (*ucchitti*), the meaning is: the cutting off of the continuum (*prabandhavicchitti*). Eternal (*śāśvata*) [means]

203 Ames, William L. 1993: 217.

204 Ames, William L. 1993: 217.

205-D3860:4a6-4b1:འགག་པ་མེད་པ་ལ་སོགས་པ་ཁྱད་པར་བརྒྱད་ཀྱིས་ཁྱད་པར་དུ་བྱེད་དེ། འགག་པས་ན་འགག་པ་སྟེ།
སྐད་ཅིག་མར་འཇིག་པ་ལ་འགག་པ་ཞེས་བརྗོད་དོ། །སྟེ་བས་ན་སྟེ་བ་སྟེ་བདག་ཉིད་ཀྱི་དངོས་པོར་རེད་པའོ། །ཁྱད་པས་ན་
ཁྱད་པ་སྟེ་རྒྱན་ཁྱད་པ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་ཏོ། །ཉག་པ་ན་ཐེར་རྒྱག་པ་སྟེ་དུས་ཐམས་ཅད་དུ་གནས་པ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་ཏོ། །
འོང་བས་ན་འོང་བ་སྟེ་ཡུལ་རིང་པོ་ན་གནས་པ་རྣམས་ཡུལ་ཉེ་བར་འོང་བའོ། །འགོགས་ན་འགོ་བ་སྟེ། ཡུལ་ཉེ་བ་ན་གནས་
པ་རྣམས་ཡུལ་རིང་པོར་འགོ་བའོ།

permanent (*nitya*), the meaning is abiding for all time (*sarvakālasthānu*). One thing (*ekārtha*), [considered a karmadhāraya compound and dissolved as] 'this is one and a thing as well,' [is used in the sense of] a thing [numerically] not different (*abhinnārtha*) [from another thing]; the meaning is: not distinct (*na pṛthak*). Seperate thing (*nānārtha*) [is used in the sense of a] thing [numerically] different (*bhinnārtha*) [from another]; the meaning is; distinct (*pṛthak*). Coming (*āgama*) [means] coming toward/approaching (*āgati*), [that is] the coming to a proximate place of those situated in a distant place.

Going (*nirgama*) [means] going away/departing (*nirgati*), [that is,] the going to a distant place of those situated in a proximate place. (MacDonald²⁰⁶)

An dieser Stelle ist auf die Anmerkung²⁰⁷ von Anne MacDonald zu verweisen, da sich dieser Textteil nur im Sanskrit wiederfindet. Die Erklärung der acht Besonderheiten ist nicht nach der Übersetzung von *avayavārtha* wie im Sanskrittext vorhanden. Es kommt erst an späterer Stelle im tibetischen Text²⁰⁸, nachdem *pratītya* erklärt wurde.

Weitere Ausführungen zu den acht Besonderheiten sind bei Candrakīrti²⁰⁹ sind im fortgesetzten Kommentar zu finden:

Now because just that surface [level] dependent-origination (*pratītyasamutpāda*) is not arisen by own -nature it is, for /taking reference to the cognition /gnosis of the Noble, qualified by the eight qualifications beginning with 'without cessation'- in the sense that cessation (*nirodha*), up

206 MacDonald, A.E 2003: 319-320.

207 MacDonald, A.E 2003: 319, FN39.

208

209 D3860 4b2-5: ཉེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་ལ་ཇི་ལྟར་འགག་བ་ལ་སོགས་པ་མེད་པ་དེ་ལྟར་ནི་བསྟན་བཅོས་མཐའ་
 དག་གིས་སྟོན་པར་འགྱུར་རོ། ། ཉེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་ལ་བྱུང་བར་མཐའ་ཡས་པ་ཡོད་དུ་ཟེན་གྱིང་བརྒྱད་དག་
 གཞུག་ཁོ་ན་ཉི་བར་བཀོད་པ་ནི་འདི་དག་ཁོ་ན་གཙོ་བོ་ཚུངས་ཚུངས་པའི་ཡན་ལག་རྒྱ་ཁྱར་པའི་ཕྱིར་རོ། ། ཉེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་
 འབྱུང་བ་ཇི་ལྟར་གནས་པ་བཞིན་དུ་འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་གཟིགས་ན། བརྗོད་བྱ་དང་རྗོད་བྱེད་དང་། མཚན་ཉིད་དང་
 མཚན་བྱ་ལ་སོགས་པའི་སྟོན་པ་རྣམས་རྣམ་པ་མཐའ་ཅད་དུ་བསྟོན་པའི་ཕྱིར། །

to and including going (*nirgama*), are not found in it. And the way in which cessation and so forth do not exist for dependent-arising will be expounded by the entire treatise. Even though infinite qualifications are possible for dependent-arising, there is the employment of just these eight because they are predominantly the limbs (i.e. major components) of debate (*vivādāṅga*). (MacDonald²¹⁰)

Pa tshab Nyi ma grags

geht zu erst auf Buddhapālitas Meinung ein:

Buddhapālita erklärt, dass es diese acht Besonderheiten im absoluten Sinn nicht gibt, sondern [nur] für irrtümliches konventionelles (Erkennen).

Dann erfolgt der Verweis auf Candrakīrti:

Candrakīrti kommentiert, dass es so richtig ist.

"Vergehen" ist (etwas), das nach dem es entsteht nicht für einen zweiten Moment bestehen bleibt. [36b3]

Weiter werden die Begriffspaare folgendermaßen bei Pa tshab Nyi ma grags erklärt:

Das Entstehen ist das Erlangen einer vorher nicht vorhandenen Natur aus einem Komplex von Ursache und Bedingung.

Das Nichtsein der beiden ist *paramārthaḥ* der absolute Sinn,

auch das Nichtsein der anderen (Begriffspaare) ist so. Das Erste (ohne Vernichtung und nicht beständig): Die Vernichtung des Topfes bedeutet, das dieser zu Scherben wird etc. (36b4)

"Beständig" bedeutet beständig andauern, wobei Früheres und Späteres nicht

210 MacDonald, A.E 2003: 334.

verändert werden, wie z.B. Raum und Atome.

"Kommen" ist von einem anderen Dorf hierher kommen oder von hier in ein anderes gehen.

"Gehen" ist eine von einem Geher verschiedene Handlung.

"Verschieden" sind Dinge wie Topf etc. die nicht identisch sind. (36b5)

"Einzigartigsein" ist frei von Entgegengesetztem, (die Tatsache), dass die Dinge nicht so sind, bedeutet, dass sie nicht im absoluten Sinn erwiesen sind.[36b6]

"Entfaltung" in der Formulierung „Zur Ruhekommen der Entfaltung (*prapañca*)“ ist die Aktivität, die mit dem Strom des *samsāra* versehen ist,

"Entfaltung" རྫོགས་པ། ist unangemessene geistige Aktivität, die aus der Ursache, deren Natur Leid ist und aus Befleckungen entstanden ist.[36b6/7]

Entfaltung prapañca

Candrakīrti

Im PsP gibt Candrakīrti²¹¹ folgende Erklärung zu རྫོགས་པ། phrod pa *prapañca*:

And since manifoldness (*prapañca*) , characterized as naming (*abhidhāna*) and that named (*abhidheya*) etc., stops in all respects for the Nobles when they see dependent-arising as it really is, that very dependent -arising is called 'the pacification of manifoldness' (*prapañcopaśama*)- in the sense that there is the pacification of instances of manifold in it. And because [it] is without the misfortunes of birth, old age , death and so forth owing to the

211 D3860 4b4-5: འདིར་རྫོགས་པ་དག་ཉེ་བར་ཞི་བས་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་དེ་ཉིད་རྫོགས་པ་ཉེར་ཞི་ཞེས་བྱའོ། །འདི་ལ་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་བའི་འཇུག་པ་ཡང་མེད་པ་དང་། ཤེས་པ་དང་ཤེས་བྱའི་མ་སྟོད་ལོག་པའི་སློན་ནས་སྐྱེ་བ་དང་མྱ་བ་དང་ན་བ་དང་འཆི་བ་ལ་སོགས་པའི་ཉེ་བར་འཆོ་བ་མ་ལྷས་པ་དང་བལ་བའི་ཕྱིར་ན་ཞི་བའོ།

ceasing of activity with respect to /involving cognition (*jñāna*) and that cognized (*jñeya*) when mind and mental factors (*cittacaitta*) do not become active in it, it is [ultimate] welfare (*śiva*). (MacDonald²¹²)

Wie eine derartige Entfaltung zu Stande kommt, wird genauer erläutert. Hierbei handelt es sich um ein viel diskutiertes Wort in der Übersetzung, im Tibetischen ལྷོས་པ། *spros pa*, hier mit Entfaltung, dem Zustande kommen von Konzepten übersetzt. ལྷོས་པ། *spros pa* kann vieles bedeuten :ausbreiten, verbreiten ; spread; go out; proceed, oder auch proliferations; elaborations. Im Sanskrit entspricht es dem Wort *prapañca*. Prof. Tauscher gab mir die Anregung es mit Entfaltung zu übersetzen.

Bei dualistischen Erscheinen gibt es zwei Formen: Das dualistische Erscheinen von Objekt und Subjekt und die Beschaffenheit (*dharma*) wie Leerheit (*śūnyatā*) und von dieser Leerheit, das Substrat, der als leer zugeschriebenen Dingen. Das Nichtvorhandensein von dualistischen Kategorien wird oft auch als Nichtvorhandensein von Entfaltung (ལྷོས་པ། *prapañca*) bezeichnet. Bei Schmitthausen wird es folgendermaßen erklärt:

...*prapañcaḥ* bezeichnet eine Handlung des Subjektes, die sich dadurch auszeichnet, dass dieses nicht ruhig in der direkten Schau der Wirklichkeit verharrt, sondern sich durch Reflexion und Benennung über sie erhebt oder 'verbreitert', wobei je nach dem Zusammenhang manchmal das inhaltliche Moment der 'Ausbreitung' oder Übertragung vielheitlicher oder falscher Bestimmungen, manchmal hingegen das formale Moment der geistigen Aktivität oder Unruhe im Vordergrund steht. (Schmitthausen²¹³)

Tachikawa erklärt auf diese Weise:

212 MacDonald, A.E 2003: 335.

213 Schmitthausen , L. 1969: 137-142 Anmerkung 101.

Die Zusammenfassung der SPSN²¹⁴ aufgeführten dualistischen Kategorien durch den Terminus *prapañca* steht damit im Einklang, scheint aber den Aspekt des Resultates oder Objektes einer *prapañca*-Aktivität zu betonen, sodass *prapañca* den ontologischen Aspekt von *saṃvṛtisatya*- in der negierten Form jenen von *paramārthasatya* – bezeichnet, der durch ein mit dualistischen Erscheinen versehenen Erkennen konstituiert und diesem zugänglich ist. (Tachikawa²¹⁵).

Zu weiteren Betrachtungen verweise ich auf Prof. Tauschers²¹⁶ Abhandlungen in *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsong kha pas Madhyamaka-Werken*.

Zwei Wirklichkeiten

Nāgārjunas Definition der zwei Wirklichkeiten

གཞན་ལས་ཤེས་མིན་ནི་བ་དང་།

སྒྲོས་པ་རྒྱལ་གྱིས་མ་སྒྲོས་པ།

རྒྱམ་རྟོག་མེད་དོན་ཐ་དང་མེད།

དེ་ནི་དེ་ཉིད་ མཚན་ཉིད་དོ། ཀླ་²¹⁷

Not to be realized from the other, peaceful,

Not elaborated by elaborations,

Not conceptualized, and not a separate identity.

That is the characteristic of [ultimate] reality. (MMK 18.9 Nāgārjuna, nach Sonam Thakchoe²¹⁸)

Das Thema der zwei Wirklichkeiten ist von vielen Gelehrten unterschiedlich

214 Saṃvṛtiparamārthasatyanirdeśasūtra P 846

215 Tachikawa, M. 1979: 160 [s.Anmerkung 594]

216 Tauscher, H. 1995: 333-335.

217 Nāgārjuna: MMK 18.9, D 3824:11a3-4.

218 Thakchoe, Sonam 2007: 72.

diskutiert und dargelegt. Eine vollständige Darstellung kann hier nicht gegeben werden, dennoch ein kleiner Einblick in die Auseinandersetzung.

Bei Prof. Tauscher in *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsong kha pas Madhyamaka-Werken* werden die Darstellungen auf Tsong kha pa fokussiert. Wie jedoch bereits schon viel früher interpretiert wurde, wie z.B. bei Candrakīrti im *Madhyamakāvātāra*²¹⁹ zeigt, besagt folgendes Zitat:

དངོས་ཀྱི་ཡང་དག་བརྒྱན་པ་ མཐོང་བ་ཡིས། །དངོས་རྗེད་ངོ་བོ་གཉིས་ནི་འཛིན་པར་འགྱུར།
།ཡང་དག་མཐོང་ལུལ་གང་དེ་དེ་ཉིད་དེ། །མཐོང་བ་བརྒྱན་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས། །

[The Buddha] said that all things have two natures-

Those found by perceivers of reality and [those found by perceivers] of falsities (*brdzun pa*). Objects of perceivers of reality are things as they are;

Objects of perceivers of falsities are conventional truth. (Sonam Thakchoe²²⁰)

Gorampa beispielsweise interpretiert 'perceiver' den Erkennenden als den „falschen“, hingegen bezieht es Tsong kha pa auf das erkannte Objekt und nicht auf den Erkennenden. Im Gegensatz dazu, betrachtet Tsong kha pa konventionelle Wirklichkeit als das Objekt, das durch empirische folgerichtige Erkenntnis analysiert, das falsche Objekt des Wissens ist. Absolute Wirklichkeit assoziiert er mit einem Objekt, das durch logische Schlussfolgerung durch Bewusstsein bestimmt wird und durch das die Realität gesehen wird.²²¹

Mit diesem Zitat aus der MKK belegt Prof. Tauscher die zwei Wirklichkeiten:

Die Lehrverkündung der Buddhas ist gestützt auf die zwei Wirklichkeiten:
die konventionelle Wirklichkeit der Welt (*lokasaṃvṛtisatya*) und die

219 D 3861) dbu ma, 'a 205a5-6.

220 Thakchoe, Sonam 2007: 65-66.

221 Newland, G. 1992: 96.

Wirklichkeit im absoluten Sinn (*paramārthataḥ*) MKK XXIV, 8

Ohne sich auf das Konventionelle (*vyahāra=paramārthasatya*) zu stützen, kann das Absolute (*paramārtha=paramārthasatya*) nicht gelehrt werden. Ohne dass das Absolute erkannt wurde, kann das Nirvāṇa nicht erlangt werden.(MKK XXIV, 10).(Tauscher²²²)

Die zwei Wirklichkeiten (*satyadvaya*) ergeben das Madhyamaka zu erkennen: die Erkenntnis der Welt und das wahre Wesens dieser. In dem Verständnis dieser beiden liegt die erlösende Erkenntnis.²²³

Der Kommentar beschreibt weiter, wie diese Entfaltung die Wurzel des Leidens ist und welches Wirken sie hat. Dabei geht es um das Anhaften an die wirkliche Erscheinungswelt, die von den drei Konzepten geprägt ist . Die drei Konzepten, Pa tshab Nyi ma grags nennt hier nur das erste, schönem etc., sind in dem Text Asaṅgas *Yogācārabhūmau-bodhisattvabhūmiḥ* BB zu finden. Die Dinge in der Wahrnehmung der drei Konzepte von Schönem, Nichtschönem und Neutralem (siehe FN117/119 im Kommentar zur Übersetzung).

Weiter wird erklärt, wie es durch das zur Ruhe kommende Entfaltung zum Erlangen des Friedens kommt, dem endgültigen Ziel, dass im Erlangen des Nirvanas liegt.[36b10]

Weitere Strophen werden in der chronologischen Abfolge erklärt. Die Frage, warum der Buddha als Vortrefflicher unter den Lehrern bezeichnet wird, wird durch die Darstellung der anderen Lehrenden wie Nichtbuddhisten, Śrāvaka- und Pratyeka, etc. und ihre jeweilige Ausrichtung in der Lehre vorgenommen. Weiter in welcher Hinsicht Entstehen in Abhängigkeit akzeptiert wird und wie die Ausrichtung der einzelnen Vertreter dargestellt wird . Mit diesem Vergleich wird deutlich, warum der Buddha, als Vortrefflicher angesehen wird. Es beschließt den Teil der Erläuterung der Eingangsstrophen.

²²² Tauscher, H. 1995: 3.

²²³ Tauscher, H. 1995:3.

Dazu die Darstellung bei Bhāvaviveka²²⁴:

The "perfect Buddha" (*sam. buddha*) is the Blessed One. [He is so called] because he understood correctly [and] without error the absence of self (*nairātmya*) in dharmas and persons (*puḍgala*). "Speakers" are śrāvakas and pratyekabuddhas and bodhisattvas. [They are called "speakers"] since by teaching dependent origination correctly, they teach the path which causes one to attain the higher realms (*svarga*) and emancipation (*apavarga*). "Best" (*vara*) [means] "most excellent." [The perfect Buddha is the best of speakers] because he expounded dependent origination with the stated nonerroneous attributes [i.e., without cessation, etc.]. Therefore [Nāgārjuna says,] "I pay homage to that [best of speakers]," that is, "I bow [to him]." (Ames²²⁵)

Bei Buddhapālita wird folgendes angemerkt:

Consequently, the master [Nāgārjuna] undertook this [teaching of the dependent -origination] in order to show that very absence of own-nature of things. ... (Saito²²⁶)

Es folgt ein Einwand mit der Frage, obwohl der Buddha (Tathāgata) es bereits realisiert hat, warum erfolgen weitere Erklärungen? Die Antwort darauf bei Buddhapālita²²⁷:

224 D3853 47b1-47b3: རྗོལ་པའི་སངས་རྒྱས་ཞེས་བྱ་བ་ནི་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཏེ། ཚེས་དང་གང་ཟག་བདག་མེད་པ་ཉིད་ཡང་དག་པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་ལུགས་སུ་རྒྱུད་པའི་ཕྱིར་རོ། །སྤྱོད་ནམས་ཀྱི་ཞེས་བྱ་བ་ནི་སྤྱོད་བ་ཉན་ཐོས་དང་། རང་སངས་རྒྱས་དང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་སྟེ། རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་སྟོན་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཀྱིས་མཐོ་རིས་དང་བྱང་གོལ་ཐོབ་པར་བྱེད་པའི་ལམ་ཉེ་བར་སྟོན་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དམ་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་མཚན་སྟོན་ཇི་སྟེ་སྟོན་པའི་བྱུད་པར་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་དང་ལྡན་པའི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་གསུངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེའི་ཕྱིར་དེ་ལ་ལུགས་འཚལ་ལོ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་འདུད་པར་བྱ་བའོ།

225 Ames, William L. 1993:217.

226 Saito, A. 1984: 3-4.

227 D3842 159b3-b6 ཤད་པ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཉིད་ཀྱིས་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་བཤད་ཅིང་རབ་ཏུ་བསྟན་པ་བདེན་མོད་ཀྱི་འོན་ཀྱང་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཐ་སྟོན་གྱི་དབང་གིས་སྟེ་བ་ལ་སོགས་པའི་བརྗོད་པ་དག་གིས་བཤད་ཅིང་རབ་ཏུ་བསྟན་པས། དེ་ལ་ད་ལྟར་ཉིད་ཀྱང་བརྗོད་པ་ཙམ་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པའི་སྟོ་ཅན་ལ་ཅིག་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་

Answer indeed, the Tathāgata himself has expounded and taught the dependent-origination. But as he expounded and taught [it] by the words „origination“ etc. in accordance with the conventional usage (*lokavyavahāra*), even now, some whose minds adhere to nothing but the words, not understanding the deepest dependent-origination, think as follows. „Things certainly exist, because [characteristics such as] origination, extinction, going, and coming are ascribed to them. To whatever exists we apply the ideas of eternity, cessation, identity, and difference ; however , they [=the ideas] do not arise with regard to non-existent [entities] like a hare’s horn etc.“ For the purpose of showing them the nature of the dependent-origination, the master undertook this [=teaching of the dependent-origination] preceded by reasoning (*yukti*) and tradition (*āgama*). (Saito²²⁸)

In diesem Zitat wird die Position und Begründung bei Buddhapālita deutlich und lässt diese auch im Kommentar bei Pa tshab Nyi ma grags wiedererkennen, indem er anschließend zu diesen Erklärungen betont :

Um die Tradition Buddapālitas zu verbreiten, wird entsprechend Candrakīrtis eigener Tradition die Ehrerbietung erklärt.[37a7]

Bei Candrakīrti²²⁹ ist Folgendes erklärt:

Dependent-arising qualified as stated, is indicated as the [grammatical direct] object (*karman*) [for the verses] on account of [its] being that most aimed at (*īpsitatamatvāt*) [by the Blessed One] through [his] activity of

མཚོགས་ཏུ་ཟབ་པ་མ་རྟོགས་པ་ན། དངོས་པོ་རྣམས་ནི་ཡོད་པ་ལོན་ཡིན་ཏེ། གང་གི་ཕྱིར་དེ་དག་གི་སྐྱེ་བ་དང་འགག་པ་དང་
འགོ་བ་དང་འོང་བ་དག་བརྗོད་པའི་ཕྱིར་རོ། །གང་ཞིག་ཡོད་པ་ལས་རྟོག་པ་དང་ཆད་པ་དང་དེ་ཉིད་དང་གཞན་ཉིད་ཏུ་
སེམས་པ་དག་བྱེད་གྱི། རི་བོང་གི་རུ་ལ་སོགས་པ་མེད་པ་དག་ལ་དེ་དག་མི་འབྱུང་ངོ་སྟུང་ཏུ་སེམས་པ་དེ་དག་ལ་རྟོན་ཅིང་
འབྲེལ་པར་འབྱུང་བའི་ངོ་བོ་ཉིད་རབ་ཏུ་བསྟན་པའི་ཕྱིར་སྟོབ་དཔོན་གྱིས་རིགས་པ་དང་ལུང་སྟོན་ཏུ་བཏང་བ་འདི་
བརྟམས་སོ།

228 Saito,A. 1984: 4.

229 PsP D3860 4b5-6: །ཇི་སྐད་བསྟན་པའི་བྱུང་པར་ཅན་གྱིས་རྟོན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་ནི་བསྟན་པར་བྱ་བའི་སྟོ་
ནས་འདོད་པ་དམ་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ལས་སུ་བསྟན་ཏེ།

teaching. (MacDonald²³⁰)

Dann erfolgt die Gegenüberstellung der Meinung anderer Kommentatoren.

Andere Kommentatoren sagen: Die Erklärung Buddhapālitas wie sie vorher (dargestellt wurde), dass die acht Besonderheiten Vergehen (etc.) im absoluten Sinn negiert werden, konventionell aber nicht negiert werden, d.h. (sie) existieren, (dieses) entspricht nicht der Intention Nāgārjunas und ist ein Fehler.[37a9]

Er stellt den Widerspruch gegenüber logischer Argumentation und Überlieferung dar. [37a10]. Weitere Kritikpunkte werden angeführt. Warum die Negation nicht angemessen erfolgt, wird in der folgenden Darstellung zu dem Kommentar, der auf die Überlieferung eingeht, gezeigt:

In der Überlieferung heißt es : “Nachdem die Befleckungen der Mönche beseitigt sind, erlangen sie das beständige Nirvana“, und auch durch logische Argumentation (ergibt sich, dass) Vernichtung im absoluten Sinn existiert:

aus der Konsequenz, dass sie wiedergeboren würden, wenn die Befleckungen der Mönche, die das Nirvana erlangt haben, nicht im absoluten Sinn vernichtet wären, (ergibt sich, dass) Vernichtung, nicht wieder geboren werden, absolut ist. [37a11]

und weiter erfolgt die Begründung:

„Weil sie nicht wiederkehren, ist das Beständige das Absolute.“ weil es im Widerspruch zum logischen Argument steht, wenn das beständige Nirvana nicht absolut wäre, dann würde sich ergeben, dass man wiederkehren würde, da das Beständige im absoluten Sinn existiert, ist es nicht angebracht diese beiden zu negieren. [37b2]

In Anbetracht der Kritik Bhāvaviveka gegenüber Buddhapālita weist Pa tshab Nyi

230 MacDonald, A.E 2003: 336-339.

ma grags an dieser Stelle eindeutig darauf hin, dass die Darstellung Buddhapālitā als richtig zu verstehen ist.

Candrakīrti wehrt die Vorwürfe ab und verteidigt die Position Buddhapālitā. . Abschließend bekräftigt er:

Weil es die zwei Konventionen gibt, ist es nicht anders, sondern so wie es vorher erklärt wurde. [37b10]

Das ist der Abschluss zum Kommentar der Eingangsstrophen der MMK und beschließt hier ebenfalls die Arbeit in der Übersetzung und der diplomatischen Edition.

2.3.4 Anmerkungen

Prāsaṅgika nach Pa tshab Nyi ma grags

Das Wesentliche nach dem Prāsaṅgika Verständnis ist, dass Mādhyamikas nicht versuchen sollten, durch das Etablieren von Leerheit in logischer Schlussfolgerung auf zuzeigen, dass die Dinge leer von einer Eigennatur sind.²³¹ In der Argumentation ist es das Ziel, vielmehr die Gegensätzlichkeit der Argumente klar zu formulieren und zu einer Konsequenz *prasaṅga* བཤམ་འགྱུར། thal 'gyur zu gelangen. Wie Nāgārjuna es in der MMK vorgab, nicht eine allgemeine These zu prüfen, sondern sich auf die Wiederlegung der Annahme des Gegners zum jeweiligen Thema zu konzentrieren. Dies ist der Ansatz der Mādhyamika, der sie von denen der Svātrāntrika unterscheidet. Während die Prāsaṅgika noch dazu angehalten sind, Leerheit als logisches Argument abzulehnen, etablieren die Svātrāntrikas Leerheit als richtige philosophische Sichtweise. Nach Pa tshab Nyi ma grags ist die Herangehensweise der Svātrāntrika mit dialektischen Mitteln angemessen des Madhyamaka nicht nur falsch, sondern er ignoriert auch die zentrale Idee

²³¹ Dreyfus G., Tsering D. 2009: 396.

Nāgārjunas, der sagte, dass die Leerheit nicht nur einfach eine Sichtweise ist, sondern ein Einsatz, der allen Sichtweisen her unverbesserlich/überlegen ist. Dreyfus und Tsering beziehen sich an dieser Stelle auf bekannte Passagen aus MMK 13.8. Im folgenden Zitat aus dem Artikel *Pa tshab and the prigin of Prāsaṅgika* von Dreyfus und Tsering wird das Voranschreiten in der Analyse Pa tshabs deutlich:

Understanding emptiness does not entail the adoption of a doctrine that asserts some essential truth and rejects other views as mistaken. Rather, it is an insight that frees us from the compulsion to look for such truth. Hence, it is completely self-defeating for Mādhyamikas to attempt to demonstrate the truth of emptiness through reasoning, for this reinscribes the very essentialism that Madhyamaka seeks to overcome. It is the very project of following the Middle Path that avoids any extreme, that is, dogmatic position, which is threatened by the attempt to set emptiness as the right view. To make his point, Pa tshab proceeds through a lengthy analysis of the various ways in which the doctrine of emptiness could be validated, showing how each possibility leads to contradictions. (Dreyfus, Tsering ²³²)

Nur durch Worte allein ist es schwierig, die Wirklichkeit zu etablieren. In dem man die Behauptung aufstellt, wird es nicht von selbst zur Wahrheit. Kann eine Schlussfolgerung allein die Leerheit als wahr etablieren? Bei Pa tshab Nyi ma grags ist es nicht möglich laut Dreyfus²³³, da laut ihm eine Schlussfolgerung ein *prayoga* ein Argument erfordert, was durch gültige Erkenntnis von beiden Parteien etabliert sein sollte, als eigenständige Schlussfolgerung རང་རྒྱུད་ཀྱི་རྗེས་དཔག། *svatantra-anumāna*. Für Pa tshab Nyi ma grags ist es im Zusammenhang in der Auseinandersetzung zur absoluten Natur der Dinge daher nicht möglich. Wenn das Argument durch eine gültige Erkenntnis etabliert sein würde, würde es nicht von

232 Dreyfus G., Tsering D.2009: 397.

233 Dreyfus G., Tsering D.2009: 397.

ihnen widerlegt werden oder durch ein anderes Argument anderer Erkenntnis geschwächt werden.

Schlussfolgerung

Weiter argumentiert Dreyfus in seinen Ausführungen, dass die Schlussfolgerung, Leerheit im Sinne einer gültigen Erkenntnis zu etablieren, nicht möglich sei. Die Antwort auf die Frage, ob es durch geistige Einsicht möglich sein wird, von Pa tshab Nyi ma grags verneint, da jede Form der Einsicht (yogic perception) aus Gewohnheiten entstanden ist, durch die man in der Weiterentwicklung zur Einsicht gelangt. Da Leerheit jedoch jenseits dieser Schlussfolgerung liegt, kann es nicht als Objekt geistiger Wahrnehmung verstanden werden²³⁴.

Keine These zu besitzen als བས་ལེན་ཀུན་བྲལ། khas len kun bral hat in der Auseinandersetzung, es wörtlich zu verstehen oder nicht, viele Kommentatoren in Erstaunen versetzt. Pa tshab Nyi ma grags wird durch ལོ་རམས་པ་བསོད་ནམས་སེང་གོ། Gorams pa bsod nams seng ge (1429-1489) und weiteren Gelehrten zu geschrieben, dass Mādhyamikas weder ein positives noch ein negatives Argument aufrecht erhalten sollten.²³⁵

Pa tshab Nyi ma grags hält sich an Nāgārjunas vorgegebene Ablehnung der Kategorien, wie die acht Besonderheiten, ohne Vergehen etc. und argumentiert, dass die Sichtweise der Leerheit jenseits von jeglicher Beschreibung ist.²³⁶

Abschließend betrachtet Dreyfus zu Pa tshab Nyi ma grags:

Thus, far from being the first proponent of the interpretation of the Prāsaṅgika that has come to dominate non-dGe lugs traditions in Tibet, as he

234 Dreyfus G., Tsering D.2009:400, zu Pa tshab ཤེས་རབ་ཉི་ཀ། shes rab tika p.48

235 Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī* 29 zitiert von Pa tshab Nyi ma gragsin ཤེས་རབ་ཉི་ཀ། shes rab tika p. 49 (11a.I.1).

236 Dreyfus G., Tsering D.2009: 403.

is often presented, Pa tshab may have been a rather unique and isolated, though pivotal, figure. It is true that he did champion the Prāsaṅgika interpretive line by his work as a translator and that this promotion had important consequences for the development of Tibetan Madhyamaka. It is also true, as we saw above, that he had important disciples such as Ṣaṅg Thaṅ sag pa and rMa bya, who played decisive roles in the various formulations of the Prāsaṅgika that came to dominate the Tibetan tradition. (Dreyfus, Tsering²³⁷)

237 Dreyfus G., Tsering D.2009: 415.

2.4 Übersetzung des Kommentars

14.3.

(2) Im dritten (Abschnitt) zur Wortbedeutung gibt es zwei (Teile):

(1) Das zu Präzisierende: Die Wortbedeutung des Entstehens in Abhängigkeit

(2) „ohne Vergehen“ in der Wortbedeutung, das präzisiert wird.

14.3.1.

(1) [beginnt mit]

dem ersten *pāda*: „Alles (ereignet) sich in Abhängigkeit ...“.

Hierzu: Die Erklärung der etymologischen Bedeutung und der sinngemäßen Erklärung. Der Erste von den beiden ist in drei Teilen gelehrt:

(a) Die Erklärung der Wortbedeutung durch das Darstellen der Meinung des Meisters Buddhapālita.

(b) Die Abwehr der Vorwürfe anderer Meister und *bha phyra kir ti s*¹.

(c) Die Meinung Bhavyakīrtis anführend wird durch die drei Widerlegungen Candrakīrtis, Candrakīrti erklärt.

Allgemein einleitend ist zuzusagen: von den vielen Kommentaren zu MMK gibt es in Tibet vier:

Als erstes verfasste Buddhapālita (seinen Kommentar), den er im Sinn des Prasaṅga erklärte. Von Akutobhayā ist allgemein bekannt, dass diese von Nāgārjuna selbst verfasst wurde, aber andere² sagen, dass es nicht so ist.

1 statt འབྲུག་གི་ལེལ་ལྷ་ལྷ་ཀའ་ , ff. in der Übersetzung Bhavyakīrti

2 འགྲུབ་ལྷ་ལྷ་ཀའ་|Übersetzungsmöglichkeit für *para* aus dem Sanskrit: andere

Nachdem Buddhapālita MMK (kommentiert hatte), verfasste Bhavyakīrti³ Prajñāpradīpa, indem er den Prasaṅga des vorigen (Buddhapālita) widerlegt hatte, erklärte er (MMK) im Sinn des Svātantra. Später führte Candrakīrti die Tradition Buddhapālitas fort, indem er den Svātantra widerlegte, bewahrte er und erklärte (MMK) nach dem Prasaṅga.

14.3.1.1.1

Im Ersten: das Wort Entstehen in Abhängigkeit heißt *pratītya samutpāda*.

Das *pratī* ist die Wurzel des Wortes. Das zu verstehende Objekt ist, weil es das Suffix des Wortes, *tya* heisst *eti* ist, (und) da die Wurzel diesen Ausdruck verändert,⁴ von Ursache und Bedingung abhängig.

Obwohl die Bedeutung der Wurzel kraftvoll ist,

wird sie von der Vorsilbe überstrahlt.

Ogleich die Gangā süß ist,

gleicht sie sich dem Geschmack des Ozeans [an].⁵

Weil es so durch das Suffix verändert wird, ist es so. Die Bedeutung des Wortes Abhängiges Entstehen (རྟེན་འབྲེལ) ist abhängig entstehen, weil *samutpāda* die Bedeutung von Entstehen hat.

14.3.1.1.2

Zweitens: Die Abwehr der Einwände der Anderen:

³ wahrscheinlich Bhāvaviveka, Prajñāpradīpa von Bhāvaviveka verfasst

⁴ Vgl. Prasannapāda: Das Pratī bedeutet Zusammenkommen, eti (Wurzel i) bedeutet gehen, das Wort Pratītya, das die Endung tyap (Suffix ya) hat, heisst das Zusammenkommen und Abhängigsein. Weil die Wurzel des Wortes durch die Vorsilbe geändert wird, fehlerhafte Edition, durch falsche Mitschrift und Vertauschen der einzelnen Teile (siehe Kommentar)

⁵ D4032, Madhyanta Vibhaga, Kommentar Sthiramati, 1936:8, 5.1

Ein anderer Meister sagte: gemäß (der Lehrmeinung) Buddhapālitas (zur Erklärung) der Wortbedeutung ist das Resultat der Agens und die (mit dem) Ausdruck "in Abhängigkeit" bezeichneten zwei (Arten von) Entstehen sind ausgeführt; wenn man infolgedessen die Überlegung anstellt, ob die beiden Aktionen mit dem Agens nicht gleichzeitig oder gleichzeitig sind, ist das erste nicht möglich.

Wenn man annimmt, dass das Abhängigsein früher und das Entstehen später ist, dann ist entweder ein existierendes Phänomen von Ursache und Bedingung abhängig, oder ein nicht existierendes Phänomen ist (von Ursache und Bedingung) abhängig. (wie blau)

Das erste ist nicht möglich, weil (daraus) folgen würde, dass auch dieser (bereits) fertiggestellte Topf von Ursachen wie dem des Töpfers etc. abhängig wäre. Auch das zweite ist nicht möglich, weil (daraus) folgen würde, dass auch ein Hasenhorn von Ursachen abhängig wäre. Die zwei Aktivitäten Abhängigsein und Entstehen sind auch gleichzeitig nicht möglich.

„Da die Gleichzeitigkeit abhängig ist,“

besagt, dass die Verbindung der dargelegten Reihenfolge der Wortbedeutung nicht richtig ist.

Dazu die Abwehr der (Unterstellung) des Fehlers : Es gibt keinen Fehler, was auch immer deiner Ansicht nach die Wortbedeutung von Entstehen in Abhängigkeit ist. Weil deiner Ansicht nach Entstehen in Abhängigkeit erneut zu keiner Tätigkeit führt, ist es nicht richtig, durch⁶ einen weiteren Fehler einen Einwand zu äußern; dieser ist gleichermaßen fehlerhaft.

Wenn Du, nachdem Du gesagt hast, „obwohl zum Zeitpunkt der Ursache die Wirkung nicht in den existierenden Dingen ist, sondern (Du es) im Geist

⁶ ལྷོན་གྱི་སློ་ནས། statt ལྷོན་གྱི་ལ།

existierend zuschreibst, das frühere und spätere auf das 'von Ursache abhängiges Entstehen' anwendest, obwohl ich es genauso angewendet habe, warum ist es gleichermaßen nicht möglich?

Weiter ist das Gesagte

„erfolgen die beiden Aktivitäten gleichzeitig, ist die Abfolge der Handlung nicht richtig“,

nicht bewiesen.

In der Welt, zum Beispiel, ist auch Gleichzeitiges mit der Abfolge von einem Geräusch verbunden, wie „mit offenen Mund Schlafen“.

Daher gibt es diesen Fehler nicht. Bhavyakīrti (äußerte) den Vorwurf: weil *prati* (in der) Bedeutung von neutrum auf ein unbestimmtes Objekt angewendet wird, und *tya*⁷ die Bedeutung von 'auf etwas treffen' und 'mit etwas versehen sein' ist, ist es nicht angemessen, (diese Bedeutung) mit dem (Wort) Entstehen in Abhängigkeit in Verbindung zu bringen.

Daher, weil beim Entstehen in Abhängigkeit Ursache und Wirkung eigene, bestimmte Objekte sind, ist eine neutrale Bedeutung, d.h. ein unbestimmtes Objekt nicht möglich.

Tya heißt zusammen kommen und (aufeinander) treffen und es ist nicht möglich, dass immaterielle Geist und Geistesfaktoren mit materiellen Sinnen und Objekten zusammentreffen.

Diesen Fehler gibt es überhaupt nicht. Die Bedeutung von *prati* bei Buddhapālita wird nicht so angenommen, wie Du sie widerlegt hast, vielmehr ist unter der Annahme, dass (*prati*), wie oben (erklärt), Hervorbringen in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen (bedeutet), (deine Widerlegung) eine Polemik, die die Intention der vorigen Position nicht trifft.

7 *itya*

Weiter, auch wenn die Behauptung so ist, kommt der zweite Fehler nicht auf. Auch auf etwas Nichtmaterielles, (kommt) Versehensein und Zusammentreffen, weil im Sūtra gesagt wird:

„Das Erlangen der in den Stromeingetretenen usw.“,

dieses Erlangen und (mit etwas) Versehensein hat die gleiche Bedeutung.

14.3.1.1.3

Der dritte Teil: Widerlegung (von Entstehen in Abhängigkeit རྟེན་འབྲེལ།) gemäß Bhavyakīrti Meister.

Candrakīrti: Was ist die Wortbedeutung von Entstehen in Abhängigkeit gemäß Bhavya(kīrtis)?

Jener (Candrakīrti) sagt: Die Bedeutung von Entstehen in Abhängigkeit (རྟེན་འབྲེལ།) ist das, was im Sūtra erklärt ist und was Nāgārjuna erklärte, es bedeutet etwas das kraft etwas anderen entsteht. Weil es im Sūtra⁸ heißt:

„Weil es dieses gibt, entsteht jenes; auf diese Weise (entstehen) die Willensimpulse kraft des Nichtwissens. Weil diese entstehen, entsteht jenes; das Bewusstsein (entsteht) bedingt durch die Willensimpulse“,

und weil auch Nāgārjuna die Bedeutung auf diese Weise erklärt, daher ist dieses die Wortbedeutung (von Entstehen in Abhängigkeit).

Candrakīrti sagte:

„Da, wenn es bei Buddhapālita und Bhavyakīrti gleich ist, und ein Fehler

8 Vgl. Āryaṇiṣṭhāgantabhagavajjñānavaipūlyasūtraratanānantanāmamahāyāna Sūtra (འཕགས་པ་བཙུག་པོ་ལཱ་མཐར་ལྷན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ།): D 99, 270 b 3-4: འདི་ལྟ་སྟེ་འདི་ཡོད་པས་འདི་འབྱུང་། འདི་སྟེས་པའི་ཕྱིར་འདི་སྟེ་སྟ། འདི་ལྟ་སྟེ་མ་རིག་པའི་རྟེན་གྱིས་འདུ་བྱེད་ནམས།, Āryasandhinirmocananāmamahāyāna Sūtra (འཕགས་པ་དགོངས་པ་ངེས་པར་འགྲེལ་བ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ།) D106, 14 a 10: འདི་ལྟ་སྟེ་འདི་ཡོད་པས་འདི་འབྱུང་ལ། འདི་སྟེས་པའི་ཕྱིར་འདི་སྟེ་བའདི་ལྟ་སྟེ། མ་རིག་པའི་རྟེན་གྱིས་འདུ་བྱེད་ནམས་ཞེས་བྱ་བ་ནས།, Dhātubahuka Sūtra (འཕགས་མང་པོའི་མདོ།): D 297, 299 a 6-7: འདི་ཡོད་པས་འདི་འབྱུང་། འདི་སྟེས་པས་འདི་སྟེ་སྟ། འདི་ལྟ་མ་རིག་པའི་རྟེན་གྱིས་འདུ་བྱེད།

aufkommt, kommt dieser bei beiden auf.“

Kommt (dieser) jedoch nicht auf, kommt (dieser) bei beiden nicht auf. Was kraft etwas (anderen) entsteht, das ist abhängig von Ursache und Bedingung entstanden⁹. Weiter weil die Wortbedeutung von Entstehen in Abhängigkeit (རྟེན་འབྲེལ།), die entsprechend der Erklärung des Meisters Buddhapālita, *pratī, tya* und *samutpadā*, als dreifach zu verstehen ist, (jedoch) Bhāvyakīrti die Erklärung in Anschluss an die Dreiteilung nicht verstanden hat, gibt es einen Fehler. Demnach ist die Erklärung von Buddhapālita richtig.

14.3.2.1

Zweitens, die sinngemäße Erklärung der Wortbedeutung von རྟེན་འབྲེལ། hat zwei Unterkapitel:

Worterklärung und Erwiderung durch drei Polemiken.

14.3.2.1

Die Bedeutung der Rede: Allgemein lehrte der Buddha den Dharma durch die zwei Wahrheiten.

Der Lobpreis erfolgt auch bei dem Edlen (Nāgārjuna) durch die zwei Wirklichkeiten. Im ersten *pāda* verweist er auf die konventionelle Wirklichkeit, (in den folgenden *pādas*) verweist er mit den acht Besonderheiten auf die absolute Wirklichkeit, welche mit Rücksicht auf die zwei Arten von Erscheinen im Geist von Toren und Edlen erfolgt. Dabei ist für die Tore das Erscheinen des Entstehens in Abhängigkeit die relative Wirklichkeit. Die Bedeutung von Entstehen in

⁹ inhaltlich gehört dieser Satz zur Wortbedeutung, einen Satz vorher gestellt würde es Erklärung zur Wortbedeutung sein und inhaltlich anschließen, nach:“...daher ist dieses die Wortbedeutung (von Entstehen in Abhängigkeit). (35a8)

Abhängigkeit ist das Entstehen späterer Resultate in Abhängigkeit von früheren Ursachen und Bedingungen. Vorerst¹⁰ gibt es beim vorstellungsfreien (Erkennen) des Buddhas kein Erscheinen eines derartigen Entstehens in Abhängigkeit, da keine der (Kategorien) Vergehen etc. zu den Objekten von diesen (Arten der) Einsichten gehört.

14.3.1.2.2

Von den drei Abschnitten im zweiten Kapitel: das Abwehren der Streitpunkte

4.3.1.2.2.1

Der erste (Abschnitt), die Streitpunkte anderer Kommentatoren (besagen): Bei der Lobpreisung des Meisters (Nāgārjuna) gibt es vier Widersprüche:

- 1) der Widerspruch zu seinen eigenen Worten,
- 2) der Widerspruch zu dem, was in der Welt bekannt ist,
- 3) der Widerspruch zur logischen Argumentation,
- 4) und der Widerspruch zur Überlieferung.

Es wird dabei die im ersten *pāda* (gegebene) Erklärung eines Entstehens und Vergehens in Abhängigkeit von Ursache durch (die Aussage im zweiten *pāda*) „ohne Vergehen“ etc. negiert, deshalb widerspricht er seinen eigenen Worten, wie wenn man sagt: „Meine Mutter ist unfruchtbar.“

2) In der Welt ist bekannt, dass ein Topf mit Entstehen und Vergehen versehen ist und zerbricht, deshalb widerspricht (Nāgārjuna) dem, was allgemein bekannt ist.

3) Der Widerspruch zur Logik (besteht darin, dass) es erwiesen ist, dass 'unbeständig' und 'gemacht' von logischen Anzeichen abhängig sind; deshalb

¹⁰ obwohl ཇང་ལྷོ། nach dem Buddha steht kann es sich weder um den ersten Buddha handeln, noch wird eine nachfolgende Einteilung mit weiteren Unterpunkten gegeben, es scheint sich hier um eine Redensart zu handeln wie erst einmal etc.

widerspricht er der logischen Argumentation.

4) Es widerspricht auch der Aussage in der Überlieferung: “Oh, die zusammengesetzten Phänomene sind unbeständig und sie haben die Eigenschaft zu entstehen und zu vergehen.“¹¹

Andere kritisieren:

Diese Fehler gibt es nicht. Es folgt die Widerlegung der vier Widersprüche, der erste von diesen, zu seinen eigenen Worten.

Erstens: Wenn gesagt wird, dass Mutter und „unfruchtbare Frau“ auf gleicher Grundlage basieren, ist ein Widerspruch. Gleichermaßen sind Mutter und unfruchtbare Frau mit unterschiedlicher Grundlage kein Widerspruch. Zur Aussage von „Entstehen in Abhängigkeit“ existiert es im relativen Sinn, und dieses als Sinnesobjekt von Toren zeigt, dass Entstehen und Vergehen vorhanden sind und ohne Vergehen und ohne Vernichtung im absoluten Sinn erklärt werden. Da es von der Annahme (རྗེ) der Weisheit der Edlen nicht gelehrt wird, wie widerspricht er seinen eigenen Worten?

Und daher gibt es von den dreien, das Widersprechen etc. von dem, was in der Welt bekannt ist, nicht. Entstehen und Vergehen sind bekannt und diese sind durch die logische Argumentation bewiesen.

In der Übertragung wird gesagt, dass es die zwei (Entstehen und Vergehen) gibt, weil [es diese] (drei genannten) im konventionellen Sinn gibt, ist das Nichtsein von Entstehen und Vergehen als nicht akzeptiert angenommen.

4.3.1.2.2

Die zweite Polemik:

Andere Meister sagen: „Auch wenn die vorher (besprochenen) Fehler nicht in

11 Vinayakṣudrakavastu Da 445a (H 6): གེ་མ་འདུ་བྱེད་མེ་རྟག་སྟེ། སྐྱེ་ཞིང་འཇིག་པའི་ཚེས་ཅན་ཡིན།

dieser Weise aufkommen, gibt es einen anderen Fehler: die Reihenfolge bei „ohne Vergehen und ohne Entstehen“¹² ist nicht richtig.

Weil, nach einem früheren Entstehen, Vergehen später auftritt, sollte es heißen: „ohne Entstehen und ohne Vergehen“.

Daher, wenn es nicht in dieser logischen Präsentationsart präsentiert wird, ergibt sich der Fehler der verkehrten Reihenfolge. Auch dieser Fehler ist nicht gegeben; bei Entstehen und Vergehen stehen früheres und späteres nicht fest. Weil Vergehen vor dem Entstehen kommt und auch Entstehen vor dem Vergehen, steht die Reihenfolge der beiden nicht fest. Um das zu zeigen, hat er die Reihenfolge so gewählt. Wenn Du annimmst, dass Vergehen vor dem Entstehen aufkommt, feststeht (und) zu einem Entstehen ohne Vergehen wird, ist dieses auch nicht möglich.

Daher ist (die Formulierung Nāgārjunas) ohne Fehler, weil es der Zweck ist zu zeigen, dass die Reihenfolge von Entstehen und Vergehen nicht feststeht, da das Vergehen des früheren Lebens vor dem Entstehen dieses Lebens kommt und vor dessen Vergehen sein Entstehen.

14.3.1.2.2.3

Der dritte Streitpunkt: “Obgleich der Buddha viele Qualitäten, wie Stärke und Furchtlosigkeit besitzt, warum lobpreist (Nāgārjuna) (den Buddha) nicht aufgrund dieser, sondern lobpreist aufgrund der Verkündigung des Entstehen in Abhängigkeit mit den acht Besonderheiten ? Das ist nicht richtig.“

Zur Antwort: Obwohl (der Buddha) unzählige Qualitäten besitzt, erfolgt der Lobpreis aufgrund nichts anderem als der Verkündigung des derartigen Entstehens in Abhängigkeit, weil die Thematik der MMK das Entstehen in Abhängigkeit mit den acht Besonderheiten ist. Deshalb preist (Nāgārjuna den Buddha), indem es

12 s. FN 21 Edition

notwendig ist, die Thematik klarzustellen.

Diese (Ausführungen) beschließen (den Abschnitt über) die Wortbedeutung des zu Präzisierenden, des Entstehens in Abhängigkeit.

14.3.2

Zweitens, die Wortbedeutung des Präzisierenden, "ohne Vergehen" etc.: Buddhapālita erklärt, dass es diese acht Besonderheiten im absoluten Sinn nicht gibt, sondern [nur] für¹³ irrtümliches konventionelles (Erkennen).

(siehe 4.3 Das zu Präzisierende, „ohne Vergehen“ in der Wortbedeutung.)

Candrakīrti kommentiert, dass es so richtig ist. "Vergehen" ist (etwas), das nach dem es entsteht nicht für einen zweiten Moment bestehen bleibt. Das Entstehen ist das Erlangen einer vorher nicht vorhandenen Natur aus einem Komplex von Ursache und Bedingung. Das Nichtsein der beiden ist *paramārthaḥ* der absolute Sinn, auch das Nichtsein der anderen (Begriffspaare) ist so.

Das Erste (ohne Vernichtung und nicht beständig): Die Vernichtung des Topfes bedeutet, dass dieser zu Scherben wird etc.

"Beständig" bedeutet, beständig andauern, wobei Früheres und Späteres nicht verändert werden, wie z.B. Raum und Atome.

"Kommen" ist von einem anderen Dorf hierher kommen oder von hier in ein anderes gehen.

"Gehen" ist eine von einem Geher verschiedene Handlung.

"Verschieden" sind Dinge wie Topf etc. die nicht identisch sind.

"Einzigartigsein" ist frei von Entgegengesetzten, (die Tatsache), dass die Dinge nicht so sind, bedeutet, dass sie nicht im absoluten Sinn erwiesen sind.

13 ausführl. im Kommentar: Tauscher 1995: 196, FN406 zu རྩོལ་ལྷོ་རྩོལ།

"Entfaltung" in der Formulierung „Zur Ruhekommen der Entfaltung (prapañca)“ ist die Aktivität, die mit dem Strom des *saṃsāra* versehen ist.

"Entfaltung" རྒྱུ་ལྡན། ist unangemessene geistige Aktivität, die aus der Ursache, deren Natur Leid ist und aus Befleckungen entstanden ist.

Dann sind (diese) aus den dreien: Begierde, Hass und falschen Vorstellungen entstanden. Weil die Entfaltung aus den dreien Begierde, Hass und Verblendung entstanden ist, ist sie die derartige Ursache des Leidens.

Oder: Die Entfaltung ist die Wurzel des Leidens; d.h. sie ist die Wurzel der drei Vorstellungen/Konzepte von Schönem etc.¹⁴, das Anhaften (an der Erscheinungswelt) als wirklich. Weil daraus der Kreislauf mit der Natur von Geburt, Alter, Krankheit und Tod entsteht, ist (das Anhaften) Entfaltung. Das „Zur Ruhekommen derartiger Entfaltung“ ist das Glückliche.

Weil Entfaltung (d.h.) das Anhaften (an den Dingen) als wirklich, und das Verständnis aller Gegebenheiten als leer zu einander im Widerspruch stehen, wird das Verständnis davon (Entstehen in Abhängigkeit) im (Geist-)Kontinuum hervorgebracht (und) die Ursache aufgehoben. Weil das Konzept der Realität aufgehoben wird; wird (auch) das Resultat, die Entfaltung des Kreislaufes (*saṃsāra*), der die Natur von Geburt, Alter, Krankheit und Tod hat, aufgehoben. Das bedeutet, um das Freisein von Geburt, Alter etc. zu erlangen, ist es das vorläufige Ziel, dass Entfaltung zur Ruhe kommt.

"Der Frieden" ist die endgültige Notwendigkeit; das Erlangen des Nirvana des Nichtverweilens mit der Natur der drei *kāyas* (drei Buddhakörper). Durch den *dharmakāya* verweilt man nicht in *saṃsāra* (und) durch die anderen zwei *kāyas* verweilt man nicht im *nirvāṇa*.

"Er lehrte": das zuverstehende Objekt ist die Notwendigkeit des Wortes, die Einsicht, die Entstehen in Abhängigkeit mit den acht Besonderheiten erkennen

14 Schönem, Nichtschönem, Neutralem Asaṅga:; Bodhisattva Bhumi: 1.4 BB (D 4037)

lässt. „Samyaksambuddha“ wurde vorher als vollkommener Erwachter erklärt.

„Der Vortreffliche unter den Lehrern“, im allgemeinen sind Lehrer, religiöse Lehrer (*dharmavādin*). Unter den Nichtbuddhisten, Śrāvaka- und Pratyeka- (Hörer und Selbstverwirklichende) Buddhas ist der vortreffliche, höchste oder vorzügliche unter den religiösen Lehrern der Buddha.

Warum ist er (der Buddha) der vortreffliche unter diesen?

Nachdem er „Entstehen in Abhängigkeit“ mit den Besonderheiten realisiert hat, lehrte er. Bei den religiösen Lehrern der Nichtbuddhisten gibt es die Lehrrede von Entstehen in Abhängigkeit nicht, weil diese ohne Ursache, nicht in Übereinstimmung mit der Ursache, ein Selbst und einen Schöpfer, wie dieses, als beständig akzeptieren.

Bei den Lehrern der Śrāvakas und Pratyekas wird Entstehen in Abhängigkeit mit den Besonderheiten, wie „ohne Vergehen“ nicht gelehrt, weil Entstehen in Abhängigkeit, Entstehen und Vergehen als nicht wahr angenommen werden. Bei den Lehrern (der) Bodhisattvas: Obwohl Entstehen in Abhängigkeit mit den acht Besonderheiten gelehrt wird, nachdem sie (diese) von Buddha gelernt haben, lehren sie es, aber nachdem sie es selbst verwirklicht haben, lehren sie es nicht.

„Buddha“: weil er diese selbst verwirklicht hat und lehrte, ist er der Vortreffliche. „Zu diesem“: als Objekt etabliert.

Die Verehrung wird durch drei Vertrauen dargestellt. Um die Tradition Buddhapālitas zu verbreiten, wird entsprechend Candrakīrtis eigener Tradition die Ehrerbietung erklärt.

Andere Kommentatoren sagen: Die Erklärung Buddhapālitas wie sie vorher (dargestellt wurde), dass die acht Besonderheiten Vergehen (etc.) im absoluten Sinn negiert werden, konventionell aber nicht negiert werden, d.h. (sie) existieren, (dieses) entspricht nicht der Intention Nāgārjunas und ist ein Fehler.

Warum ist es so? Wenn die beiden beständig und vergänglich im absoluten Sinn existieren, ist es nicht angebracht (diese) zu negieren. Wenn man beide negiert, dann widerspricht das der logischen Argumentation sowie der Überlieferung.

In der Überlieferung¹⁵ heißt es :

“Nachdem die Befleckungen der Mönche beseitigt sind, erlangen sie das beständige Nirvana“,

und auch durch die logische Argumentation (ergibt sich, dass) Vernichtung im absoluten Sinn existiert: aus der Konsequenz, dass sie wiedergeboren würden, wenn die Befleckungen der Mönche, die das Nirvana erlangt haben, nicht im absoluten Sinn vernichtet wären, (ergibt sich, dass) Vernichtung, nicht wieder geboren werden, absolut ist.

„Weil sie nicht wiederkehren, ist das Beständige das Absolute.“,

weil es im Widerspruch zum logischen Argument steht, wenn das beständige Nirvana nicht absolut wäre, dann würde sich ergeben, dass man wiederkehren würde. Da das Beständige im absoluten Sinn existiert, ist es nicht angebracht diese beiden zu negieren.

Auch, dass die anderen (wie) Kommen und Gehen im konventionellen Sinn existieren, ist nicht richtig. Die Handlung des Gehens, verschieden von dem Gehen, das die Vaibhāṣikas annehmen, gibt es im konventionellen Sinn auch nicht. Dieses existiert, ist nicht richtig: auf der Basis von konventionell existierend und absolut nicht existierend, ist diese Unterscheidung der beiden ein Fehler. Weil es nicht richtig ist, gibt es diese im relativen Sinn, im absoluten Sinn gibt es diese nicht, beide zu teilen, wird als Fehler angesehen.

Wenn man fragt, was ist die Intention des Meisters? (Diese) drei¹⁶: ohne Vergehen, nicht vergänglich, ohne Unterschied, ohne Einssein.

15 als Zitat nicht auffindbar, eventuell nur als Paraphrase wiedergegeben

16 im Text वासुदेव, als Notiz in Zwischenzeile

(1) Das Erste ist die Alternative der konventionellen Existenz und Nichtexistenz im absoluten Sinn.

(2) Das Paar 'ohne Vernichtung und unbeständig' ist die Alternative konventioneller Nichtexistenz und Existenz in absolutem Sinn.

(3) Kommen und Gehen (vom jeweiligen Agens) sind verschiedene Aktionen, ist die Alternative von beidem, sowohl konventioneller als auch absoluter Nichtexistenz.

Aus dem Mund Candrakīrtis sind derartige Vorwürfe Buddhapālitās zurückgewiesen. So wie es oben (gelehrt), ist es korrekt gelehrt. Daher sind beständig und vernichtet nicht absolut existent; wenn aus der Notwendigkeit heraus die Beschaffenheit von beständig und vernichtet zu beweisen ist, weil (aber) in der Untersuchung mit Hilfe von eins oder viele und den vier Alternativen entsteht etc. der Beschaffenheitsträger nicht existiert, wie kann eine Beschaffenheit im absoluten Sinn existieren?

Diese zwei allein, deiner Logik und Überlieferung¹⁷ nach, sind auch diese beiden ohne Widerspruch zueinander. Der Auffassung nach gibt es beständig (und) unbeständig im konventionellen Sinn. Sie sind im konventionellen Sinn erwiesen, jedoch nicht im absoluten Sinn.

Außerdem, wenn (es) Kommen und Gehen im konventionellen Sinn nicht gibt, dann widerspricht es dem in der Welt bekannten: „Gehen, von hier Kommen“. Weil es die zwei Konventionen gibt, ist es nicht anders, sondern so wie es vorher erklärt wurde.

17 merkwürdige Satzkonstruktion, nach ལྷོ་ལྷོ་། fehlt eventuell ein Name

2.5 Diplomatiche Textedition

Folio 30a1- 37b11(K132b11)

༤༡། དབུ་མ་རྩ་བ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ལྷོ་ཀ་སྒྲོན་མ་གསལ་བར་བྱེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།¹
དབུ་མ་རིགས་སྐོར་ཞེ་མཛོད་ཤེས་རབ་ཀྱི་པ་རོལ་ཏུ་བྱིན་པའི་འབྲེལ་ལྷོ་ཀ་ཤེས་བྱེད་ཏེ། སྐྱོང་པོ་དོན་
ཀྱི་མཛོད་དང་། མཛོན་པར་རྟོགས་པ་དོན་ཀྱི་མཛོད་འོ། དང་པོ་ཞེ་ལམ་ཀྱི་དམིགས་པ་སྐྱོང་ཞིང་སྐྱོན་
པའོ། འཕ་ཞེ་ཉམས་སུ་ལེན་པའི་ལམ་ཀྱི་རིམ་པ་སྐྱོན་པའོ། དང་པོ་ཞེ་འབྲེལ་པ་སྐྱུ་སྐྱབ་ཀྱི་རིགས་པ་
སྐོར་རོ། འཕ་པའི་འབྲེལ་བ་བྱམས་པའི་བསྟན་ཚུལ་ཐོགས་ ཀྱི་རྩེ་འབྲང་དང་བཅས་པའི་བསྟན་ཚུལ་
སོ།⁵

༤༢། ལྷོ་ནུ་བ་བརྒྱུད་དང་རྒྱལ་བྱམས་ཐོགས་མཛོད་ལ་སྐྱོགས་བརྒྱུད། སྐྱོང་གསུམ་འཛོན་བསྐྱབ་
གསུམ་དག་པས་སྐྱབ་གཉིས་སེལ་མཛོད་དེ་ལ་ན་མོ། དབུ་མ་རྩ་བ་འདི་ལ་དོན་གཉིས་སྐྱེ་བཟུ་ཤིས་
པའི་ཡན་ལག་ཏུ་སྐྱུར་པའི་མཚོན་པ་བཙོན་པ་དང་། མཛོན་པར་འདོད་པ་གཞུང་གི་དོན་ནོ། །དང་
པོའི་སྐབས་སུ་བཞེས་རིག་པར་བྱ་སྟེ། མཛོན་པ་པོའི་ཆེ་བ་བཙོན་པ་དང་། རང་གི་བསྟན་ཚུལ་གྱི་
འབྲེལ་རྣམས་པར་བཞག་པ་དང་། མཚོན་ཀྱི་དོན་གྱིས་དབུ་མ་ཞིང་ཏུ་བསྐྱབ་པ་དང་། བཟུ་ཤིས་པའི་
ཡན་ལག་ཏུ་མཚོན་པའོ།

1 siehe Kolophon nicht im Text als Titel: K: 132 b10-11
2 lese འབྲེལ།
3 འབྲེལ། oder auch འབྲེལ། möglich
4 ཀྱི་= མཛོད།
5 im MS einige Stellen unklar, über den Text am Anfang gestellt

།དང་པོ་ནི་སློབ་དཔོན་སྤྱི་སྤྱོད་ས་དང་པོ་ལ་གནས་པའང་སངས་རྒྱ་བར་ལྷང་བཏུན་པའི་འཕགས་
 པར་ལྷུང་བ། སྤྱི་ཚེ་ལ་མངའ་བཞེས་པ་སྟེ། དེ་ཡང་ལང་ཀར་གཤེགས་པ་དང་། མདོ་རྩེ་སྤྱི་ཚེ་པོ་
 ལས་ས་དང་པོ་བསྐྱབས་ཏེ། བདེ་བ་ཅན་དུ་སྐྱེ་བར་ལྷང་བཏུན་པ་ནི། འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་དང་
 པའི་འོད་དུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རིན་ཆེན་འབྱུང་གནས་འོད་དུ་འཚང་རྒྱའོ་... ཞེས་འབྱུང་སྟེ། དེ་
 ཡང་རྒྱ་གར་ལུ་བ་སྤོགས་སུ་སློབ་པོ་གཅིག་གི་སྤྱི་སྤྱོད་པ་ན། ལོ་བཅུ་གཉིས་ལོན་ནས་རྒྱལ་པོ་ཉ་ཅུ་
 རྩའི་སློབ་པོ་བྱེད་པ་སྟེ། རྒྱལ་པོ་དེས་ལྷང་པའི་ལུ་ན་རི་དྲགས་མང་པོ་རྩོན་པས་ཤོར་བ་སོས་ནས་
 རྩོན་པ་རྣམས་བསྐྱད་པའི་སྤྱིར། སློབ་པོའི་ལྷུ་རྣམས་མདའ་གཞུ་དང་བཅས་ཏེ་བྲིད་ནས་སྤྱིན་པ་
 དང་། མདོན་པ་མ་རྟེན་དེ་རི་དྲགས་མིས་མ་གཅེས་པ་བྱིས་པ་མདའ་གཞུ་ཅན་ལ་སོས་པ་དང་། སྤྱི་
 སྤྱོད་ལོ་བཅུ་གཉིས་ལོན་པ་དེ་ན་རི་རྒྱལ་པོ་མ་མདའ་གཞུ་བཞག་ལ་འདོད་རི་དྲགས་བྲེད་པས་སྐར་
 གཞོད་པ་བྱས་པར་འོང་ཟེར་བས། རྒྱལ་པོ་ན་རི་ལྷོད་རང་འཛོག་ན་ཞོག་དེ་གཞན་མི་འཛོག་ཅེས།
 དེས་མདའ་གཞུ་བཞག་སྟེ་སྤྱིན་པས་མདོན་པ་... རྟེན་ནས་ལོག་པའི་ལམ་དུ་དག་བཅོམ་པ་གཅིག་
 གིས་སྤྱི་སྤྱོད་དམ་བཅའ་བཏུན་པར་གོ་ནས། དེ་བཏུག་པའི་དོན་དུ་ཤིང་སྤོང་ཤིང་སྤོང་ལོ་མཚར་
 ཅན་མང་པོ་སྤྱུལ་ནས་བྱིས་པ་དེ་རྣམས་བྱེད་བཏུན་པས། བྱིས་པ་རྣམས་ལོག་པ་དང་ཤིང་སྤོང་བཟའ་
 བར་འདོད་དེ། རྒྱལ་སྤྱོད་ཤིང་སྤོང་མ་སེབས་ཀྱི་བར་དུ་བྱིས་དུ་མི་འདོད་ཞེས་བཅའ་སངས་རྒྱས་ཏེ་
 རྩོད་འཕངས་པས་ཉེ་མ་རྣམས་སུ་ཉེ་བའི་བར་དུ་ཤིང་སྤོང་མ་སེབས་པས། གཞན་རྣམས་ད་བྱིས་དུ་
 འདོད་ཞེས་ཆས་པ་དང་། དེ་ན་རི་ད་ཅི་དམ་བཅས་ནས་ད་འགྲོ་བ་ག་ན་འོང་ཟེར་བས། གཞན་ན་
 རི་དེད་འགྲོ་ཟེར་ཏེ་དོང་དོ། །སྤྱི་སྤྱོད་ཀྱིས་ཉེ་མ་ལུ་བ་ཀྱི་བར་དུ་རྩོད་འཕངས་པས། ཉེ་མ་ལུ་བ་དང་
 དག་བཅོམ་པས་ཤིང་སྤོང་ལ་སོགས་ལོ་སྤྱོད་བྱུལ་བར་སྤྱུལ། དེ་བྱིར་ཏེ་སྤྱིན་པས་ཤོང་བྱིར་གང་ཡིན་ཆ་མེད་

6 MS unklar
 7 MS unklar
 8 MS unklar

བ་གཅིག་གི་སྒྲིལ་ལང་སྒྲོང་པ་གཅིག་ཏུ་མཚན་མོ་ཉལ་བ་དང་།
 རང་པར་དེའི་གྲུང་ན་དགོ་འདུན་གྱི་གཞུག་ལག་ཁང་ཆེན་པོ་གཅིག་འདུག་པ་མཐོང་སྟེ་དེར་བཟའ་
 བསྐྱེད་ཏེ་ཕྱིན་ནོ།།དེ་ནས་མི་རྒན་པ་བཞི་རབ་ཏུ་འབྱེན་པའི་གོས་བསྟོགས་ཏེ་སྤྱོད་པ་བྱིས་པ་
 དེས་མཐོང་ནས་དེ་དག་ལ་འདི་ཅི་བྱེད་པ་ཡིན་དྲིས་པས། འདི་བྱིས་ནས་བྱིས་མེད་པར་རབ་ཏུ་
 འབྱུང་བ་ཡིན། འདི་ལ་བརྟེན་ནས་ལམ་བསྐྱབས་པས་བྱ་ཏེ་ཐོབ་པོ་ཞེས་པ་དང་། བྱིས་པ་དེ་དད་པ་
 རྐྱེས་ཏེ་རང་གི་པ་མ་དང་ཉེ་དུ་ལ་སྒྲོགས་པ་མ་དུན་པར་ང་ཡང་རབ་ཏུ་འབྱུང་སྟེ་དེ་རྒྱུ་ལ་
 རྒྱས་པས། དེ་རྒྱུ་ལ་རེ་ལྟོད་དད་པས་རབ་ཏུ་འབྱུང་བ་དེད་ཀྱིས་ད་གནང་སྟེ་པ་མས་ཀྱང་གནང་
 ངམ་བྱས་པ་དང་། པ་མས་ནི་གནང་པའི་རྒྱ་མཚན་མེད་དེ་ང་རང་དད་པས་གོས་ཀྱང་ལྷན་བྱས་པས་
 དེ་རྒྱུ་ལ་ཀྱིས་རབ་ཏུ་བྱུང་སྟེ་སྟོན་གཅིག་ཏུ་གནས་པ་ལས། འཕགས་པའི་བསམ་པ་ལ་རབ་ཏུ་བྱུང་
 བས་གནས་སུ་བསྐྱེད་པས་པན་མེད་པས་བསོད་སྟོམས་ལ་སྒྲོགས་པའི་སྐྱེས་པའི་ཡོན་ཏན་ལ་གནས་
 དགོས་སྟེ་དེ་ནས་བྱུང་ནས་ཉི་མ་མང་པོར་ཕྱིན་པ་དང་། དཔལ་ནི་ལེན་ན་ལེན་ཏེ་གཞུག་
 ལག་ཁང་དུ་ཕྱིན་ཏེ་དགོ་སྒྲོང་འདུམ་ཚོ་ལྷ་གཟར་ཁ་གཅིག་ལ་གསོལ་བས། ཆེར་བན་པི་ཏ་འབའ་
 ཞིག་བཞུགས་པ། ཁ་གཅིག་བསམ་གཏན་པར་བཞུགས་པ་རྒྱུ་ལ་མཐོང་པས་འཕགས་པ་དད་པ་རྐྱེས་
 ཏེ་དགོ་འདུན་འདི་རྒྱུ་ལ་ཏ་ལོ་གཅིག་བྱ་ཞེས་ཞུས་པས། ལྷོད་དད་པས་བྱེད་པ་ལ་གནང་
 ཞེས། འཕགས་པས་ཞུས་ཏེ་མཚན་པའི་ལོ་ལ་ཆར་མ་བབ་སྟེ་ལོ་ཏོག་གཏན་མེད་ནས། དེའི་ལོ་ཕྱི་མ་
 ལ་ཡང་མ་བབ་སྟེ་ལོ་བཅུ་གཉིས་སུ་ཆར་མེད་དེ་སྟོག་ཆགས་ཐམས་ཅད་ནི། ལོ་བཅུ་གཉིས་སུ་སྟོབ་
 དཔོན་གྱིས་དགོ་འདུན་གྱི་དགོར་མཚོད་ཀྱི་སྤྱགས་ལ་གསེར་འགྲུང་གྱི་ཚེའི་ལྷ་ནས་མཐེན་པས་
 གསེར་དུ་བསྐྱར་ཏེ། རྒྱལ་ཁམས་གཞན་དང་སྤྱི་གཞན་ནས་འབྲས་བུ་དང་སྟེ་དགོ་འདུན་གྱི་
 གཞུགས་ཚོད་ལོ་བཅུ་གཉིས་སུ་སྐྱར་རོ། །དགོ་འདུན་རྒྱུ་ལ་རིའི་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གཏན་མི་འབྱུང་
 བས། ཕྱི་ན་མི་དང་སྤང་པོ་ཆེ་ལ་སྒྲོགས་པ་མང་པོ་ནི་བའི་ཀེང་རུས་མང་པོས་གང་བར་གྱུར་བ་དང་།

དུས་ནམ་ཞིག་ན་དགོ་སྒོར་གཉིས་ཀྱིས་སྒོམ་བཅོམ་ལྷ་མ་ཡོང་བ་གཉིས་བྱུང་ནས་དུར་ཁྲོད་དུ་མི་
 གཙང་བ་སྒོམ་དུ་འགོ་བཤམས་སྐྱགས་རིའི་ཕྱི་རོལ་ཐམས་ཅད་ཀའང་རུས་ཀྱི་ཁེངས་པ་མཐོང་ནས་
 ཞལ་ཏ་བཤམས་དྲིས་པས། ལྷ་མ་གྱི་ལོ་བཅུ་གཉིས་སུ་ཆར་མ་བབ་ལ་སྒྲོགས་པ་ཁ་བཏག་པའི་ལོ་
 རྒྱས་བསྟུང་པས། འོ་ན་དགོ་སྒོར་རྣམས་ཀྱི་འཚོ་བ་ཅིས་བྱས་དྲིས་པས་གསེར་འགྱུར་གྱི་ཅི་བྱས་ཏེ་
 གསེར་བཅོངས་ནས་བྱས་ཞེས་པ་དང་དེ་མ་ལེགས་ཟེར་ཏེ་ནང་དུ་ལོག་ནས་དུས་མ་ཡིན་པའི་འགན་
 ཏེ་བརྟུངས་པས་ཀུན་ཚོགས་ཏེ་ཉེས་པ་ཅི་བྱུང་ཟེར་བཤམས། དགོ་སྒོར་གཉིས་པོས་ལྷ་མ་གྱི་ཞལ་ཏ་བའི་
 ལོ་རྒྱས་བཅོམ་པས་དགོ་སྒོར་རྣམས་ན་རེ་ཤིན་ཏུ་མ་ལེགས། ཆར་མ་བྱུང་བ་དགོ་འདུན་རྣམས་སྐྱུན་
 པས་མཐུ་དང་ལྡན་པ་མང་པོ་བཞུགས་པས་ཆར་པབ་ནས་སེམས་ཅན་མི་འཚེ་བཤམས། ཚོང་བྱས་ཏེ་
 འཚོ་བ་བྱས་པས་ལོག་འཚོ་ལ་བཀོད་པ་དང་། སེམས་ཅན་མང་པོ་ཤི་བཤམས་ཡལ་བར་དོར་བས་སྦྱང་
 རྗེ་ཡངས་པའི་ཉེས་པ་གཉིས་བྱུང་ཞེས་འཕགས་པ་ལ་གྲོད་བརྒྱུ་ནས། དེར་དགོ་སྒོར་ཁ་གཅིག་
 གིས་ཆར་པའ། ཁ་གཅིག་གིས་འབྲས་ཀྱི་ཆར་པའ། ཁ་གཅིག་གིས་ཕྱོགས་སྒྲོང་བཅུ་བཀུག་ནས་ཁྲོད་
 ཀྱིས་བྱ་ཏའི་སྐྱུན་ལྷ་མ་བསྟུན་པ་བསྟུང་བར་ཁས་སྲུངས། བྱ་ཏའི་འཁོར་རྣམས་ཀྱི་བར་ཆད་ཐམས་
 ཅད་བསྟུང་བར་ཁས་སྲུངས་ནས་འདི་ལྟར་ལོ་མང་པོ་ཆར་མི་འབེབས་པ་མ་ལེགས་བྱས་ནས་གྲོད་
 བརྒྱུ་བས། དེ་དག་ན་རེ་བྱ་ཏ་སེམས་ཅན་ཀུན་ལ་ཐུགས་རྗེ་ཆེ་བ་མིན་ནམ་ཉེར་xxx¹⁰། ཡིན་བྱས་
 པས་འོ་ན་བྱ་ཏས་སེམས་ཅན་འདི་ཅུ་ཤེར་བཅུག་ནས་པོད་ཟེར་བ་དང་། དགོ་སྒོར་རྣམས་ཀྱིས་དེ་
 སེམས་ཅན་གྱི་ལས་ཀྱིས་ལན་པ་ཡིན་བྱས་པ་དང་། ཕྱོགས་སྒྲོང་རྣམས་ན་རེ་དེ་ངེད་ཀྱིས་ཆར་ལ་
 སྒྲོགས་པ་དུས་སུ་དབབ་པར་ཁས་སྲུངས་ཀྱང་སེམས་ཅན་གྱི་ལས་ཀྱིས་མ་ཕེབས་པ་ཡིན་ཟེར་རོ། །
 དེའི་གཏིང་ལ་དགོ་སྒོར་ཚན་ཞུགས་རྣམས་ཀྱིས་ཁྲུང་པར་དུ་ཞལ་ཏ་བཤམས་ཁྲོད་ལྷ་བྱའི་འཕགས་པ་
 ཡོང་བ། སེམས་ཅན་ཤི་ཡང་མི་སྐྱོན་བར་ཤིར་བཅུག་དགོ་འདུན་ལོག་འཚོ་ལ་སྐྱུར་ཞེས་སྐྱོས་པས།

9 MS unklar
 10 MS unklar

འཕགས་པ་མ་དགེས་ཏེ་གནས་སུ་བསྐྱེད་པས་ཕན་མི་འདུག་གིས་ཕན་བཏགས་ན་སྐར་ཚོལ་སྐྱམ་སྟེ།
ཤི་ལེན་ཏེ་ནས་བྱུང་སྟེ་རྒྱ་གར་རུབ་ཕྱོགས་དཔལ་གྱི་རི་བྱ་བ་ལ་ལུ་སྟེགས་པ་ཚོས་སྐྱབ་པ་དྲང་སྟོང་
འབྲུག་པ་དཔོན་གཡོག་ཡོད་པས་དེའི་དྲུང་དུ་ཕྱིན་ཏེ་ཚོ་བསྐྱབས་ལ་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱ་སྐྱམ་
ནས། དེར་ཕྱིན་པ་དང་རི་ཆེད་པོ་ཅོག་ནི་མཐའ་ལ་རྩོམ་རྩོམ་འདམ་གྱིས་བསྐྱོར་ཏེ་སྐྱུ་ཀྱང་མི་ཐར་
བར་ཡོད་པ་ལ། རྟེན་འབྲེལ་གྱི་ཆེ་བས་རྩ་གཅིག་སྐྱམ་ལ་བཅུག་ན་འདམ་དེས་མི་འབྱིང་བས། སློབ་
དཔོན་གྱིས་མཚན་སྐྱམ་གྱི་བར་དུ་རྩ་བཅུག་ནས་ཕྱིན་པས་འདམ་གྱི་སྟེང་ན་ཕར་ཕྱིན་པ་དང་། རིའི་
རྩོམ་མའི་འབྲུག་འའི་འཁོར་གྱིས་དགོ་སྟོང་གི་གཟུགས་ཅན་གཅིག་བྱུང་ཞེས་བྱས་པ་དང་། འབྲུག་གི་ན་རེ་
དེ་ཡོན་ཏན་ཅན་གཅིག་ངས་པར་ཡིན་པས་རོལ་མོ་ཁྱེད་ལ་བསྐྱབ་བྱུང་ཞེས་བསྐྱུ་ནས་ཕྱག་
བསྐྱབས་པས། སློབ་དཔོན་གྱིས་འབྲེལ་མ་བྱས་པར་ཕྱག་མ་བྱེད། ཡོན་ཏན་སུ་ལ་ཡོད་ཆ་མེད་པས་
ཕན་ཚུན་དུ་ཕྱག་མི་བྱ་ཞེས་གསུངས་པས་ཕྱག་མ་བྱས་པར་ཕྱིན་ཏོ། །དེ་ནས་དེ་ལ་ཁྱོད་ཅིའི་ཕྱིར་
འདིར་འོངས་བྱས་པས། ང་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱ་བའི་ཕྱིར་ཚོ་སྐྱབ་པའི་མན་ངག་འདོད་པས་ང་དེ་
ལྷུང་འོངས་བྱས་པས། དེ་ངས་སྐྱིན་པས་བྱིན་གྱི་གཏིང་ལ་རི་འདི་ལས་གཞན་དུ་འགྲོ་དབང་མེད་དེ་
ཁྱོད་ལ་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་ཁྱད་པར་གཅིག་ལྷན་ལ་ཡོད་དེ་འོང་བས། དེ་བཙལ་ནས་སྟེང་བྱས་པས། སློབ་
དཔོན་བློད་ནས་དེ་ལྟ་ན་ང་ཚོའི་མན་ངག་མི་བྱ། ང་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་དུ་ཚོ་སྐྱབ་པ་ལ་དེ་ལྟ་ན་
དོན་མི་འབྱུང་བྱས་ཏེ་ཕྱིར་བྱོན་ནས། རྒྱ་གར་རུབ་ཕྱོགས་ནས་མར་བྱོན་ཏེ་ཁ་ཆེའི་རྒྱལ་ཁམས་སུ་
བྱོན། དེ་ན་སྐྱེའི་རྒྱལ་པོ་ཀུན་གྱི་གནས་བཞུགས་པས་དེར་བྱོན་ཏེ། དེར་མི་འཆི་བའི་བདུད་རྩི་སྐྱངས་
ཏེ་འཐུངས་པས་ལོ་དྲུག་བརྒྱ་ལྷག་པར་གྱུར་ནས་བདུད་རྩི་དེས་སེམས་ཅན་ཀུན་མི་འཆི་བར་བྱ་བའི་
དོན་དུ་མི་ཡུལ་དུ་ཁྱེད་ཏེ། དེ་དང་སྐྱུ་ནས་དཀྱུག་ཅིང་ཡོད་པ་ལ་བདུད་གྱིས་བར་ཆད་བྱས་ཏེ་
མཚོ་དེར་སྐྱོད་པར་ཏེ་ནམ་མཁའ་ལ་བྲག་ཆད་ནས་མཚོ་བྲག་གིས་གང་བར་གྱུར་བ་དེ་ད་རྒྱང་
ཡོད་པའོ། །དེ་ནས་སློབ་དཔོན་ཕྱགས་ལྷན་སྟེ་སེམས་ཅན་རང་གི་ལས་གྱིས་ཅི་བྱས་ཀྱང་མི་ཕན་པར་

འདུག་པས། ང་རང་བརྒྱབ་སྐྱེས་ནས་དགོན་པ་ཉ་ར་བ་ན་དང་། དབུས་པ་མ་ན་གཉིས་སུ་བཟུང་
ནས་དེ་གཉིས་ཀྱི་བར་ན་རི་ཆེན་པོ་གཅིག་ཡོད་པས་ཕན་ཚུན་དུ་འགྲོ་བའི་ལམ་མཁའ་འགྲོ་མ་ལ་
བསྐྱེད་ཏེ་རི་བྱུག་པ་ལྷན་གསང་ད་རུང་ཡོད་ཅེས། །དེ་ལྟ་བུའི་ཡོན་ཏན་ཅན་གྱིས་མཛད་
པའོ།།

2

།གཉིས་པ་རང་གི་བརྟན་ཚོས་ཀྱི་འབྲེལ་ནི་ལྷིམ་སློབ་དཔོན་གྱིས་རང་བཞིན་མེད་པ་སྟོན་པའི་གཙོ་
བོའི་བརྟན་ཚོས་དང་། ལྷོད་པ་སྟོན་པ་ཞར་བྱུང་གི་བརྟན་ཚོས་གཉིས་མཛད་པ་ལས། གཉིས་པ་ནི་
བཤེས་པའི་འཕྲིན་ཡིག་དང་། རིན་ཆེན་འཕྲེང་བའོ། །དང་པོ་ནི་རྩ་བ་ལ་སློབ་པ་ལྟེ། དེ་དག་
ཀུན་ལ་རིགས་སྐོར་ཟེར་ཡང་ལྡར་ངེས་པ་མེད་དོ། །ལྟ་བུ་དེ་ལ་ཡང་གཉིས་ཏེ་གཙོ་བོའི་བརྟན་ཚོས་
དང་། འཕྲོས་པའི་བརྟན་ཚོས་སོ། །དང་པོ་ནི་རང་བཞིན་མེད་པ་རྒྱབ་པ་སྟེ་རྩ་བའི་ཤེས་རབ་དང་།
རིགས་པ་དུག་བརྒྱུ་པའོ། །དེ་གཉིས་ཅི་དགོས་ཏེ་སློབ་སོ་ཞེ་ན། དང་པོས་ནི་གཞན་གྱི་འདོད་པ་
བཀག་པའི་སློ་ནས་རང་བཞིན་མེད་པ་རྒྱབ་ལ། གཉིས་པས་ནི་དབུ་མ་རང་ཅི་ལྟར་འདོད་པའི་རྒྱབ་
པའི་སློ་ནས་རང་བཞིན་ཡོད་པར་རྒྱབ་པས་མི་སློབ་སོ། །ཡང་ན་དང་པོས་ནི་གང་ཟག་དབང་པོ་རྩལ་
བོའི་དབང་དུ་བྱས་ནས་རྒྱས་པའི་སློ་ནས་རང་བཞིན་མེད་པར་རྒྱབ་ལ། གཉིས་པ་ནི་དབང་པོ་ཚོན་
བོའི་དབང་དུ་བྱས་ནས་བརྒྱས་པའི་སློ་ནས་རྒྱབ་པས་ཀྱང་མི་སློབ་སོ། །གཉིས་གཙོ་བོའི་བརྟན་ཚོས་
ཡིན་ལ་གསུམ་འཕྲོས་པའི་བརྟན་ཚོས་ཡིན་པར་ཅིས་ཤེས་ན། གཉིས་པོ་ལ་མཚོད་བརྗོད་མཛད་ལ།
གསུམ་པོ་ལ་མ་མཛད་པས་སོ། །དེ་འཕྲོས་པ་ཡིན་ཡང་མཚོད་བརྗོད་དགོས་སོ་ཞེ་ན། མི་དགོས་ཏེ་
འཕྲོས་པའི་བརྟན་ཚོས་ནི་ལྷིམ་གསུམ་སྟེ། ཚོད་པ་སློབ་པ་དང་། ལྷོད་ཏེ་བདུན་རྒྱུ་པ་དང་། ཞིབ་མོ་
ནས་པར་འཐག་པ་སྟེ། གཙོ་བོའི་བརྟན་ཚོས་ལས་འཕྲོས་པའི་དོན་གཏན་ལ་དབང་པའི་སློ་ནས་རང་
བཞིན་མེད་པར་རྒྱབ་པའོ། །དེ་ཡང་ཚོད་པ་སློབ་པ་ལ་ཚོད་པ་དང་སློབ་པར་སུ་ཡོད་པ་ལས། ཚོད་པ་

ནི་རྩ་བའི་རྒྱུ་བརྟུན་པ་ལས་འཕྲོས་ཏེ་དེའང་། དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ནི།

རྒྱུ་ལ་སྒྲོགས་ལ་ཡོད་མ་ཡིན། །བདག་གི་དངོས་པོ་ཡོད་མིན་ན། །གཞན་གྱི་དངོས་པོ་ཡོད་མ་ཡིན། །
ཞེས་རྒྱུ་བཞི་བཀག་པའི་སློ་ནས་རང་བཞིན་མེད་པར་བསྟན་པས། དེ་ལྟར་རང་བཞིན་མེད་ཅེས་པ་
རང་རང་བཞིན་ཡིན་པ་གཞོན་པའི་ཚིག་དེ་ཉིད་ཀྱང་རང་བཞིན་མེད་པས། རང་བཞིན་ཡོད་པ་
བཀག་པར་རྣམས་ཞེས་ཚིན་པའི་ལན་དུ་སྒྲོག་གོ། །དེས་ན་དེའི་མཚན་བརྗོད་རྩ་བའི་དེ་གསུམ་ཡིན་
པས་མི་དགོས་ནས་མ་མཛད་དོ། །ཡང་རྩ་བའི་རབ་ཏུ་བྱེད་པ་བདུན་པ་སྐྱེ་བ་དང་འཇིགས་པ་དང་།
གནས་པ་སྟེ་འདུས་བྱས་བརྟུན་པ་ལས་འཕྲོས་པ་སྟོང་ཉིད་བདུན་ཅུ་པ་སྟེ། འདུས་བྱས་བརྟུན་པའི་
གཤམ་དུ། མི་ལམ་ཇི་བཞིན་སྐྱེ་མ་བཞིན། །ཞེས་པ་ནས། དེ་བཞིན་དུ་ནི་འཇིགས་པ་གསུང་གི་བར་
གྱིས། སྟོང་ཉིད་ཆེན་པོའི་མདོ་ལས་སྐྱེ་བ་ལ་སྒྲོགས་པ་སྐྱེ་མ་མེད་པ་དང་འདྲ་བར་སྟོང་པར་གསུངས་
པའི་དོན་བསྟན་པ་ལ་དེ་ལྟར་སྐྱེ་མེད་པ་སྟོང་པ་ཉིད་ཡིན་ན། ཉན་ཐོས་ཀྱི་མདོ་ལས་མཚན་ཉིད་
དང་རྗེས་སུ་མཐུན་པའི་མཚན་ཉིད་བཞི་སྟེ་བརྟུན།

ཚོས་ཅན་མཚན་ཉིད་དང་དགུར་འདོད་པ་དང་། ཉན་ཐོས་པ་སྟོན་སྟེ་ལས་མཚན་ཉིད་བདུན་རྗེས་
ཀྱི་མཚན་ཉིད་བདུན་ཏེ་བརྟུན་ད་བཤད་པ་དང་འགལ་ལོ་ཞེ་ན། ཞེས་པའི་ལན་དུ་སྟོང་ཉིད་བདུན་ཅུ་
པ་སྟེ། སྟོང་ཉིད་བདུན་ཅུ་པས་སྐྱེ་བ་ཨེ་དེ་པ་སྐྱེ་མ་ཨེ་དེ་པ་ལྟར་སྟོང་པར་བཤད་ལ། དེ་ཡང་ཐེག་པ་
ཆེན་པོའི་མདོ་སྟོང་པ་ཉིད་ཆེན་པོའི་མདོ་ལས་སྐྱེ་བ་ཨེ་དེ་པ་སྐྱེ་མ་ཨེ་དེ་བར་གསུངས་པའི་དོན་
གཏན་ལ་འབབས་པ་སྟེ། ལན་གྱི་དོན་ནི་ཉན་ཐོས་ཀྱི་མདོ་ནི་དང་དོན་གྱི་མདོ་ཡིན་ལ། སྐྱེ་བ་ཨེ་དེ་
བ་སྟོང་པར་བཤད་པ་ནི་ཐེག་ཆེན་གྱི་དེས་དོན་གྱི་མདོ་ཡིན་པས་དེ་ལ་དེས་དེ་དང་འགལ་བར་མི་
འགྱུར་ཏེ་ཞེས་པའོ། །དེས་ན་དེའི་མཚན་རྗོད་ཀྱང་རྩ་བའི་དེ་ཉིད་ལས་ལོགས་སུ་མ་སྒྲོས་སོ། །དེ་ལྟར་
གཙོ་བོའི་དང་འཕྲོས་པའི་བསྟན་ཚོས་བཞིས་གཞན་གྱི་གཞོན་པ་དགག་པའི་སློ་ནས་རང་བཞིན་
མེད་པར་གཏན་ལ་ཕབ་སྟེ། རང་བཞིན་ཡོད་པ་ལ་གཞོན་བྱེད་ཡོད་པའོ། །ཞིབ་མོ་རྣམ་འཐག་གིས་

རང་བཞིན་ཡོད་པའི་སྐབ་བྱེད་སྐབ་བྱེད་ཚད་མ་འགོག་པ་སྟེ། མངོན་སུམ་རྗེས་དཔག་ལྷང་གསུམ་གཤོང་། རྟེན་ལྗོན་གཉིས་ནི་རང་བཞིན་མེད་པ་སྐབ་པའི་གཙོ་བོའི་བཟུང་ཚུལ་ལ། གསུམ་ནི་འཕྲོས་པའི་བཟུང་ཚུལ་ཡིན་པར་ཅིས་ཤེས་ན། དང་པོ་གཉིས་མཚོན་བརྗོད་མཛད་ལ་སྤྱི་མ་གསུམ་ལ་མ་མཛད་པས་ཤེས་སོ།

3

།གསུམ་པ་དབུ་མ་རྩ་བའི་ཤེས་རབ་ཅེས་པའི་མཚན་གྱི་དོན་གྱིས་ངེས་པའི་ཚོག་ནི། རྩོམ་སྐུར་གཉིས་ཀྱི་མཐའ་དང་བྲལ་བ་ནི་དབུ་མ་སྟེ། དེ་གཏམ་ལ་འབེབས་པས་རྩ་བ་ཤེས་རབ་པོ།

4

།བཞི་པ་མཚོན་པ་བརྗོད་པ་ནི་གང་གིས་ལ་སྦྱོགས་པ་སྟེ། མཚོན་པ་བརྗོད་པའི་དགོས་པའི་དོན་དང་། དག་གི་དོན་དང་། ཚོག་དོན་ལས་

དང་པོ་ལ་ལྟེ། མཚོན་བརྗོད་སྤྱིའི་ཚོས་པ་དང་། གཞུང་དུ་བཀོད་པའི་དགོས་པ་ལྷན་དུ་སྦྱོས་པའི་ཚོས་པའོ།

4.1

4.1.1

།དང་པོ་ནི་བཟུང་ཚུལ་རྩོམ་པ་མཐར་ཕྱིན་པར་འགྱུར་བ་སྟེ་ཡུལ་ཁྱད་པར་ཅན་བྱ་ཏེ་ལ་མཚོན་པས་རང་གི་རྒྱུད་ལ་བསོད་ནམས་འཕེལ། དེ་དག་རྒྱས་ན་བཟུང་ཚུལ་རྩོམ་པ་པོ་ཉེར་ལེན་ཤེས་རབ་མི་གསལ་ཞིང་འཁྲུགས་པར་བྱེད་པས་བར་ཚད་དོ། །སློབ་དཔོན་ཉིད་ཀྱིས་བྱ་ཏེ་ལ་མེ་ཏོག་ལ་སྦྱོགས་པས་མཚོན་པས་ཚོག་མདོ་གཞུང་དུ་དགོད་ཅིད་གོས་ཞེན་དགོས་ཏེ།

4.1.2

གཉིས་པ་གཞུང་དུ་བཀོད་པའི་དགོས་པ་ནི། ཕྱི་རབས་ཀྱི་ཉན་བཤད་བྱེད་པ་རྣམས་ཀྱི་དོན་དུའོ། །དེ་

བཟུང་ཚོས་ཀྱི་མེད་དང་མཚུག་ལ་སྒྲིགས་པར་མི་འགོད་པར་སྐད་ཁོ་ནར་འགོད་པ་ཅི་ཞེ་ན།

4.1.3

གསུམ་པ་སྐད་དུ་བཀོད་པའི་དགོས་པ་ནི་རྒྱ་གར་གྱི་ཚོས་ལྷགས་ཏེ་ལས་དང་བྱ་བ་ཆེན་པོ་ལ་འཇུག་
པ་ནད་དེ་ལྟ་ལ་ཕྱག་བྱས་ནས་འཇུག་ལ། དོན་ཆེན་པོ་དང་མི་ལྡན་པ་ལ་ནི་མཚོད་པ་མི་བྱེད་
པས། སློབ་དཔོན་གྱིས་བཟུང་ཚོས་འདི་ཚོས་པའི་སྐད་དུ་མཚོད་ནས་འདུག་པ་འདི་དོན་ཆེན་པོ་དང་
ལྡན་པ་ཡིན་པས་འདི་ལ་འཇུག་པར་བྱ་བའོ།

4.2

དོན་པོ་ལ་དག་གི་དོན་ལ་གཉིས་ཏེ་

42.1

དངོས་སུ་སློབ་པའི་དག་དོན་དང་། རྒྱགས་ལ་མཚོན་པའི་དག་དོན་ནོ། (4.2.2)

4.2.1.2/4.2.1.1

།དང་པོ་ནི་གཉིས་ཏེ་བསྟོད་པ་དང་ཕྱག་འཚལ་བའོ།

4.2.12

།གཉིས་པ་ནི་སྐྱ་རྣམས་ཀྱི་དམ་པ་དེ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ་ཞེས་པ་སྟེ་ལྷན་ལྷན་ལྷན་ལྷན་གྱི་ཡིད་གསུམ་མོ།

4.2.1.1.1

།དང་པོ་ལ་གཉིས་ཏེ་གཞན་དོན་ཕྱན་སུམ་ཚོགས་པའི་ཡོན་ཏན་གྱི་སློ་ནས་བསྟོད་པ་དང་།

4.2.1.1.2

རང་དོན་གྱི་སློ་ནས་བསྟོད་པ་སྟེ།

གཉིས་པ་ནི་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཞེས་པས་བཟུང་ཏེ། རྒྱ་གར་སྐད་ལས་སམ་ཕྱག་སམ་བྱ་ཏ་ཞེས་
ཡོད་པ་ལ་སམ་ཕྱག་ནི་ཡང་དག་པའི་དོན་ལ། སམ་བྱ་ཏ་ནི་རྫོགས་པའི་དོན་ཏེ། ཡང་དག་པའི་དོན་
རྫོགས་པས་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཏེ་ཤེས་བྱ་ཅི་ལྟ་བུ་དང་ཅི་སྟེད་པ་རྫོགས་པས་རང་དོན་ཕྱན་

སྤྱི་ཚོགས་པའོ།

ལྷན་པོ་ལྟར་པར་བརྒྱུད་དང་ལྷན་པོའི་རྟེན་འབྲེལ་གསུང་པའི་སློན་ལྷན་གཞན་དོན་སྦྱབ་པའི་ཡོན་
ཏན་དང་ལྷན་པོ་སྟེ། ཞི་བསྟན་པ་ཡན་མཛད་ཀྱིས་བསྟན་ཏོ།

4.2.2

ལག་ཉེས་པ་ཤུགས་ལ་མཚོན་པའི་དག་གི་དོན་ནི་དགོས་འབྲེལ་ཡན་ལག་བཞེས་མཚོན་པ་སྟེ།

4.2.2.1

བསྟན་ཚོས་འདིའི་བརྗོད་བྱ་ནི་ལྟར་པར་བརྒྱུད་དང་ལྷན་པོའི་རྟེན་འབྲེལ་སྟེ། དོན་གཅིག་མིན་ཡན་
ཅད་ཀྱིས་སོ།

4.2.2.2

སྐྱའི་དགོས་པ་ནི་བརྗོད་བྱ་རྟོགས་པ་སྟེ། བསྟན་པ་ཞེས་པ་སྟེ་དེས་རྟོགས་པ་འཕངས་པའོ།

དགོས་པའི་དགོས་པ་ལ་གཉེས་ཏེ། གནས་སྐབས་དང་། མཐར་ཐུག་པའི་འོ། །

དང་པོ་ནི་ཉོན་མོངས་པ་ཞི་བ་སྟེ་སྤངས་པས་འབྲས་བུ་སྟེ་ག་ལ་སྦྱོགས་པའི་སྤྱུག་བསྐལ་ཞི་བའི་སློན་ལྷན་
ས་བརྩའི་རྟོགས་པ་ཐོབ་པ་ནི་སྦྱོས་པ་ཉེར་ཞེས་པས་བསྟན་ཏོ། །མཐར་ཐུག་པའི་དགོས་པའི་དགོས་པ་
ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ས་མི་གནས་པའི་ཕྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཐོབ་པ་སྟེ་ཚོས་སྦྱས་འཁོར་བ་ལ་མི་གནས་ལ།
གཟུགས་སྦྱས་ཕྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ལ་མི་གནས་པར་དོན་མཛད་པ་སྟེ་ཞི་ཞེས་པས་སོ།

འབྲེལ་པ་ནི་གཉེས་ཏེ་སློབ་དཔོན་སྤྱ་སྦྱབ་ཐབས་དེས་བསམ་པའི་བསྟན་ཚོས་རྩ་བ་ཐབས་ལས་བྱུང་
བར་གནས་པའི་འབྲེལ་བ་དང་། བསྟན་ཚོས་ནི་ཐབས་སོ། །དེའི་དོན་ཤེས་རབ་གསུམ་གྱིས་ཉམས་སྦྱོར་
སྤངས་པ་ལས་མི་གནས་པའི་ཕྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཐོབ་པ་ནི་ཐབས་ལས་བྱུང་བ་སྟེ། དེ་ལྟར་གཉེས་སྤྱ་
སློབ་དཔོན་ལྷན་གསུམ་གྱིས་བཤད་དོ། །དེ་ལྟར་བྱའི་དགོས་འབྲེལ་དང་ཤུགས་ལ་མཚོན་པས་གཞན་དག་

བསྟན་ཚུལ་ལ་འཇུག་པར་བྱེད་པ་སྟེ་དེའི་དོན་དུ་ལོ།

1.4.3

།གསུམ་པ་ཚིག་དོན་ལ་གཉིས་ཏེ།

14.3.1

ལྷན་པར་དུ་བྱ་བ་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་ཚིག་དོན་དང་།

ལྷན་པར་དུ་བྱེད་པ་འགག་པ་མེད་པ་ཨེ་དེ་པའི་ཚིག་དོན་ནོ། (4.3.2)

།དང་པོ་ནི་གང་གིས་རྟེན་ཅིང་ཞེས་པ་རྟེན་པ་དང་པོ་སྟེ། འདི་ལ་ [ཡོད་དེ། དེ]¹¹

14.3.1.1

སྟོབ་སྟོན་ཚིག་དོན་བཤད་པ་དང་།

དོན་གྱི་རྗེས་སུ་འབྲངས་ཏེ་ཚིག་དོན་བཤད་པ་[ཡོད་དེ། དེ]¹²(4.3.2.1)

གཉིས་ལས་དང་པོ་ལ་གསུམ་གྱིས་སྟོན་ཏེ།

14.3.1.1

སྟོབ་དཔོན་བྱ་བ་ལེ་ཏའི་བསམ་པ་སྐྱབས་པའི་སྟོན་ཚིག་དོན་བཤད་པ་དང་།

14.3.1.1.2

དེ་ལ་སྟོབ་དཔོན་གཞན་དང་སྟེ་ཕྱི་ལོ་ཏེས་བཟོད་པའི་སྟོན་ལྡངས་བ་དང་།

འབ་ཕྱ་གིར་ཏའི་འདོད་པ་སྐྱབས་ཏེ་ཟླ་གྲགས་ཀྱིས་སྟན་དབྱུང་བ་ན་གྱིས་ཟླ་གྲགས་འཆད་དོ། །དེ་ལ་

སྟོབ་དབྱུངས་མའི་རྩ་བ་ལ་འབྲེལ་བ་མང་པོ་ཡོད་པ་ལས་ལེ་འདོད་ལ་ཡོད་དེ། བྱ་བ་ལེ་ཏའི་དང་པོར་

མཚན་དེ་ཐལ་འགྱུར་དུ་བཀའ། ག་ལས་འཇིགས་མེད་སྟེ་སྟོབ་ཉིད་ཀྱིས་མཚན་པར་གྲགས་ན་ཡང་པ་ར་

ན་རེ་མིན་ཟེར། བྱ་བ་ལེ་ཏའི་གཏིང་ལ་སྟེ་ཕྱི་ལོ་ཏེས་ཤེས་རབ་སྟོན་མ་མཚན་པས་སྟོབ་ཀྱི་ཐལ་

11 Ergänzung im Text [ཡོད་དེ། དེ]

12 siehe FN 1

འགྱུར་སྐྱོད་ལྷན་པོ་རང་རྒྱུད་དུ་བཀྲམ། དེའི་ཕྱིས་ཟླ་གྲགས་ཀྱིས་རང་རྒྱུད་སྐྱོད་ལྷན་པོ་ཉ་པ་ལི་
གཞུང་བསྐྱབས་ཏེ་ཐལ་འགྱུར་དུ་བཀྲམ་བ་དང་བཞེསོ།

4.3.1.1.1

དང་པོ་ལྟར་ན་རྟེན་འབྲེལ་ཞེས་པའི་སྐྱ་ནི་ཕྱ་ཏི་བྱ་སྤུ་པ་ཉ་ཡ་ཞེས་ཡོད་ལ། ཕྱ་ཏི་ཞེས་པ་སྐད་ཀྱི་
བྱིངས་ཡིན་ཏེ། རྟོགས་པའི་དོན་ཡིན་པ། བྱ་ཞེས་པ་ཨེ་ཏི་སྟེ་སྐྱའི་རྒྱུ་ཡིན་པས། དེ་སྐད་ཀྱི་བྱིངས་
བསྐྱར་བས་རྒྱ་དང་རྒྱུ་ལ་བརྟེན་ནས་ཞེས་པར་བཏང་སྟེ། སྐད་བྱིངས་དོན་ནི་རྟོགས་ལྡན་ཡང་། །ཉེ་
བར་བསྐྱར་བས་ཟེལ་ལོན་འགྱུར། །གང་གའི་ག་ནི་མངར་མོད་ཀྱི། །རྒྱ་མཚོའི་རོ་ནི་ཇི་བཞེན་ནོ། །ཞེས་པ་
ལྟ་བུར་རྒྱུ་གྱིས་བསྐྱར་བས་དེ་ལྟ་བུ་ལ་འབྲུག་གོ། །ས་སྐད་པ་ཉ་ཡ་ཞེས་པ་སྐྱེ་བའི་དོན་ཡིན་པས་ན་
རྟེན་འབྲེལ་གྱི་སྐྱའི་དོན་ནི་བརྟེན་ནས་སྐྱེ་བའོ།

14.3.1.1.2

འཕགས་ཀྱི་སྐྱོད་ཀ་སྤང་བ་ནི། སྐྱོད་དཔོན་ལ་ཅེག་ན་རེ་བུ་ཉ་པ་ལི་ཏའི་སྐྱའི་དོན་ལྟར་ན་འབྲས་བུ་
ནི་བྱེད་པ་པོ་ཡིན་ལ། བརྟེན་ནས་ཅེས་པ་སྐྱེ་བ་འཕྱི་བྱས་པ་ཡིན་པས་བྱ་བ་དེ་གཉིས་བྱེད་པ་པོ་དེ་ལ་
དུས་མེ་མཉམ་པ་དང་། མཉམ་པར་བརྟག་བྱང་ན། དང་པོ་མི་འཐད་དེ་བརྟེན་ནས་ཅེས་པ་སྐྱེ་བ་
ཕྱིས་ཡོད་པར་འདོད་ན། ཡོད་པའི་ཚོས་རྒྱ་རྒྱུ་ལ་བརྟེན་ནས། འོན་ཏེ་མེད་པའི་ཚོས་ཤེག་རྟེན། སྐྱོད་
པོ་རྟེན།¹³

དང་པོ་མི་འཐད་དེ་བྱམ་པ་གྲུབ་ཟིན་པ་འདི་ཡང་རྩ་མཐུན་ལ་སྦྱོགས་པའི་རྒྱ་ལ་རྟེན་པར་ཐལ་བས་སོ།
འཕགས་ཡང་མི་འཐད་དེ་རི་བོང་རུ་ཡང་རྒྱ་ལ་རྟེན་པར་ཐལ་བས་སོ། །རྟེན་པ་དང་སྐྱེ་བའི་བྱ་བ་
འདུས་གཅིག་དུ་ཡོད་པར་ཡང་མི་འཐད་དེ། དུས་མཉམ་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ཞེས་པའི་རིམ་པ་རྟོན་པའི་
ཚོགས་གི་དོན་སྐྱར་བ་མི་འཐད་པས་མ་ལེགས་ཤེསོཞེས་ཏེ་ཉེས་པ་དེ་སྤང་བ་ནི་ཉེས་པ་མེད་དེ་ཁྱོད་རང་

13 zwischen den Zeilen 34 b 2 u.3, unter བྱེད་པ་པོ། , über ཅེས་པ།

གི་ལྷན་པ་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་སྐྱེའི་དོན་གང་[ཡིན]ཞེ། རྟོན་རང་ལྷན་པ་ཡང་བརྟེན་ནས་སྐྱེ་བ་ལས་མི་སྟེང་
 པས་ཕྱིའི་སྐྱོན་སློལ་རྒྱལ་བར་མི་རིགས་དེ་ཉེས་པ་དང་ལྡན་པར་མཚུངས་སོ། །གལ་ཏེ་རྟོན་པ་རྒྱུའི་
 དུས་ན་འབྲས་བུ་དངོས་པོ་ལ་མེད་ཀྱང་སྒོས་ཡོད་པར་སྒོས་བཏགས་ནས་རྒྱལ་བརྟེན་ནས་སྐྱེ་ཞེས་བྱ་
 ལ། རྩ་ཕྱིར་འཛོག་ཟེར་ན། དེད་ཀྱིས་ཀྱང་དེ་ལྷན་གཞག་པར་ཅིའི་ཕྱིར་མི་རུས་ཏེ་མཚུངས་སོ། །གཞན་
 ཡང་བྱ་བ་འདུས་མཉམ་པ་གོ་རིམས་ཚོག་གི་བྱ་བ་མི་འཐད་ཅེས་བྱ་བ་མ་གྲུབ་སྟེ། དཔེར་ན་འཛོག་རྟེན་
 ན་དུས་མཉམ་པ་ལ་ཡང་གོ་རིམས་གྱི་སྐྱ་སྐྱར་ཏེ་ཁ་གདངས་ནས་ཉལ་ཅེས་པ་ལྟ་བུའོ། །དེས་ན་ཉེས་པ་
 དེ་མེད་དོ། །འབ་ཕྱ་ཀེར་ཏིའི་སྐྱོན་བརྗོད་པ་ནི་སྤྱི་ཏེ་ཞེས་མ་འོང་གི་དོན་ཡུལ་ངེས་པ་མེད་པ་ལ་འཇུག་
 ལ། རྩ་ཞེས་པ་སྤང་ཅིང་ལྡན་པའི་དོན་ཡིན་པས་རྟེན་འབྲེལ་ལ་སྐྱར་དུ་མི་བཏུབ་སྟེ། རྟེན་འབྲེལ་ནི་རྒྱ་
 འབྲས་སོ་སོར་ཡུལ་ངེས་པ་ཡིན་པས་མ་འོང་གི་དོན་ཡུལ་ངེས་མེད་མི་འཐད། རྩ་ཞེས་པ་འདུས་ཤིང་
 སྤང་བ་ཡིན་པ་ལ་གཟུགས་ཅན་མ་ཡིན་པ་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་ལ་དབང་པོ་དང་ཡུལ་རྒྱ་
 གཟུགས་ཅན་དང་འདུས་པ་མི་འཐད་སྟེ། འཕྲད་ཅིང་འདུས་པ་གཟུགས་ཅན་གྱི་ཕན་ཡོན་ཡིན་ལ།
 སེམས་དང་སེམས་བྱུང་བ་ཡུལ་དང་སྟོགས་ན་མི་གནས་པས་ཅེའོ། །ཉེས་པ་དེ་ནི་ཤིན་ཏུ་ཡང་མེད་དེ་
 བྱ་ཏེ་པ་ལི་ཏ་སྤྱིའི་དོན་ལྟེད་ཀྱིས་སུན་བྱུང་བ་ལྷན་མི་འདོད་ཀྱི་སྐྱ་མ་ལྷན་རྒྱ་དང་རྐྱེན་ལ་བརྟེན་
 ནས་སྐྱེད་པར་འདོད་པ་ན་སྟོགས་སྐྱ་མའི་བསམ་པ་མ་ལོངས་པའི་རྒྱལ་བ་ཡིན་ནོ། །གཞན་ཡང་དེ་ཏྲ་
 འདོད་ཀྱང་ཉེས་པ་གཉིས་པོ་དེ་མི་འོང་སྟེ། གཟུགས་ཅན་མ་ཡིན་པ་ལ་ཡང་ལྡན་ཞིང་འདུས་པ་མདོ་
 ཉིད་ལས་གསུངས་པས་ཏེ། རྒྱན་དུ་ཞུགས་པ་ལ་སྐྱོགས་པའི་ཐོབ་པོ་ཞེས་གསུངས་པས་དེ་ཐོབ་པ་དང་
 ལྡན་པ་དོན་གཅིག་པས་ཤེའོ། །

4.3.1.1.3

དོན་ན་པ་འབ་ཕྱ་ཀེར་ཏིའི་བསམ་པ་སྐྱངས་ཏེ་སུན་དབྱུང་བ་ནི། སྐྱོབ་དཔོན་རྒྱ་གཞུགས་ནི་འབ་ཕྱ་ཉིད་
 ཀྱི་ལྷན་པ་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་སྐྱེའི་དོན་ནི་རི་ལྟ་བུ་ཡིན་ཞེ་ན། དེ་ན་རེ་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་དོན་ནི་མདོ་ཉིད་ནས་

བཤད་པ་དང་། ལྷ་རྒྱུ་ཉིད་ཀྱིས་གསལ་བར་བཤད་པ་གང་ཡིན་པ་སྟེ། གང་གི་སྟོབས་ཀྱིས་གང་འབྱུང་
 བ་ཡིན་ཏེ། །མདོ་ལས་འདི་ཡོད་པས་འདི་འབྱུང་བ་སྟེ། འདི་ལྟར་མ་རིག་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་འདུ་བྱེད་དོ།
 འདི་སྐྱེས་པའི་སྐྱེར་འདི་སྐྱེ་སྟེ། འདུ་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་ཀྱིས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཞེས་པ་དང་།¹⁴ ལྷ་རྒྱུ་ཀྱིས་
 ཀྱང་དོན་དེ་ལྟར་གསུངས་པས་ན་སྐྱེའི་དོན་ནི་དེ་ཡིན་ཞེས་། རྒྱ་གཞུང་ན་རེ་བྱ་ཏ་པ་ལི་ཏ་དང་འབ་
 ཟུའི་དེ་ལ་དོན་ཉལ་ལས་ན་སྐྱེའི་འོང་ན་ཨ་ཅར་ལ་འོང་ལ་མི་འོང་ན་ཡང་གཉིས་ཅར་ལ་མི་འོང་བར་
 འགྱུར་ཏེ། གང་གི་སྟོབས་ཀྱིས་གང་འབྱུང་བ་དེ་ཉིད་རྒྱ་རྒྱུ་ལ་བརྟེན་ནས་སྐྱེས་པ་ཡིན་པས་སོ། །གཞན་
 ཡང་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་སྐྱེའི་དོན་སྟོབས་དཔོན་བྱ་ཏ་པ་ལི་ཏ་ས་བཤད་པ་ལྟར་བྲ་ཏི་དང་ཏྲ་སྐ་ལྷད་པ་ཏ་
 གསུམ་དུ་གནས་པ་ལ། ལྷ་བྱ་ཀེར་ཏིས་ན་དུ་བྱེ་ནས་བཤད་པ་མ་ཤེས་པས་ཀྱང་སྐྱེན་དང་བཅས་པའོ། །
 དེས་ན་བྱ་ཏ་པ་ལི་ཏའི་བཤད་པ་ལྟར་འཐད་ཅེས།

14.3.1.2

།ཨ་པ་དོན་གྱི་སྟོབས་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་ཚིག་གི་དོན་བཤད་པ་ལ་ཨ་པ་ཏེ།

ངག་དོན་དང་། (1.4.3.1.2.1)

བཀལ་བ་གསུམ་གྱིས་ལན་གདབ་པའོ། (1.4.3.1.2.2)

14.3.1.2.1

།ངག་དོན་ནི་བྱ་ཏས་སྐྱེར་ཚོས་གསུངས་ལ་བདེན་པ་ཨ་པ་ཏེ། སྟོབས་གསུངས་པས། འཕགས་པས་ཀྱང་
 བདེན་པ་ཨ་པ་ཏེ། སྟོབས་གསུངས་པས་སྟོབས་ཀྱི་བདེན་པ་བཟུང་། རྒྱད་པར་
 བརྒྱད་ཀྱིས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བཟུང་ཏེ། བྱིས་པ་དང་འཕགས་པའི་སྟོབས་སྐྱེད་པ་ཨ་པ་ཏེ། སྟོབས་
 སོ། །དེ་ལ་རྟེན་འབྲེལ་ནི་བྱིས་པའི་སྐྱེད་པ་ཀྱང་སྟོབས་ཀྱི་བདེན་པ་སྟེ། དེའི་དོན་ནི་རྒྱ་དང་རྒྱུ་ལྷ་མ་ལ་
 བརྟེན་ནས་འབྲས་བུ་བྱེ་མ་རྣམས་སྐྱེ་བ་ནི་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་དོན་ནོ། །བྱ་ཏ་དང་པོ་དེའི་མི་རྟོག་པ་ལ་རྟེན་

14 Vgl. dhātubahuka sūtra (ལམས་མང་པོའི་མདོ།):D 297, 299 a 6-7

འབྲེལ་དེ་ལྟ་བུ་སྤང་བ་མེད་དེ་འགག་པ་ལ་སྒྲོགས་པ་གང་ཡང་ཡིས་¹⁵ དེ་དག་གི་ཡུལ་ན་(ལ་)་མེད་
དོ།¹⁶

4.3.1.2.2

།དོན་འཕེལ་བཅུད་པ་སྤང་བ་ལ་ནལས་

4.3.1.2.2.1

དང་པོ་བཅུད་པ་ནི་ཉི་ཀ་འཁན་¹⁷གཞན་དག་ནི་སྒྲོབ་དཔོན་གྱི་མཚན་བཟོད་འདི་ལ་རང་གི་ཚིག་
དང་འགལ་བ་དང་། འཛིག་རྟེན་གྱི་གྲགས་པ་དང་འགལ་བ་དང་། རིགས་པ་དང་འགལ་བ་དང་། ལྷང་
དང་འགལ་བ་དང་། ཡོད་དེ། དེ་ལ་རྐང་བ་དང་པོས་རྒྱ་ལ་བརྟེན་ནས་སྐྱེ་བ་དང་འགག་པར་བཤད་པ་
འགག་པ་མེད་པ་ཨེད་དེ།¹⁸བཀག་པས། ངའི་མ་ཚོ་གཤམ་ཅེས་པ་ལྟར་རང་གི་ཚིག་དང་འགལ་ལོ། །
འཛིག་རྟེན་ན་སྐྱེ་བ་འགག་པ་ལ་ཚོགས་པ་དང་ལྡན་པར་བྱམ་པ་གྲུབ་པ་དང་། ཆག་བར་ཨེ་དེ་གྲགས་
པས་གྲགས་པ་དང་འགལ་ལོ། །རིགས་པ་དང་འགལ་བ་མི་རྟག་པ་དང་བྱས་པ་རྟགས་ལ་བརྟེན་ཉི་
འགྲུབ་པས་རིགས་པ་དང་འགལ་ལོ། །ལྷང་ལས། གྱེ་མ་འདུ་བྱེད་རྣམ་¹⁹མི་རྟག་སྐྱེ་ཞིང་འཛིག་པའི་ཚོས་
ཅན་ཡིན། །ཞེས་པ་དང་ཡང་འགལ་ལོ། །ཞེས་གཞན་དག་སྐྱོན་བཟོད་དོ། །སྐྱོན་དེ་དག་མེད་དེ་དེ་ལ་དང་
པོ་རང་གི་ཚིག་དང་འགལ་བ་ནི་གཞི་ཉམ་དང་ཚོ་གཤམ་ཡིན་བྱས་ན་འགལ་གྱི། གཞི་ཐ་དད་པ་ལ་མ་
དང་ཚོ་གཤམ་མི་འགལ་བ་ལྟར། རྟེན་འབྲེལ་དུ་གསུངས་པ་ནི་ཀུན་རྗེས་ཏུ་ཡིན་ལ། དེ་བྱིས་པའི་སྒྲིའི་
ཡུལ་དུ་སྐྱེ་འཛིག་ཡོད་པར་བཞུན་པ་ཡིན་ལ། འགག་པ་དང་ཆད་པ་མེད་པར་བཤད་པ་ནི་དོན་དམ་
པར་ཉི། འཕགས་པའི་ཡིས་²⁰གྱི་ངོ་ན་མེད་པར་བཞུན་པ་ཡིན་པས་རང་གི་ཚིག་དང་འགལ་བ་ག་ལ་

15 ཡིས།=ཡེ་ཤེས།
16 ཡོད་ལ་མེད་དོ། statt ཡོད་ན་མེད་དོ།
17 lese མཁན།
18 lese ཨེ་དེ།
19 lese རྣམས། statt རྣམ།
20 ཡིས།=ཡེ་ཤེས།

ཡོད། དེ་ཉིད་གྱི་ཕྱིར་ན་འཇིག་རྟེན་གྱི་གྲགས་པ་དང་འགལ་བ་ལ་སོགས་པའི་ཕྱབ་ལ་མེད་དེ་སྐྱེ་
འཇིག་དང་གྲགས་པ་དང་རིགས་པས་དེ་དག་གྲུབ་པ་དང་། ལྷང་ལས་དེ་གཉིས་ཡོད་པར་གསུངས་པ་
ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་སྐྱེ་འཇིག་མེད་པར་མི་འདོད་ཡོད་པར་འདོད་པས་སོ།

14.3.1.2.2.2

ཁག་ལ་བ་ལ་པ་ནི་སློབ་དཔོན་གཞན་དག་ན་རེ་ཉེས་པ་ལྟར་གྱི་དེ་དག་དེ་ལྟར་མི་འོང་ཡང་། ཉེས་པ་
གཞན་དག་ཡོད་དེ་འགག་པ་མེད་པ་ཆེད་མེད་པ་²¹ཞེས་པའི་གོ་རིམས་མི་འཐད་དེ། ཕྱིར་སྐྱེ་བའི་སློབ་
དུ་སོང་ནས་འགག་པ་ཕྱིས་འབྱུང་བ་ཡིན་པས་ན། སྐྱེ་བ་མེད་པ་འགག་མེད་པར་འབྱུང་བས་དེ་ལྟར་
བཟུན་པར་རིགས་པ་ལས་མ་བཟུན་པས་ན་གོ་རིམས་ལོག་པའི་ཉེས་པ་ཆགས་སོ་ཞེས། སྐྱོན་དེ་ཡང་
མེད་དེ། སྐྱེ་བ་དང་འགག་པ་ལ་ལྟ་ཕྱིར་ངེས་པ་མེད་ཟེ། སྐྱེ་བའི་སློབ་དུ་འགག་པ་འགོ་ལ། འགག་པའི་
སློབ་དུ་ཡང་སྐྱེ་བ་འགོ་བས་དེ་གཉིས་གོ་རིམས་ངེས་པ་མེད་དོ་ཞེས་བཟུན་པའི་ཕྱིར་གོ་རིམས་འདི་
ལྟར་མཛད་པས་སོ། །གལ་ཏེ་བྱེད་ལྟར་འགག་པའི་སློབ་དུ་སྐྱེ་བ་འགོ་བར་ངེས་ན་མ་འགགས་པའི་སྐྱེ་བ་
ཡོད་པར་འབྱུང་ན།དེ་ཡང་མི་སྲིད་དོ། །དེས་ན་ཆོ་ལམ་མའི་འགག་པ་འདིའི་སྐྱེ་བ་སློབ་དུ་འགོ་ལ། འདིའི་
འགག་པ་སློབ་དུ་འདིའི་སྐྱེ་བ་འགོ་བས་ན་སྐྱེ་འགག་ལ་གོ་རིམས་ངེས་པ་མེད་པར་བཟུན་པའི་དོན་
ཡིན་པས་ཉེས་པ་མེད་དོ།

4.3.1.2.2.3

ཁུར་པ་ཕྱབ་ནི་སངས་རྒྱས་ལ་སློབས་དང་མི་འཇིགས་པ་ལ་སློགས་པའི་ཡོན་ཏན་མང་པོ་ཡོད་བཞིན་
དུ་དེའི་སློ་ནས་བསྟོད་པ་མི་བྱེད་པ་²²ལྟར་པར་བརྒྱད་ལྟར་གྱི་རྟེན་འབྲེལ་གསུངས་པའི་སློ་ནས་བསྟོད་
པ་ཅིའི་ཕྱིར་ཏེ་མི་རིགས་སོ་ཞེས་པའོ། །ལན་དུ་ཡོན་ཏན་དཔག་ཏུ་མེད་པ་ཡོད་ཀྱང་གཞན་གྱིས་མི་²³

21 lese hier སྐྱེ་མེད་པ། statt ཆད་མེད་པ། Fehler im Manuskript, siehe Nāgārjuna MMK Strophenvers
lautet: འགག་པ་མེད་པ་སྐྱེ་མེད་པ། folgende Erklärung macht es deutlich
22 lese བྱེད་པར།
23 lese མི་བ།

སྟོང་པར་རྟེན་འབྲེལ་དེ་ལྟ་བུ་གསུངས་པའི་སྐོ་ནས་བསྟོང་པ་ནི་ཚ་བ་ [ཤེས]²⁴རབ་གྱི་བརྗོད་བྱ་བྱུང་
 པར་བརྒྱུད་དང་ལྡན་པའི་རྟེན་འབྲེལ་ཡིན་པས་ན། བརྗོད་བྱ་གཏན་ལ་དབབ་པའི་དགོས་པ་ཡོད་ནས།
 དེའི་སྐོ་ནས་བསྟོང་པའོ། །དེ་རྣམས་ལྟར་པར་དུ་བྱ་བ་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་ཚིག་དོན་རྗོགས་སོ།

14.3.2

འཕམ་ལྷན་པར་དུ་བྱེད་པ་འགག་པ་མེད་པ་ཨེ་དེ་བའི་ཚིག་དོན་ནི་དོན་དམ་པར་ལྷན་པར་བརྒྱུད་པོ་དེ་
 དག་མེད་ལ། ཀུན་རྗོབ་འབྲུལ་ངོ་ལ་²⁵ཡོད་པར་བྱ་ཏ་བ་ལི་ཏས་བཤད་དེ། དེ་ལྟར་འཐད་ཅེས་སྒྲ་གསལ་
 འཆད་པའོ། །འགག་པ་ནི་སྐྱེས་ནས་སྐད་ཅིག་གཉིས་པར་མི་གནས་པའོ། །སྐྱེ་བ་ནི་རྒྱ་རྒྱུན་འཚོགས་པ་
 ལས་སྐྱ་ན་མེད་པའི་ངོ་བོ་ཐོབ་སྟེ། དེ་གཉིས་མེད་པ་དོན་དམ་པར་རོ། །གཞན་རྣམས་ཀྱི་མེད་པ་ཡང་དེ་
 ལྟར་རོ། །དང་པོ་ནི་བྱམ་པ་ཆག་²⁶སྟེ་གྲོ་མོར་གྱུར་བ་ཨེ་དེ་པའོ། །རྟོག་པ་ནི་སྐྱ་སྐྱི་མི་འགྱུར་བར་ཐེར་
 ཟུག་ཏུ་གནས་པ་སྟེ་ནས་མཁའ་དང་རྒྱལ་ལྷ་རབ་ཨེ་དེ་པའོ། །འོང་བ་ནི་གྲོང་གཞན་ནས་འདིར་འོང་
 བའམ་འདི་ནས་གཞན་དུ་འགོ་བའོ། །འགོ་བ་ཞེས་པ་འགོ་བ་པོ་ལས་ཐ་དད་པའི་བྱ་བའོ། །ཐ་དད་པ་
 ནི་བྱམ་པ་ལ་སོགས་པའི་མི་འབྲ་རྣམས་སོ། །དོན་ཉལ་²⁷ནི་[འགལ་]སྒྲ་²⁸དང་བལ་བ་ཉལ་པ་ལྟ་བུའོ། །
 མེན་པ་པ་²⁹ནི་དོན་དམ་པར་མ་གྲུབ་པའོ། །སྒྲོས་པ་ཉེར་ཞི་ཞེས་པ་ལ་སྒྲོས་པ་ནི་འཁོར་བའི་རྒྱུན་དང་
 ལྡན་པར་འབྲུག་པ་སྟེ་སྐྱུག་བསྐྱེད་ཀྱི་བདག་ཉིད་རྒྱུ་ལས་དང་ཉོན་མོངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་ཉོན་མོངས་

24 Ergänzung im Text ཚ་བ་[ཤེས]་རབ།
 25 siehe Helmut Tauscher 1995: 196, FN406 zu ངོ་ལ་/ངོར།
 26 im Vers ཆད་པ་མེད་པ་རྟོག་མེད་པ།
 27 im Vers ཐ་དད་དོན་མེན་དོན་གཅིག་མེན།
 28 lese hier: འགལ་སྒྲ།
 29 lese nur མེན་པ། eventuell Schreibfehler im MS, པ། doppelt geschrieben

པ་ཚུལ་བཞེན་མ་ཡིན་པ་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་སྟེ།³⁰ཚགས་པ་དང་སྤང་བ་དང་བྱིན་ཅི་ལོག་གི་རྟོག་པ་གསུམ་
ལས་བྱུང་སྟེ། དེ་གསུམ་ལས་འདོད་ཚགས་ཞེ་སྤང་གཏོ་སྟེག་བྱུང་བས་ན་སྟེག་བསྐྱེད་ཀྱི་རྒྱ་དེ་ལྟ་བུ་ནི་
སྟོན་པའོ།³¹

ཡང་ན་སྟོན་པ་ནི་སྟེག་བསྐྱེད་ཀྱི་རྒྱ་བ་སྟེ་སྟེག་པའི་རྣམ་རྟོག་ལ་ཚོགས་ན་གྱི་རྒྱ་བ་དངོས་པོར་མངོན་
པར་ཞེན་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལས་འཁོར་བ་སྐྱེ་ག་ན་འཚིའི་རང་བཞིན་བྱུང་བས་ན་སྟོན་པའོ། སྟོན་པ་དེ་ལྟ་
བུ་ཉེ་བར་ཞི་བ་ནི་སྟོན་པ་སྟེ་དངོས་པོར་མངོན་པར་ཞེན་པ་དང་ཚོས་ཐམས་ཅད་རྟོང་པར་རྟོགས་པ་
འགལ་བས། དེ་རྟོགས་པ་རྒྱུད་ལ་སྐྱེད་པའི་སྟོན་པ་དངོས་འཛིན་ལོག་པས་རྒྱ་ལོག་པས། འབྲས་བུ་སྐྱེ་ག་
ན་འཚིའི་རང་བཞིན་གྱི་འཁོར་བའི་སྟོན་པ་ལོག་སྟེ་སྐྱེ་ག་ལ་ལོགས་པ་དང་བྲལ་བ་ཚོབ་པ་ནི་སྟོན་པ་
ཉེར་ཞི་སྟེ་གནས་སྐབས་ཀྱི་དགོས་པའོ། །ཞི་ཞེས་པ་ནི་མཐར་ཐུག་གི་དགོས་པ་སྟེ་སྐྱེ་གསུམ་གྱི་རང་
བཞིན་མི་གནས་པའི་བྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཚོབ་སྟེ། ཚོས་སྐྱེས་འཁོར་བར་མི་གནས་སྐྱེ་གཉེས་ཀྱིས་བྱ་
ངན་ལས་འདས་པར་མི་གནས་པའོ། །བརྟན་པ་ཞེས་པ་ནི་རྟོགས་པའི་དོན་སྤྲིའི་དགོས་པ་སྟེ། བྱུང་པར་
བརྒྱུད་ལྡན་གྱི་རྟེན་འབྲེལ་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་པོ།

རྟོགས་པའི་སངས་རྒྱས་སྤར་བཤད་དེ་སློམ་མག་སློམ་བུ་ཏའོ། །སྐྱེ་རྣམས་ཀྱི་དམ་པ་ཅེས་པ་ནི་སྤྱིར་སྐྱེ་བ་ནི་
ཚོས་སྐྱེ་བ་སྟེ། བྱི་རོལ་ཉན་ཚོས་རང་རྒྱལ་པོ་དེ་བུ་ཏ་རྣམས་ལ་ཚོས་སྐྱེ་བ་རྣམས་ཀྱི་དམ་པ་འམ་མཚོག་
གས་གཙོ་བོ་ནི་བུ་ཏའོ། །ཅིའི་སྤྱིར་དེ་རྣམས་ཀྱི་དམ་པར་འགྱུར་ཞེ་ན་བྱུང་པར་དང་ལྡན་པའི་རྟེན་
འབྲེལ་གྱིས་རྟོགས་ནས་གསུང་བའོ། །དེ་ལ་བྱི་རོལ་བའི་ཚོས་སྐྱེ་བ་ལ་རྟེན་འབྲེལ་གསུང་བ་མེད་དེ། རྒྱ་
མེད་དང་མི་མཐུན་པའི་རྒྱ་བདག་དང་དབང་ལྷུག་ཞེ་དེ་བ་རྟོག་རྒྱུར་འདོད་པས་སོ། །ཉན་རང་གི་སྐྱེ་བ་
ལ་འགག་པ་མེད་པ་ཞེ་དེ་བ་བྱུང་པར་དུ་བྱས་པའི་རྟེན་འབྲེལ་རྟོན་པ་མེད་དེ། རྟེན་འབྲེལ་སྐྱེ་འགག་

30 unverständlicher Satzbau
31 Satz macht so keinen Sinn: vielleicht so gemeint འདོད་ཚགས་ཞེ་སྤང་གཏོ་སྟེག་དེ་གསུམ་ལས་བྱུང་བས་ན།
oder དེ་གསུམ་འདོད་ཚགས་ཞེ་སྤང་གཏོ་སྟེག་ལས་བྱུང་བས་ན།

ཏུ་བདེན་པ་མེད་པར་འདོད་པས་སོ། །བྱང་སེམས་སྐྱེ་བ་ལ་བྱང་པར་བརྒྱད་ཕན་གྱི་རྟེན་འབྲེལ་སྟོན་པ་
 ཡོད་ཀྱང་བྱ་ཏེ་ལ་བསྐྱབས་ནས་སྟོན་གྱི། རང་གིས་རྟོགས་ནས་སྟོན་པ་མིན་པས་ནའོ། །བྱ་ཏེ་འདི་དག་
 རང་གིས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་ཏེ་སྟོན་པས་ན་དམ་པའོ། །དེ་ལ་ཞེས་པ་ཡུལ་དུ་བཞག་པའོ། །ཕྱག་
 འཚལ་བ་འདི་དང་པ་གསུམ་གྱིས་སོ། །བྱ་ཏེ་པ་ལི་ཏའི་གཞུང་བརྒྱད་སྟེ་ལྷ་གསལ་རང་གི་ལྷགས་སུ་མཚོན་
 པ་བརྗོད་པའི་བཤད་པའོ། །ཏི་ཁ་འཁན་པོ་³²གཞན་དག་ན་རེ་སྤར་གྱི་ལྷ་བྱ་ཏེ་པ་ལི་ཏས་བྱང་པར་
 བརྒྱད་དགག་པ་དོན་དམ་དུ་བཀག་པ་ཡིན་ལ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་བརྒྱད་ཆར་མ་བཀག་སྟེ་ཡོད་པར་བཤད་
 པ་ནི་སྐྱེ་སྐྱབ་གྱི་དགོངས་པ་མ་ཡིན་ཏེ་མོར་བའོ། །དེ་ལྷར་ཅིས་ཤེ་[ཤེས་]³³ན་རྟག་ཆད་འདི་དོན་དམ་
 དུ་ཡོད་པ་ཡིན་པས་དགག་པ་མི་འཐད་དེ། དེ་འབཀག་ན་ལྷང་དང་རིགས་པ་འདད་འགལ་བར་འགྱུར་
 ཏེ། ལྷང་ལས་དགོ་སྤོང་རྣམས་གྱི་ཉོན་མོངས་པ་ཆད་ནས་རྟག་པ་མུ་ངན་ལས་འདས་པའི་གནས་ཐོབ་
 བོ་ཞེས་གསུངས་པ་དང་། རིགས་པས་ཀྱང་ཆད་པ་དོན་དམ་དུ་ཡོད་དེ་དགོ་སྤོང་མུ་ངན་ལས་འདས་པ་
 ཐོབ་པ་རྣམས་གྱི་ཉོན་མོངས་པ་དོན་དམ་པར་མ་ཆད་ན་བྱིས་ཡང་སྐྱེ་བར་ཐལ་བ་ལས་མི་སྐྱེ་ཆད་པ་
 དོན་དམ་ཡིན་ལ།རྟག་པ་མུ་ངན་ལས་འདས་པ་དོན་དམ་མིན་ན། དེ་ཐོབ་ནས་བྱིར་ཕྱོག་པར་ཐལ་བ་
 ལས་མི་ཕྱོག་པས་ན་རྟག་པ་དོན་དམ་པར་ཡོད་ཅེས་པའི་རིགས་པ་དང་འགལ་བར་འགྱུར་བས་ན་རྟག་
 པ་དོན་དམ་དུ་ཡོད་པས་དེ་གཉིས་དོན་དམ་དུ་འགག་པ་མི་འཐད་དོ། །གཞན་ཡང་འགྲོ་འོང་ཀུན་རྫོབ་
 ཏུ་ཡོད་པ་མི་འཐད་དེ་བྱེ་བྲག་སྐྱེ་བའི་འགྲོ་བ་ལས་འགྲོ་བའི་བྱ་བ་ཐ་དད་པ་ནི་ཀུན་ཏུ་ཡང་མེད་པས་
 བ། དེ་ཡོད་པ་མི་འཐད་པས་ཀུན་རྫོབ་ཡོད་པས་དང་དོན་དམ་དུ་མེད་པ་ གཉིས་བཅད་པ་ནི་མོར་
 ཞེས། །འོ་ན་སྟོབ་དཔོན་གྱི་དགོངས་པ་གང་ཡིན་ཞེ་ན། །གསུམ་སྟེ་

འགག་པ་མེད་པ་ཆད་མེད་པ། །ཐ་དད་དོན་མིན་དོན་གཅིག་མིན་ཏེ་དང་པོ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་ལ་

32 lese མཁན་པོ།
 33 lese nur ཤེ། statt ཤེས།

དོན་དམ་མེད་པའི་སྤྲི་ཡིན། ཚད་པ་མེད་པ་རྟག་མེད་པ་གཉིས་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་མེད་ལ་དོན་དམ་ཡོད་
པའི་སྤྲི་ཡིན། འགྲོ་བ་དང་འོང་བ་བྱ་བ་ཐ་དད་པ་ནི་ཀུན་རྫོབ་དོན་དམ་གཉིས་ཚར་དུ་མེད་པའི་སྤྲི་
ཡིན་ཞེས། ལྷ་གསལ་གྱི་ཞལ་སྤྲོ་ནས་ཉི་ཀ་དེས་བྱ་ཏུ་པ་ལི་ཏའི་དེ་ལྟར་སྦྱོན་བརྗོད་པ་སྤངས་ཏེ། ལྷ་
གྱི་ལྷ་འཐད་པར་སྦྱོན་སྟེ། དེ་ལ་རྟག་ཚད་དོན་དམ་ཡོད་པར་མི་འཐད་དེ། རྟག་ཚད་གྱི་ཚོས་དོན་དུ་
འགྲུབ་དགོས་པ་ལ་ཚོས་ཅན་གཅིག་དང་དུ་བྲལ་ཞེ་དེ་བ་དང་། སྤྲི་བའི་སྤྲི་བ་ལ་སོགས་པས་དབྱུང་
ན་མ་གྲུབ་པས་དེའི་ཚོས་དོན་དམ་དུ་ཡོད་པ་ག་ལ་སྟེ། དེས་ན་དེ་གཉིས་དོན་དམ་དུ་ཡོད་པར་
འགལ་ལོ། །དེ་ཉིད་གྱི་ཕྱིར་ན་ཁྱོད་གྱི་ལྷ་རིགས་ཡང་ཡང་འགལ་བ་མེད་སྟེ། རྟག་ཚད་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་
ཡོད་པ་ལ་དགོངས་ཤིང་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་འགྲུབ་པ་ཡིན་གྱི་དོན་དམ་དུ་མ་ཡིན་ནོ། །ཡང་འགྲོ་བ་དང་འོང་
བ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་མེད་ན་འཇིག་རྟེན་ན་འགྲོ་འདི་ནས་འོང་ཞེས་པའི་གསལ་པ་དང་འགལ་བས་ཏེ། དེ་
གཉིས་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་པས་ན་གཞན་གྱི་ལྷ་མ་ཡིན་གྱི་སྤྲི་བཤད་པ་ཁོ་ན་ལྷ་མ་ཡིན་ནོ།

2.6 Textinhaltsverzeichnis

ས་བཅད།

དབུ་མ་ཅུ་བ་འདི་ལ་དོན་གཉིས་ལྟེ་ (30a1)	
1(4) བཀྲ་ཤིས་པའི་ཡན་ལག་ཏུ་གྱུར་པའི་མཚོད་པ་བཟོད་པ་ (30a2)	30a2-37b11
1.1 མཚོད་པ་པོའི་ཆེ་བ་བཟོད་པ་ (30a2)	30a3-32a5
1.2(2) རང་གི་བསྟན་ཚོས་ཀྱི་འབྲེལ་རྣམ་པར་བཞག་པ་ (30a2ff.)	32a5-33a4
1.2.2 ལྷོད་པ་སྟོན་པ་ཞུང་གི་བསྟན་ཚོས་ (32a6)	32a6
1.21(5) བསྟན་ཚོས་ (32a6)	32a6-33a4
1.3 མཚན་གྱི་དོན་གྱིས་དབུ་མ་ཉིད་ཏུ་བསྐྱབ་པ་ (30a3)	33a4ff.
1.4(3) བཀྲ་ཤིས་པའི་ཡན་ལག་ཏུ་མཚོད་པ་ (30a3)	33a5-37b11
1.4.1(3) མཚོད་པ་བཟོད་པའི་དགོས་པའི་དོན་ (33a6)	33a6-b3
1.4.1.1 མཚོད་བཟོད་སྤྱིའི་ཚོས་པ་ (33a6)	33a7-10
1.4.1.2 གཞུང་ཏུ་བཀོད་པའི་དགོས་པ་ (33a6)	33a10-11
1.4.1.3 ལྷན་ཏུ་བཀོད་པའི་དགོས་པ་ (33a6ff.)	33a11-b2
1.4.2(2) ངག་གི་དོན་ (33a6)	33b2-34a3

1.4.2.1(2) དངོས་སུ་སྒྲིམ་པའི་ངག་དོན་ (33b2)	33b2-7
1.4.2.12 རྒྱག་འཚལ་བ་ (33b3) དམ་པ་དེ་ལ་རྒྱག་འཚལ་ལོ་(M2d)	33b3
1.4.2.11(2) བསྟོད་པ་ (33b3)	33b3-7
1.4.2.1.1.2 རང་དོན་གྱི་སློ་ནས་བསྟོད་པ་ (33b4)	33b4-6
1.4.2.1.1.1 གཞན་དོན་ཕུན་སུམ་ཚེགས་པའི་ཡོན་ཏན་གྱི་སློ་ནས་བསྟོད་པ་ (33b3ff.)	33b6ff.
1.4.2.2(4) རྒྱགས་ལ་མཚན་པའི་ངག་དོན་ (33b2)	33b7-34a3
1.4.2.2.1 བསྟན་ཚེས་འདིའི་བརྗོད་བྱ་ (33b7)	33b7ff.
1.4.2.2.2 སྒྲིའི་དགོས་པ་ (33b8)	33b8ff.
1.4.2.2.3	
1.4.2.2.4	-34a3
1.4.3 ཚིག་དོན་(34a3)	34a3-37b11
1.4.3.1(2) ལྷན་པར་དུ་བྱ་བ་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་ཚིག་དོན་ (34a3) གང་གིས་རྟེན་ཅིང་(M1a)	34a4-36b1
1.4.3.1.1 (3) སྒྲིའི་སློ་ནས་ཚིག་དོན་བཤད་པ་(34a4)	34a5-35a10
1.4.3.1.1.1 སློབ་དཔོན་གྱི་ཏ་བ་ལི་ཏའི་བསམ་པ་སྐྱབས་པའི་སློ་ནས་ཚིག་དོན་བཤད་པ་ (34a5)	34a6-b
1.4.3.1.1.2 (2) དེ་ལ་སློབ་དཔོན་གཞན་དང་སྐྱ་ལྷ་ཀའ་ཉིས་བརྗོད་པའི་སྐྱོན་སྐྱབས་བ་ (34a5ff.)	34b1-35a5
1.4.3.1.1.2.1	

1.4.3.1.1.2.2	
1.4.3.1.1.3 འབ་ཕྱ་ཀར་ཉིའི་བསམ་པ་སྒྲངས་ཏེ་སྲུན་དབྱུང་བ་ (34a6)	35a5-11
1.4.3.1.2 (2) འོན་གྱི་རྗེས་སུ་འབྲངས་ཏེ་ཚོག་འོན་བཤད་པ་(34a4ff.)	35a11-36b1
1.4.3.1.2.1 འག་འོན་(35b1)	35b1-35b5
1.4.3.1.2.2 བཀའ་པ་གསུམ་གྱིས་ལན་གདབ་པ་ (35a11/35b1)	35b5-36b1
(3) འོན་འཕ་བརྩུད་པ་སྤང་བ་ལ་འཕམས་(35b5)	35b5-36a9
1.4.3.1.2.2.1 དང་པོ་བརྩུད་པ་ནི་ཉི་ཀ་འཁན་གཞན་དག་(35b5)	35b5-36a3
1.4.3.1.2.2.2 བཀའ་བ་འཕ་(36a3/4)	36a3-36a9
1.4.3.1.2.2.3 བརྩུད་པ་འཕ་(36a9)	36a9-36b1
1.4.3.2 རྩད་པར་དུ་བྱེད་པ་འགག་པ་མེད་པ་ཨེ་དེ་པའི་ཚོག་འོན་ (34a3ff.)	36b1-37b11
2 (27) མའོན་པར་འདོད་པ་གཞུང་གི་འོན་(30a2)/གཞུང་གི་འོན་ལ་རབ་དུ་བྱེད་པ་འཕ་ 37b11-	
K	132b10-11

3 Schlussbetrachtung

Die Arbeit am Manuskript hat die am Anfang gestellten Fragen wie: In wie fern war die Einteilung Svātantrika – Prāsaṅgika Pa tshab Nyi ma grags bereits bekannt? Wie erfolgte die Darstellung der indischen Kommentare aus Pa tshab Nyi ma grags Sichtweise? Was ist vergleichend zu den indischen Kommentaren festzustellen?, sicherlich nicht eindeutig beantwortet, dennoch verschaffte dieses Projekt mehr Klarheit zur Thematik.

Die Textstruktur ist klarer geworden und am Anfang noch anderen Abschnitten zugeordnete Teile konnten genau identifiziert werden. An der Schreibweise mit Randnotizen und den auftretenden Fehlern bei der Erklärung von Sanskritbegriffen, wie schon im Abschnitt Herkunft des Textes angedeutet, wird deutlich, dass die Autorschaft nicht eindeutig Pa tshab Nyi ma grags zugeordnet werden kann. Es liegt die Vermutung nahe, dass es sich um eine Mitschrift eines Schülers gehandelt haben könnte.

Nach Bearbeitung des Manuskriptes lässt sich zusammenfassen, dass es ein typischer Text dieser Zeitperiode ist. Die alte Form der Orthographie, die sich in der besonderen Schreibweisen sowie der Verwendung altertümlicher Wörter oder Wendungen widerspiegelt, belegen die Zeiteinordnung Pa tshab Nyi ma grags in die spätere Verbreitung ཕྱི་དུག་ phyi dar im 11./ 12. Jahrhundert.

Die Hauptthematik des Entstehen in Abhängigkeit mit den acht Besonderheiten wurde detailliert dargestellt. Da der Text nur den Kommentar zu den Einleitungsstrophen beinhaltet, sollte für ein vertiefendes Studium der gesamte Kommentar der einzelnen Kapitel mit in Anbetracht gezogen werden, um eine Vertiefung der Thematik zu ermöglichen. Die Svātantrika–Prāsaṅgika Thematik fand ebenfalls im Kommentar Erwähnung, jedoch nicht in der ausführlichen Form, um direkte Schlüsse ziehen zu können. Dafür sollte mehr Textmaterial bearbeitet werden. Um die philosophische Stellung der Einteilung der Ausrichtungen

Svātantrika – Prāsaṅika Thematik bei Pa tshab Nyi ma grags beurteilen zu können,
ist eine weitere Bearbeitung von Textmaterial notwendig.

4 Abkürzungen

AKBh	<i>Abhidharmakośabhāṣya</i>
BMV	<i>Buddhapālita-Mūlamadhyamakavṛtti</i>
Bpp	<i>Bodhipathapradīpa</i>
CŚ	<i>Catuḥśataka</i>
D	ཨ་དགོ། sDe dge, Derge Edition
H	ཨ་ས། lHa sa, Lhasa Edition
MAv	<i>Madhyamakāvatāra</i>
MMK	<i>Mūlamadhyamakakārikā</i>
P	པའི་ཅིན། pe cin, Peking Edition
PSP	<i>Prasannapadā</i>
PPr	<i>Prajñāpradīpa</i>
PPrT	<i>Prajñāpradīpaṭkā</i>
FN	Fussnote
K	Kolophon
MS	Manuskript

Zeichenerklärung

[] im Hauptteil der Arbeit beziehen sich die Zahlen in [] auf den übersetzten Text im Anhang, das Zitat ist einfach eingerückt

[] in der Edition verweisen auf notwendige Textergänzungen, auf die durch FN verwiesen ist

Transliteration

Tibetische Begriffe werden in དབུ་ཚེན། dbu chen sowie in Wylie Transliteration wiedergegeben, um die visuelle Erfassung der Wörter zu erleichtern.

Sanskritbegriffe (*kursiv*) werden nur in der Transliteration bzw. bei Wortzitataten auch in Devanāgarī angegeben.

5 Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Āryadeva

Catuḥśataka (CS) བསྟན་བཅོས་བཞི་བརྒྱ་པ་ཞེས་བྱ་བའི་ཚིག་ལེན་ལྷན་པ། bstan bcos
bzhi brgya pa zhes bya ba'i tshigs le'ur byas pa
D 3846 dbu ma, tsha 1b1-18a7

Asaṅga

Yogācārabhūmau-bodhisattvabhūmiḥ (BB) རྣམ་འགྲུབ་སྣོད་པའི་ས་ལས་བྱང་ཆུབ་
སེམས་དཔའི་ས། rnal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa (D
4037) sems tsam, wi 1b1-213a7

Atīśa

Bodhipathapradīpa (Bpp) བྱང་ཆུབ་ལམ་གྱི་སྣོན་མ། byang chub lam gyi sgron ma
P5343 Vol. 103

Avalokitavrata

Prajñāpradīpaṭīkā (PprT) ཤེས་རབ་སྣོན་མའི་རྒྱ་ཚེར་འགྲེལ་པ། shes rab sgron ma'i
rgya cher 'grel pa: P 5259, Vol. 96-7

Bhāvaviveka

Prajñāpradīpa (Ppr) དབུ་མའི་རྩ་བའི་འགྲེལ་པ་ཤེས་རབ་སྣོན་མ། P5253, Vol.95.,
D 3853 dbu ma, tsha 45b4-259b3

Buddhapālita

Buddhapālita-Mūlamadhyamakavṛtti (BMV): དབུ་མ་རྩ་བའི་གྲེལ་པ་བླ་སྤྲེལ་ཏ།
dbu ma rtsa ba'i grel pa bu ddha palita: P5254, Vol.95. dbu ma, tsa

178b2-317a4 (vol.95, p.73-129) ,(D 3842) dbu ma, tsa 158b1-281a4

Candrakīrti

Catuḥśatakaṭīkā (CŚT)

Prasannapadā (Pras):

Mūlamadhyamakavṛttiprasannapadā དབུ་མ་རྩ་བའི་འགྲེལ་བ་ཚིག་གསལ་བ་ཞེས་བྱ་
བ། dbu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba zhes bya ba

D3860 dbu ma, 'a 1b1-200a7

P5260 dbu ma, 'a 1a1-'a 224a3, vol. 98

Madhyamakāvatāra (Mav) དབུ་མ་ལ་འཇུག་པ། dbu ma la 'jug pa

P5262 Vol. 98,

Madhyamakāvatāra-nāma དབུ་མ་ལ་འཇུག་པ་ཞེས་བྱ་བ། dbu ma la 'jug pa zhes
bya ba:

D 3861 dbu ma, 'a 201b1-219a7

anonymer Autor *Lakṣaṇaṭīkā*

Nāgārjuna

Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā (MMK) དབུ་མ་རྩ་བའི་ཚིག་ལེན་བྱས་པ་
ཤེས་རབ་ཅེས་བྱ་བ། dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba:(D
3824) dbu ma, tsa 1b1-19a6

Vasubandhu

Abhidharmakośabhāṣya (AKBh) ཚེས་མངོན་པའི་མཛོད་ཀྱི་བཤད་པ། chos mngon
pa'i mdzod kyi bshad pa:P5591, Vol.115

tibetische Authoren

Tsong kha pa blo bzang grags pa ཚོང་ཁ་པ་བློ་བཟང་གྲགས་པ།

ལམ་རིམ་ཆེན་མོ། lam rim chen mo P 6001, Vol. 152

'Jam dbyangs bzhad pa འཇམ་བྱངས་བཞད་པ།

grub mtha' rnam par bzhag pa 'khrul spong dgong lnga'i sgra dbyangs kun
mkhyen lam bzang gsal ba'i rin chen sgron me , und grub mtha' rnam bshad
rang gzhan grub mtha' kun gang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing nyi

ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skyon. The collected works of 'jam byangs bshad pa'i rdo rje, Ed. Ngawang Gelek Demo, vol. 14, New Delhi 1973

Sūtra

D107 འཕགས་པ་ལང་ཀར་གཤེགས་པའི་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། mdo sde, ca 56a1-191b7 vol. 49,
Āryalaṅkāvatāramahāyānasūtra

D156 འཕགས་པ་སྐྱའི་རྒྱལ་པོ་མ་རྩོམ་པས་ཞུས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། mdo sde, pha 206a1-
253b7 vol. 58, Āryanavataptanāgarājaparipṛcchānāmamahāyānasūtra

D99 འཕགས་པ་བཙམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་རྒྱས་པའི་མདོ་སྡེ་རིན་པོ་ཆེ་མཐའ་ཡས་པ་མཐར་ཕྱིན་པ་ཞེས་བྱ་
བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ།
Āryaniṣṭhāgantabhagavajjñānavaipūlyasūtraratnānantanāmamahāyānasūtra

D106 འཕགས་པ་དགོངས་པ་ངེས་པར་འགྲེལ་བ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། Ārya-sandhinirmocana-
nāmamahāyānasūtra

D297 བམས་མང་པོའི་མདོ། Dhātubahukasūtra

D3995, རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་དང་པོའི་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་བཤད་པ།
Pratītyasamutpādādivibhaṅganirdeśanāmasūtra

D3396 རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་དང་པོ་དང་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་བསྟན་པའི་རྒྱ་ཆེར་བཤད་པ
Pratītyasamutpādādivibhaṅganirdeśaṭīkā

P876 ལྷ་ལྷའི་ལྷང་པའི་མདོ། Śalistamba Sūtra Vol. 34

Vinayaṣudrakavastu Da 445a (H 6)

Sekundärliteratur

AMES, W.L.

1993 *Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa. A Translation of Chapter One: Examination of causal conditions (pratyaya) 209–259*, in: *Journal Indian Philosophy* 21. 1993

ASANGA U. WILLIS, J.D.

2002 *On knowing reality. The Tattvārtha chapter of Asanga's 'Bodhisattvabhūmi'*, Delhi 2002.

BLO-BZAN-DKON-MCHOG, COZORT, D. U. PRESTON, C.

2003 *Buddhist philosophy. Losang Gönchok's short commentary to Jamyang Shayba's root text on tenets*, Ithaca, New York 2003.

BURTON, D.

1999 *Emptiness appraised. A critical study of Nāgārjuna's philosophy*, Richmond, Surrey, Engl. 1999.

CHATTOPADHYAYA, D.

1997 *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Delhi 1997.

CHENG, HSUEH LI/NĀGĀRJUNA

1982 *Nāgārjuna's Twelve gate treatise*, Dordrecht 1982.

CHIZUKO YOSHIMIZU

2003 *Tsong kha pa's Réévaluation of Candrakīrti's Criticism of Autonomous Inference*, 257–288, in: Dreyfus, Georges B. J.; McClintock, Sara L.: *The Svatantrika-Prasangika distinction*.

COWHERDS, THE

2011 *Moonshadows. Conventional truth in Buddhist philosophy* New York ; Oxford 2011.

DE JONG J.W.

1962 *Madhyamakaśāstrastuti* 1962, 51-54, in: *Oriens Extremus* 9. 1962.

1978 *Textcritical Notes on the Prasannapadā*, 25-59, 217-252, in: *Indo-Iranian Journal* 20, 1978.

DOBOOM TULKU

1995 *Buddhist translation. Problems u. perspectives*, New Delhi 1995.

DREYFUS, G.B.J. u. McCLINTOCK, S.L.

2003 *The Svatantrika-Prasangika distinction. What difference does a difference make? / edited by Georges B.J. Dreyfus, u. Sara L. McClintock*, Boston 2003.

DREYFUS, G.B.J. u. TSERING, D.

2009 *Pa tshab u. the origin of Prāsaṅgika*, 387–417, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Volume 32 No. 1-2 2009.

DUNNE, J.D.

2004 *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*, *Studies in Indian and Tibetan Buddhism*, Boston 2004.

ECKEL, M.D.

1994 *To see the Buddha. A philosopher's quest for the meaning of emptiness*, Princeton, N.J 1994.

FENNER, P.G. / CANDRAKĪRTI

1990 *The ontology of the middle way*, Dordrecht, Boston 1990.

FRAUWALLNER, E.

1994 *Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1994.

FRAUWALLNER, E. u. LODRÖ SANGPO

2010 *The philosophy of Buddhism. Die philosophie des Buddhismus*, New Delhi 2010.

GARFIELD, J.L. u. EDELGLASS, W.

2010 *The Oxford handbook of world philosophy*, New York 2010.

GRIFFITHS, P.J.

1994 *On being Buddha. The classical doctrine of Buddhahood*, Albany, New York 1994.

HEITMANN, A.L.

2004 *Nektar der Erkenntnis. Buddhistische Philosophie des 6. Jh.: Bhavyas Tarkajyala I-III*. 26, Aachen 2004.

2009 *Buddhistische Lehre Indiens. Textedition und -kritik von Bhavyas Madhyamakahrdayakārikā I-III*, Hamburg 2009.

HOPKINS, J. U. NĀG-DBAÑ-DPAL-LDAN

2003 *Maps of the profound. Jam-yang-shay-ba's great exposition of Buddhist u. non-Buddhist views on the nature of reality*, Ithaca, New York 2003.

2007 *Nāgārjuna's Precious Garland Buddhist Advice for Living and Liberation*, Ithaca New York 2007.

HOPKINS, J. U. NAPPER, E.

1996 *Meditation on emptiness*, Boston 1996.

HUNTINGTON, C.W., NAMGYAL WANGCHEN U. CANDRAKIRTI

2007, c1989 *The emptiness of emptiness. An introduction to early Indian Madhyamika*, Delhi 2007, c1989.

INADA, K.K.

1993 *Nāgārjuna, a translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an introductory essay*, Bibliotheca Indo- Buddhica Series No. 127 , Delhi India 1993.

JACKSON, D.P.

1985 *Madhyamaka Studies Among the Early Sa-skyapas*. 20–34, in: The Tibet Journal. Vol. X , No.2 1985.

KATZ, N.

1976 *An appraisal of Svātantrika-Prasaṅgika debates*. 253–267, in: Philosophy East and West 26, No.3, July 1976.

LANG, K.

1989 *Pa tshab Nyi ma grags u. the Introduction of Prāsaṅgika into Tibet*, 127–141, in: L. Epstein & R. Sherburn ed., *Reflections on Tibetan Culture*. Studies in Asian Thought and Religion, Volume 12, Lewiston: Mellen Press.

LA VALLÉE POUSSIN, L. de

1908 *Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique.*, Paris 1908.

1913 *Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamikasūtras) de Nāgārjuna. Avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, St. Petersburg 1913.

1988-1990 *Abhidharmakośabhāṣyam*, Vasubandhu Berkeley, Calif 1988-1990.

LINDTNER, C./BHĀVAVIVEKA

1995 *Bhavya's Madhyamakahr̥daya*, Madras 1995.

MABBETT, I.

1998 *The Problem of the Historical Nagarjuna Revisited*, 332ff., in: Journal of the American Oriental Society, 118.

MACDONALD, A.E.

2000 *The Prasannapadā: More manuscripts From Nepal*. 165–181, in: WZKS Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, 44.

2003 *The Prasannapadā: Chapter One Editions u. Translation. Volume 1/2*.

Dissertation, Wien 2003.

2008 *Id. Recovering the Prasannapadā*, 9–38, in: *Critical Review for Buddhist Studies*, Vol.3.

MIMAKI, K.

1982 *Blo-gsal-byañ-chub-ye-sés : Blo gsal grub mtha' : chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités et chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit*, Kyoto 1982.

MURTI, T.R.V.

1960 *The central philosophy of Buddhism. A study of the M'adhyamika system*, London 1960.

NAGAO, G. u. KAWAMURA, L.S.

1991 *Mādhyamika u. Yogācāra. A study of Mahāyāna philosophies*, New York 1991.

NAPPER, E.

2003 *Dependent–Arising and Emptiness*, Wisdom Publ., Boston 2003.

NAUDOU, J.

1980 *Buddhist in Kashmir*, New Delhi 1980.

NEWLAND, G.

1992 *The two truth in the Mādhyamika Philosophy of the Geluk-ba order of Tibetan Buddhism*, *Studies in Indo-Tibetan Buddhism*, Ithaca, New York USA 1992

OBERMILLER, E.

1931-2. Reprint 1986 *The history of Buddhism (Chos ḥbyung) by Bu-ston. I The Jewellery of Scripture, II The history of Buddhism in India u. Tibet.*

Harrassowitz, New Delhi 1931-2. Reprint 1986.

OETKE, C.

2001 *Materialien zur Übersetzung und Interpretation der Mūlamadhyamakakārikās*, Reinbek 2001.

PRADHAN, P.ED.

1975 *Abhidharmakośabhāṣy of Vasubandhu. 2nd Ed.*, Patna 1975.

RMA-BYA BYANG-CHUB BRTSON-'GRUS/NĀGĀRJUNA

2011 *Ornament of reason. The great commentary to Nagarjuna's Root of the middle way*, Ithaca, New York 2011.

ROERICH, J.N.

1988 *The blue annals*, Delhi 1988.

SAITO, A.

1984 *A study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-vṛtti. Unpublished Dissertation* 1984.

ŚĀKYA-MCHOG-LDAN

2000 *Three texts on Madhyamaka*, New Delhi 2000.

SCHMITTHAUSEN, L.

1969 *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇi der Yogācārabhūmi.*, Wien 1969.

SEYFORTH RUEGG, D.

1971 *Le Dharmadhātustava in Étudés tibetaines dédiées a la mémoire de M. Lalou*, Paris 1971.

1980 *On the reception and early history of the dBu-ma (Madhyamaka) in Tibet.* Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson. PIATS Oxford 1979:

277-279.

1981 *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India*, A History of Indian literature v. 7, fasc. 1, Wiesbaden 1981.

1989 *Buddha-nature, mind u. the problem of gradualism in a comparative perspective. On the transmission u. reception of Buddhism in India u. Tibet* 1989.

2000 *Three Studies in the History of Indian u. Tibetan Madhyamaka Philosophy*, Wien 2000.

2010 *The Buddhist philosophy of the middle. Essays on Indian u. Tibetan Madhyamaka*, Boston, MA 2010.

SPRUNG, M., MURTI, T.R.V. U. VYAS, U. S./CANDRAKĪRTI

1979 *Lucid Exposition of the middle way . The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, Boulder, Colo 1979.

STCHERBATSKY TH., SINGH, J., NĀGĀRJUNA /CANDRAKĪRTI

1989 *The conception of Buddhist nirvāṇa (along with Saṅskṛta text of Madhayamaka-kārikā)*, Delhi, India 1989.

TACHIKAWA, M.

1979 *A logical anlaysis of the Mūlamadhyamakakārikā. Sanskrit u. Indian Studies , Essays in Honour of Daniel H.H.Ingalls Ed.M . Nagatomiet al, Boston. 159-181.*

TAUSCHER, H.

1995 *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tson kha pas Madhyamaka-Werken*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde ; 36 36, Wien 1995.

1999 *Phya pa Chos kyi seng ge, dBu ma shar gsum gyi stong thun,*

Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

THAKCHOE, S.

2007 *The two truths debate. Tsongkhapa u. Gorampa on the middle way*, Boston 2007.

THUPTEN JINPA

2002 *Self, reality u. reason in Tibetan philosophy. Tsongkhapa's quest for the Middle Way*, London, New York 2002.

TUCK, A.P.

1990 *Comparative philosophy u. the philosophy of scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*, New York 1990.

LA VALLÉE POUSSIN, L. deVASUBANDHU U.

1988-1990 *Abhidharmakośabhāṣyam*, Berkeley, Calif 1988-1990.

VENKATA RAMANAN, K.

1978, c1966 *Nāgārjuna's philosophy as presented in the Mahaprajñāpāramitā-śāstra*, Delhi 1978, c1966.

VERHAGEN P.C.

1988 *Tibetan Expertise in Sanskrit Grammar- a case study: Grammatical Analysis of the Term Pratītya-Samutpāda*. 1988, 21–48, in: *The Journal of the Tibet Society*, 8.

VOSE, K.

2009 *Resurrecting Candrakīrti. Disputes in the Tibetan creation of Prāsaṅgika*, Boston 2009.

WALLESER, M.

1911 *Die mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra) des Nāgārjuna . nach der*

tibetischen Version übertragen von Max Walleser., Heidelberg 1911.

1990 *The life of Nāgārjuna from Tibetan u. Chinese sources*, New Delhi 1990.

WALSER, J.

2002 *Nāgārjuna u. the Ratnavali-new ways to date an old philosopher*. 2002, 209–262, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 25 , Number 1-2.

2005 *Nāgārjuna in context. Mahāyāna Buddhism u. early Indian culture*, New York 2005.

WARDER, A.

1973 *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?* Boston, 1973., 78–88, in *In Mervyn Sprung, ed. The Problem of Two Truths in Buddhism u. Vedānta*.

WEBER-BROSAMER, B. U. BACK, D.M.

1997 *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās : Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*, Wiesbaden 1997.

WESTERHOFF, J.

2009 *Nāgārjuna's Madhyamaka. A philosophical introduction*, Oxford, New York 2009.

WILLIAMS, P.

2005 *Buddhism. Critical concepts in religious studies*, London; New York 2005.

WINTERNITZ, M.

1983- *A history of Indian literature*, Delhi 1983-.

WYLIE, T.V., EPSTEIN, L. u. SHERBURNE, R.

1990 *Reflections on Tibetan culture. Essays in memory of Turrell V. Wylie*,
Lewiston, New York 1990.

YE, SHAOYONG

2011 *Zhong lun song. Fan Zang Han he jiao, dao du, yi zhu =*
Mūlamadhyamakakārikā = Dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa śes rab ces
bya ga, Shanghai Shi 2011.

YONEZAWA, Y.

1999 *Lakṣaṇatīkā: A Sanskrit Manuscript of an Anonymous Commentary*
on the Prasannapadā, 1999:1024-1022, in: *Journal of the International*
Association of Buddhist Studies. 47.2.

YOSHIMIZU, C. u. NEMOTO, H.

2013 *Zhang Thang sag pa 'Byung gnas ye shes, dBu ma tshig gsal gyi ti ka*,
Studies in Tibetan religious u. historical texts v. 1, Tokyo 2013.

Internet

ACIP Asian Classics Input Project <http://www.asianclassics.org/>
(letzter Zugriff: 24.04.2013)

RFKS Resources for Kanjur Studies. University of Vienna,
Department of South Asian, Tibetan and Buddhist Studies:
<http://www.istb.univie.ac.at/kanjur/> (letzter Zugriff 23.3.2013)

TBRC The Tibetan Resource Centre: <http://www.tbrc.org>
(letzter Zugriff: 24.04.2013)

6 Abstract

Die Einleitungsstrophen der Mūlamadhyamakakārikā: Übersetzung und Studie des Kommentars von Pa tshab Nyi ma grags im Vergleich zu frühen indischen Kommentaren

Der tibetische Gelehrte Pa tshab Nyi ma grags wurde 1055 in sPa tshab im Gebiet von 'Phan yul geboren. Er studierte viele Jahre in Kaśmīr. Während dieser Zeit erfolgte ein reger Austausch mit indischen Gelehrten. Zurück in Tibet trug Pa tshab Nyi ma grags mit seiner Lehrtätigkeit und Übersetzungsarbeit dazu bei, die Lehren des Prāsaṅgika-Madhyamaka in Tibet zu verbreiten. Es ist bekannt, dass Pa tshab Nyi ma grags auch eigene Werke und Kommentare verfasste, die jedoch bis jetzt nicht verfügbar waren. Ein erst kürzlich gefundener Text von Pa tshab Nyi ma grags, sein Kommentar zu den MMK wurde vor einigen Jahren im bKa' gdams gung 'bum phyogs bsgrigs erstmals zugänglich gemacht. Die Faksimile-

Edition des Manuskriptes beinhaltet neben dem Kommentar zu den einzelnen Kapiteln der MKK einen Einleitungsteil, in dem Pa tshab Nyi ma grags die Einleitungsstrophen kommentiert.

Die erste Hälfte dieses Kommentars umfasst allgemeine Informationen (Autor etc.). Im zweiten Teil kommentiert er die Strophen im Detail. Im Kommentar zum ersten Vers erfolgt eine ausführliche Darlegung des „Entstehen in Abhängigkeit“. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Untersuchung des Themas „Entstehen in Abhängigkeit“ im Kommentar zu den Einleitungsstrophen von Pa tshab Nyi ma grags. Frühe indische Kommentare wie die von Buddhapālita, Bhāvaviveka und Candrakīrti werden zum Vergleich herangezogen.

7 Lebenslauf

Hochschulbildung, Weiterbildung, Schulbildung

- 2003 Abitur, Große Stadtschule Geschwister Scholl
Gymnasium in Wismar, Deutschland
- 2003-2006 Ausbildung zur Fotografin im DLR (Deutsches
Zentrum für Luft-und Raumfahrt) Köln, Deutschland
- 2007 Indien: verschiedene Fotoprojekte in Nepal und Indien
- 2007-2008 Persönliche Assistenz eines Muskeldystrophie
Patienten in Bad Kreuznach, Deutschland
- 2008 Jan.-April Studien zur Buddhistischen Philosophie und
Tibetischen Sprache im Institut K.I.B.I, Neu Delhi,
Indien
- 2008-2011 Universität Wien, *BA Sprache und Kultur Südostasien
und Tibets*
- 2010-2011 Austauschprogramm der Universität Wien mit der
Universität Pune, Indien (Sanskrit und Pali Studien)
- 2011 Abschluss des Studiums, *BA Sprache und Kultur
Südostasien und Tibets*
- 2011 Oktober Beginn des Masterstudiums *Tibetologie*, Universität
Wien (Hauptfächer: Klassisches Tibetisch, Modernes
Tibetisch, Sanskrit)
- 2011-2012
Oktober-April Austauschprogramm der Universität Wien mit C.U.T.S.
Central University of Tibetan Studies, Sarnath,
Varanasi, Indien (Studien im Klassischen und Modernen
Tibetisch, Sanskrit und Pali)

- 2013 Abschluss des Masterstudiums *Tibetologie* , Universität Wien

Studienrelevante Tätigkeiten

- 2012-2013
Okt.-Feb. Mitarbeitertätigkeit im Bibliothekswesen der Fachbereichsbibliothek Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien
- Dolmetschertätigkeit für Tibetzentrum – I.I.H.T.S. Internationales Institut für Höhere Tibetische Studien, Austria
- regelmäßiges Dolmetschen für verschiedene tibetische Gelehrte

Sprachen

- Modernes u. Klassisches Tibetisch, Sanskrit, Pali
- weitere Sprachkenntnisse: Hindi, Nepali, Marathi, Englisch, Französisch, Deutsch (Muttersprache)