

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie  
**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft  
**Band:** 49 (1995)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Momentane (\*Ekaksana) Gnosis (Jñna) im Sinne der Madhyamakahṛdayakrik und der in tibetischer Übersetzung vorliegenden Tarkajvī I-IV

**Autor:** Heitmann, Annette

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-147187>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 03.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

**MOMENTANE (\*EKAKṢANA) GNOSIS (JÑĀNA)  
IM SINNE DER MADHYAMAKAHRDAYAKĀRIKĀ  
UND DER IN TIBETISCHER ÜBERSETZUNG  
VORLIEGENDEN TARKAJVĀLĀ I-IV.\***

Annette Heitmann, Copenhagen

Damit jene, die das höchste Erwachen (*mahābodhi*) erstreben, den Nektar<sup>1</sup> (*amṛta*), die Gnosis der absoluten Wirklichkeit (*tattvajñāna*)<sup>2</sup>, erlangen, verfasste Bhavya die *Madhyamakahṛdayakārikā* und *Tarkajvālā*. Dies ist

\* Diese Arbeit ist eine Erweiterung meiner in AO 1995 erscheinenden Studie: „Erörterungen zum Begriff „GNOSIS“ (jñāna), wie er in den *Madhyamakahṛdayakārikā* und der in tibetischer Übersetzung erhaltenen *Tarkajvālā* I-V definiert wird“.

Als Textgrundlage für die ersten drei Kapiteln der Mh wurden Mh-B und Mh-T benutzt. Angaben zu weiteren Kapiteln erfolgen nach Mh-B. Die Edition der tibetischen Übersetzungen der Mh und Tj stützt sich für die ersten drei Kapitel auf KCDNP und VCDNP und für die Kapitel IV-V auf KDP und VDP. Geringfügige orthographische Varianten der tibetischen Quellen wurden den in den Fussnoten zitierten Passagen nicht beigefügt. Die mit einem ‘\*\*’ gekennzeichneten Sanskritermini sind in Mh<sub>e</sub> I-IV nicht belegt.

Ziel dieser Studie ist es, anhand dieser Textvorlagen herauszuarbeiten, welche Vorstellung Bhavya vom Weg zur Verwirklichung der Gnosis und von ihrer Verwirklichung hat. Aufgrund fehlender Quellenhinweise, ist es notwendig, zuerst seinen eigenen buddhologischen Standpunkt genau zu klären und danach den Versuch zu unternehmen, seine textliche Interpretationstradition zu ermitteln. Die Studie wurde in folgende Hauptpunkte gegliedert: Einleitung 1. Gnosis der überweltlichen Pfade (*mārga*). 2. Kausalität und Momentanität. 3. Die Verwirklichung von *pudgalanairātmya*. 4. Gnosis des Bodhisattvas. 5. Gnosis des Buddhas. 6. Konklusion.

- 1 Zu ‘Nektar’ als \*nék’-trḍ̥₂ „den Tod überwinden; über die (Todes)Vernichtung hinwegrettend“, cf. SCHMITT (1974): 154-163.
- 2 Cf. hierzu Tj<sub>t</sub> I [P44b7-8], Ko zu Mh<sub>e</sub> I. 2c, mit der Beschreibung von *tattva* als *sānta* (*ži ba*):

*ži žes bya ba ni ye šes ži bas rtogs par bya ba yin pa'i phyir ram / rab tu ži ba bla na med pa'i rgyu yin pa'i phyir ro...*

„‘Friede’ [heisst es] da sie [, i. e. die absolute Wirklichkeit,] das zu Verwirklichende der friedvollen Gnosis ist oder da sie die vollkommen friedvolle, unübertreffliche Ursache ist.“

dem ersten Kapitel dieser Werke zu entnehmen, in dem Bhavya sich, in altindischer Wissenschaftsmanier zur Absicht (\**prayojana*) seiner Verfasserschaft äusserte:

Mhe I. 4: *mahābodhau kṛtadhiyāṁ parārthodayadīkṣayā / tattvāmr̥tāvatārāya śaktitah kimcid ucyate //*

Mht I. 4: *gžan don bsgrub phyir brtul žugs kyis // byaṅ chub chen por blos byas rnams // de ſnid bdud rtsir gzud pa'i phyir // nus pas cuṇ žig brjod par bya // 3*

Tjt I [P45a7-8]: *de rnams de ſnid bdud rtsi la gzud pa'i phyir bstan bcos 'di rtsom par byed de / de ltar na de ni dgos pa yin no...*

Um jene [, die ihren Geist auf das höchste Erwachen ausgerichtet haben,] in den Nektar (*amṛta*) der absoluten Wirklichkeit (*tattva*) eintreten zu lassen, verfasse [ich] diese Abhandlung (*sāstra*). Dies ist die Absicht (\**prayojana*) [meiner Verfasserschaft].

Mit diesen einleitenden Worten kommt unmissverständlich die wichtige Position, die Bhavya der Gnosis als Voraussetzung für die Verwirklichung (\**sampad*) des höchsten Erwachens, das eigene Wohl als auch das anderer Wesen, beimisst zum Ausdruck.<sup>4</sup>

Der Begriff ‘Gnosis’ als *tattvajñāna*, wie er von Bhavya in Mh und Tjt I-V verwendet wurde, wurde schon zum Teil in meiner Studie GNOSIS geklärt. Er hat seinen festen Platz in der soteriologisch ausgerichteten Erkenntnislehre von Bhavya. Hier steht er parallel neben dem Begriff ‘Wahrheit’ (*satya*) und bezeichnet ein transzendentes Weisheitsbewusstsein, das sowohl die Erkenntnis als auch ‘Verkörperung’ der Wahrheit ist; cf. hierzu Mhe IV. 25, 35 und 36 [Fol. 12a2-12b1] und Tjt IV [P175a 5ff]. Das Gegenteil einer solchen Erkenntnis ist eine auf Dualität sich gründende geistige Aberration (*viparyāsa*) [cf. Mhe III. 117 und Tjt III (P91b5-92a3)]. Der Bestimmung von Wahrheit als vierfältige edle Wahrheit (\**āryasatya*) liegt die Bestimmung von ‘absoluter Wirklichkeit’ (*tattva*) oder ‘Wesenlosigkeit’ (*nihsvabhāva*) zugrunde, ein Hauptelement, durch das die Klassifizierung der Fahrzeuge in drei grundlegend festgelegt wird; cf. z. B. Mhe IV. 1 [Fol. 11a5] und Ko, Tjt IV [P157b4-158a2], Mhe IV. 35cd und Ko [P179a7-179b4].

Skt. *jñāna* kommt nicht nur ausschliesslich im Kontext der Gnosis vor, sondern z. B. auch als *kalpanājñāna* (*rtog pa'i śes pa*) in Mhe III. 260c. Als Grundbedeutung beinhaltet Skt. *jñāna* in Mh/Tjt ‘Wissen’.

3 Mht I. 4a //: / VN. Mht I. 4c *gzud* (cum Mhe I. 4c): *gzuṇ* KCD, *bzuṇ* KNP; *gzuṇ* VCD. Mht I. 4d //: / VNP.

4 Cf. Tjt I [P45a3-4], Ko zu Mht I. 1-3, zu \**sampad*.

### 1. Gnosis der überweltlichen Pfade (*mārga*)<sup>5</sup>

In Mh und Tj<sub>t</sub> wird Gnosis, als ein Merkmal des Mahāyānas, als die Verwirklichung der Wesenlosigkeit der Phänomene (*dharmanairātmya*) dargestellt. Als solche kommt sie ab der ersten überweltlichen<sup>6</sup> Stufe (*bhūmi*), der ersten Bodhisattvabhūmi, auf dem Weg zum vollkommenen Erwachen (*mahābodhi*)<sup>7</sup> vor und ist Teil des dreifältigen Erleuchtungsgeistes (*bodhicitta*)<sup>8</sup>. Dem Erwachten (*buddha*) ist diese Gnosis in ihrer vollkommensten Form (*samyagjñāna*)<sup>9</sup> als Teil des *darmakāyas* zueigen.

In dieser Studie soll hauptsächlich diese Gnosis, wie sie als ein Merkmal der überweltlichen Stufen (*bhūmi*) in Mh und Tj<sub>t</sub> I-IV dargestellt wurde, behandelt werden; hierbei ist zu berücksichtigen, dass der Autor der Mh und Tj diese seinem Madhyamaka Verständnis gemäss darstellte.<sup>10</sup>

5 Zur Begriffsbestimmung von *mahāyāna* (*theg pa chen po*) cf. z. B. Mh<sub>e</sub> III. 301-30, Ko [P144b5-145b3], Mh<sub>e</sub> IV. 34 und Ko [P178b4-5].

6 Der Begriff ‘überweltlich’ (*lokottara*) wurde von Bhavya in Mh<sub>e</sub> V. 101 [Fol. 16a5] bestimmt:

*vigatotpādatimirā matir lokottarā matā (/)  
lokād uttāraṇārthena lokātik<r>amato 'pi vā //*

„Ein Geist, der von der Verdunkelung [des Erfassens von] ‘Entstehen’ frei ist oder auch der, um von der [leidhaften] Welt zu befreien, diese Welt überwunden hat, ist überweltlich.“

Cf. Mm VII. 1-5, 13-16, 18-24, 29, 32-34, Mh<sub>e</sub> V. 103 in n. 67 und auch n. 11.

7 Cf. Mh<sub>e</sub> II. 1-3.

8 Cf. Mh<sub>e</sub> I. 6: (*bo)dhicittam mahāmaitrikarunājñānabhūsanam buddhabijam...*

„Der Geist des Erwachens, der mit sublimer Liebe, sublimem Mitgefühl und sublimer Gnosis geschmückt ist, ist der Buddhasame...“.

9 Zu *samyagjñāna* (*yan dag mkyen*) cf. Mh<sub>e</sub> III. 252d.

10 In Tj<sub>t</sub> I-V wurde das Mahāyāna in die Lehrposition des Yogācāras und des Madhyamakas unterteilt. Als authentische Vertreter des Yogācāras wurden in Tj<sub>t</sub> V Vasubandhu und Asaṅga anerkannt. Weiterhin wird Dignāga implizit erwähnt, da seine *Ālambanaparīksā* in Tj<sub>t</sub> V zur Exemplifizierung des Yogācārastandpunktes zitiert wird. Klassifizierungen zum Madhyamaka enthalten diese ersten fünf Kapitel nicht. Bhavya stützte sich in seinen Aussagen zum Madhyamaka auf seine geistige Autorität, Nāgārjuna, der Verfasser der Mm. Mm wird in Tj<sub>t</sub> I [P45b1] genannt und in Tj<sub>t</sub> IV [P161a1-2] zitierte Bhavya Mm XXIV. 1.

In ihrer zentralen Position als unübertreffliche Ursache für die Erlangung der Befreiung (*mokṣa*), der Freiheit von der zweifältigen geistigen Verblendung, *kleśa*- und *jñeyāvaraṇa*<sup>11</sup>, bedarf es einer allumfassenden

- 11 Sobald Gnosis im geistigen Kontinuum des Menschen entsteht, versiegt der Einflussbereich manifester geistiger Befleckungen (*kleśa*):

Mh<sub>e</sub> I. 18cd: *śūnyatādarśanābhyaś<āt> kleśavṛt<t>yupaghātataḥ*

„Da sie im Schauen der Leerheit geübt sind, ist das Wirken der Befleckungen vernichtet.“

Diese Befleckungen werden im Ko als die drei Grundübel: Gier (\**lobha*), Hass (*dveṣa*) und Unwissenheit (*moha*), angeführt:

Tjt I [P49b3]: *gaṇ la 'dod chags dan / khot khro ba dan / gti mug 'byun bar 'gyur te / de ltar ñon moṇs pa rnams kyi mthu bcom pa'i srid pa la brten pa'i ñon moṇs pa rnams kyis kyan gnod par mi 'gyur ro...*

Eine ausführlichere Darstellung verschiedener Arten geistiger Verblendungen (*āvaraṇa*), die Tjt I-III suppliert, enthält Tjt IV [P176a4-176b6], Ko zu Mhe IV. 28cd:

*katham cāvṛtisadbhāvād arhann arhati nirvṛtim //*

Mh<sub>t</sub> IV. 28cd: *ji ltar sgrib pa yod pa bzin du // dgra bcom mya ñan 'da' bar rigs //*

Im Ko heisst es, dass es zwei Arten der Verblendungen gibt: die Verblendungen (*āvaraṇa*) der Befleckungen (*kleśa*) und die, die das zu Wissende (*jñeya*) verhindern. Die Verblendungen der Befleckungen sind unterteilt in jene, die Fesslung hervorrufen ('*chiṇ bar byed pa*'), und jene, die als Eindrücke (*vāsanā*) vorhanden sind. Von diesen beseitigen die Hörer (*śrāvaka*) und Pratyekabuddhas nur die Befleckungen, die die Fesslung verursachen (*ñon moṇs pa'i 'chiṇ ba tsam spaṇs*) und nicht die Eindrücke dieser durch Befleckungen verursachten Verblendungen (*ñon moṇs pa'i bag chags*). Da die *jñeyāvaraṇa* als auch die Eindrücke der *kleśāvaraṇa* vom Śrāvaka und Pratyekabuddha nicht eliminiert werden, wird ein Arhat, nach den Darstellungen in Tjt IV, nicht als jemand erachtet, der das Erwachen verwirklichte. Um die höchste Erleuchtung, wie sie im Mahāyāna verkündet wird, zu erlangen, müssen, nach Bhavyas Erklärungen, diese Hörer und Pratyekabuddhas die Unreinheit der Eindrücke der Befleckungen bereinigen und den notwendigen Verdienst ansammeln, um ein Buddha zu werden. Zudem erklärte er weiterhin, dass es zwei Arten der Unwissenheit gibt: befleckte (*kliṣṭa*) und unbefleckte (\**akliṣṭa*). Befleckte Unwissenheit (*kliṣṭāvidyāl ñon moṇs pa can*) besteht aus Stolz, Unwissenheit und Begierde nach dem Selbst usw. Diese unbefleckte Unwissenheit (*ñon moṇs pa can ma yin pa*) besteht in den Eindrücken. Zu *kliṣṭāvidyā* cf. Mh<sub>e</sub> IV. 29a.

Hörer, die Heilige sind (*ārya*), beseitigten vollständig die befleckte Unwissenheit, da sie die Selbstlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) verwirklichten. Die unbefleckte Unwissenheit behindert diese [Art] der Freiheit nicht. Während diese

Ursache, um diese Gnosis der überweltlichen Stufen zu erlangen. Als spezifisches konventionelles Mittel um diese Gnosis, dieses *mahājñāna*, in der zweifältigen Erscheinungsform als: Wissen um die absolute Wirklichkeit der Phänomene (\**prajñājñāna*/ *śes rab kyi śes pa*), auch *prajñā paramārthikī*

Hörer, die Heilige sind, weiterhin existieren, ist es, dass sie die Erkenntnis des Aufhörens und des Nicht-Entstehens (*anutpādakṣayajñāna*) verwirklichten. Cf. Mh<sub>e</sub> IV. 27a zu *anutpādakṣayajñāna*.

Hieraus ist ersichtlich, dass ein Bodhisattva des Mahāyānas, der die Einsicht in die absolute Wirklichkeit (*tattva*) erlangt, sowohl die zwei Arten der Befleckungen, als auch befleckte und unbefleckte Unwissenheit beseitigt.

Diese Aussage wird weiterhin in einer späteren Passage bestätigt, wo es heisst, dass unbefleckte Unwissenheit (\**akliṣṭa-avidyā* / *ñon moṇs pa can ma yin pa'i mi śes pa*) durch die momentane (\**ekaksāṇa*) Gnosis (*jñāna*) des Mahāyānas aufgegeben wird:

Tj<sub>t</sub> IV [P179a4-5]: *ñon moṇs pa can ma yin pa'i mi śes pa rāñ byuñ phyin ci ma log par skad cig gcig gi chos thams cad mñon par rtogs pa'i ye śes kyis rab tu spañs ...*

„\**Akliṣṭa-avidyā* wurde von der momentanen, truglosen und selbst existenten Gnosis, die alle Phänomene [in ihrer absoluten Natur] verwirklicht (\**abhisamaya*), völlig beseitigt...“

Dies unterstützt Tj<sub>t</sub> IV [P159b3-8], Ko zu IV. 4, und Tj<sub>t</sub> IV [P174a7-8].

In dieser Weise wird, wie es in Mh<sub>e</sub> I. 14 heisst, die Unsterblichkeit mittels der Gnosis erlangt:

*vigrakahksayaparyantaduhkhādyā<na>bhibh≤āvi≥tam /  
nihśeṣaduhkhaśamanam tattvārthādhigamāmṛtam //*

„...der Nektar, die Verwirklichung der Wirklichkeit des Absoluten, der jedes Leiden befriedet,

der sich durch Ergreifen (*vigraha*), Verfall (*kṣaya*) und Tod (*paryanta*), durch Leid usw. nicht wandelt.“

und Mh<sub>e</sub> I. 18: *dau<ḥ>śilyākriyayā sarvadurgatidvārabandhanāt /  
śūnyatādarśanābhyaś<āt> kleśavṛt<▷yupaghātataḥ //*

Cf. hierzu den Ko der Tj<sub>t</sub> III [P143b7-144a2], der weitere Erklärungen zu *vigraha*, *kṣaya* und *paryanta* enthält.

Leid (*duḥkha*) konstituiert sich als drei Arten des Leidens:

Tj<sub>t</sub> I [P48a1]: *sdug la sogs pas žes bya ba ni 'du byed dañ / 'gyur ba dañ / sdug bṣñal gyi sdug bṣñal gsum...*

Der Kontrast der leidhaften Existenz zur Gnosis wird vortrefflich in Mh<sub>e</sub> I. 18ab, Mh<sub>e</sub> III. 297-300 und Ko, Tj<sub>t</sub> III [P143a7-144b4], beschrieben; cf. die englische Übersetzung in ECKEL (1992): 174-176 zu Mh<sub>e</sub> III. 297-300.

genannt, und als Wissen um die geeignete Methode (*\*upāyajñāna / thabs kyi śes pa*), auch *prajñā samketikī* genannt, zu verwirklichen, nennt Bhavya in Tj<sub>t</sub> III drei Arten des Wissens, das aus dem Studieren (*śruta*), dem Kontemplieren (*cintā*) und dem Meditieren (*bhāvanā*) entstehende Wissen (*prajñā*).<sup>12</sup>:

Tj<sub>t</sub> III [P58b5-6]: *ye śes kyi tshogs ni thos pa dan bṣam pa dan bṣgom pa goms pa'i śes pa'o*

Die Ansammlung der Gnosis (*jñāna*) besteht in dem Wissen, das geübt ist in dem Studieren, Kontemplieren und Meditieren [der Lehre].

Die graduelle Vervollkommnung dieser Ursachen resultiert in der direkten Erkenntnis<sup>13</sup> der Leerheit (*śūnyatā*) aller Phänomene, der absoluten Wirklichkeit (*tattva*) der Erscheinungswelt, der Verwirklichung (*adhigama*) der Wesenlosigkeit aller Phänomene (*dharmanairātmya*), der momentanen

Gnosis führt, in ihrer Schau der Wahrheit, den Menschen über den Irrtum hinaus und äussert sich in ihrem reinen konventionellen Aspekt als *prajñā samketikī* in korrekten logischen Denkstrukturen, die den Adepts zur Einsicht in das Unaussprechliche jenseits aller Begriffe wahrhaftige Absolute führen. Gnosis als *prajñā samketikī* [cf. Mh<sub>e</sub> III. 1-8] bedeutet auch die korrekte Kenntnis von den geistigen und naturwissenschaftlichen groben und subtilen kausalen Zusammenhängen und mit der Einsicht in die absolute Wirklichkeit, *prajñā paramārthikī*, ist Gnosis somit eine einheitliche Schauung.

12 Zu *śrutamayiprajñā* enthält Tj<sub>t</sub> III [P60b7-61a1]:

*de bzin du sgra dan / [gtan] tshigs dan / gso ba dan / nañ žes bya ba'i rig pa'i gnas bži po dag la yonis su 'dris pa'i mtshan ñid kyi thos pa las byun ba'i śes pa la yan mñon par brtson pa ñid du bya [ste] / de ni de las gžan pa bsams pa dan / bsgoms pa las byun ba bla na med pa'i śes pa dag thob pa'i rgyu yin pa'i phyir ro...*

Zu dem aus Meditation entstandenen Wissen (*\*bhāvanāmayiprajñā / bsgoms pa las byun ba'i śes pa*) heisst es:

Tj<sub>t</sub> III [P61a1]: *sems mñam par gžag pas de ñid rtogs par 'gyur gyi gžan gyis ma yin par bstān pa'i phyir ro...*

„Durch das ebenmässige Ausrichten des Geistes wird die absolute Wirklichkeit (*tattva*) verwirklicht. Da es in keiner anderen Weise geschieht, lehrte [ich] sie.“

13 Skt. *abhisamaya* kommt nicht in Mh<sub>e</sub> I-V vor. Ein gebräuchlicher tibetischer Übersetzungsterminus für *abhisamaya*: *mñon par rtogs pa* kann jedoch in Tj<sub>t</sub> IV nachgewiesen werden:

Tj<sub>t</sub> IV [P179a4-5]: *ñon moñs pa can ma yin pa'i mi śes pa rañ byun phyin ci ma log par skad cig gcig gi chos thams cad mñon par rtogs pa'i ye śes kyis rab tu spañs...*

(\**ekakṣaṇa*) Gnosis (*jñāna*). Diese Gnosis im geistigen Kontinuum des Bodhisattvas ist wiederum die Ursache für die Gnosis des Buddhas:

Tj<sub>t</sub> III [P58b8]: *ye śes kyi tshogs kyi 'bras bu ni skad cig gcig dan ldan pa'i śes rab bo.*

Der Effekt, der Ansammlung von Gnosis, ist die sublime Weisheit (*prajñā*), die momentan ist.<sup>14</sup>

Und diese Ansammlung steht in direkter, untrennbarer Wechselbeziehung zur Ansammlung von Verdiensten (*puṇyasaṃbhāra*), eine Aktivität verursacht vom Wissen von der [geeigneten] Methode (\**upāyajñāna* / *thabs kyi śes pa*), die den *dharma-kāya*, der sich als Gnosis (*jñāna*) konstituiert<sup>15</sup>, als ihren Effekt hat<sup>16</sup>:

Tj<sub>t</sub> III [P58b8]: *bsod nams kyi tshogs kyi 'bras bu ni chos kyi sku'o...;*

Der Effekt der Ansammlung von Verdienst ist der *dharma-kāya*.<sup>17</sup>

Der aussergewöhnliche Charakter dieser Gnosis ist an den sehr prägnanten Eingangsversen der Mh I. 1-3, abgefasst als ein Proömium an den Erwachten,

14 Skt. *prajñā* und *jñāna* werden in Mh<sub>e</sub> III. 1-11 und Ko als Synonyme verwendet.

15 Cf. n. 88.

16 Diese Zweiteilung ist von fundamentaler Bedeutung, da in ihr die Grundlage der Präsentation der drei Buddha-körper: *dharma-kāya*, *sambhogakāya* und *nirmāṇa-kāya*, wie sie hauptsächlich in III. 266-291 und 355-360 vorkommt, begründet liegt; cf. Mh<sub>e</sub> III. 8-9 und Tj<sub>t</sub> III [P58b7-8]:

*sbayin pa'i tshogs kyi 'bras bu ni skyes bu chen po'i mtshan sum cu rtsa gñis dan dpe byad bzañ po brgyad cus legs par brgyan pa'i gzugs kyi sku'o // bsod nams kyi tshogs kyi 'bras bu ni chos kyi sku'o // ye śes kyi tshogs kyi 'bras bu ni skad cig gcig dan ldan pa'i śes rab bo //*

„Das Ergebnis der Ansammlung des Gebens ist der mit den zweiunddreissig [Haupt-]Merkmälern (\**mahāpuruṣalakṣaṇa*) und den achtzig guten Nebenmerkmälern (\**anuvyañjana*) eines grossen Wesens wohl geschmückte Gestaltkörper (*rūpa-kāya*). Der Effekt der Ansammlung des Verdienstes ist der *dharma-kāya*. Der Effekt der Ansammlung der Gnosis das momentane höchste Wissen“.

17 Zur Untrennbarkeit der zwei Arten des Wissens, des Wissens von der Methode (\**upāyajñāna*) und des Wissens von der absoluten Wirklichkeit, als zwei Aspekte des \**mahājñānas* cf. Tj<sub>t</sub> I [P45b8-46a3].

Diese Unterteilung findet sich in der Zweiteilung der Gnosis als *prajñā saṃketikī* und *prajñā paramārthikī* wieder. Nähere Erklärungen zum \**upāyajñāna* enthalten auch Mh<sub>e</sub> III.4-5 und Tj<sub>t</sub> III [P57b2-58a3].

erkenntlich. Diese Hymne beinhaltet eine Darstellung der vom Erwachten fehlerlos verkündeten absoluten Wirklichkeit und stellt eine literarische Parallel zu Nāgārjunas Eingangsversen der *Mūlamadhyamikakārikās* dar:

*apratarṣyam avijñeyam anālayam alaṅkaṇam /  
anirūpyam svasaṁvedyam anādinidhanam śivam //  
nirvikalpaṁ nirabhāsam nirnimittam nirañjanam /  
na dvayam nādvayam śāntam dhīpracāravivarjitam //  
tattvam dideśa kārunyād yo niraksaram akṣaraiḥ /  
bhāvato 'stu namas tasmāi śāstre 'vitathavādine //*<sup>18</sup>

Die Passagen des Kommentars der Tj<sub>t</sub> I [P44b2-3] zu *tattva* als *svasaṁvedya* drücken *expressis verbis* aus, dass Gnosis, in ihrem passiven Weisheitsaspekt als \**prajñājñāna* (*śes rab kyi śes pa*), die Verwirklichung dieser absoluten Wirklichkeit (*tattva*) ist.

In ihrem aktiven Aspekt als \**prajñā samketikī* ist sie ein Wissen, das sich in seiner Aktivität auf die zwölf Sinnesfelder (*āyatana*) stützt, das die Vervollständigung der Ansammlungen von Geben, Verdienst und Gnosis verursacht, das die Verbindung der Ursachen mit dem Effekt unterscheidet, Lebewesen zur Reife führt usw. <sup>19</sup>

Gnosis als überweltliches Bewusstsein<sup>20</sup> in Form eines nicht-konzept-

18 Mh<sub>e</sub> I. 2b: *nirnimittam nirañjanam* (cum Mh<sub>t</sub> I. 1-3 und Ko): n[i]. n[i]// Mh-B); cum Mh<sub>e</sub> III. 246a für *nirnimitta* (*mtshan ma med*) und cum Mh<sub>e</sub> III. 274c für *nirañjana* (*gsal byed med*).

Mh<sub>e</sub> I. 2c *na dvayam nādvayam* (cum Mh<sub>t</sub> I. 1-3 und Ko): //a)m nādvayam Mh-B. Cf. hierzu die Erläuterungen in Tj<sub>t</sub> I [P44a1-45a4]. Eine englische Übersetzung dieser drei *kārikās* enthält GOKHALE (1985): 82.

19 Für eine umfangreichere Darstellung der *prajñā samketikī* cf. Mh<sub>e</sub> III. 8-9 und Tj<sub>t</sub> III [P58b3-59a8].

20 In Mh<sub>e</sub> III. 7 wird die Gnosis des Bodhisattvas als eine Form von *mati* (*blo gros*) dargestellt:

*sā ca satyadvayāpekṣā dvividhābhimatā matih /  
tathasaṁvṛtibhūtarthapravivekānugunyataḥ //*

„Dieses auf zweifältige Wahrheit gestützte Bewusstsein akzeptiere [ich] in zwei Arten.

Mit der Verwirklichung reiner Wirklichkeit übereinstimmend, ist er reines konventionelles Wissen.“

Der Begriff ‘Bewusstsein’ umfasst hier rein transzendentes <bewusstes Seiendes> oder <Geist> und umschließt die Formen von cogitatio, apperceptio und sensus internus. Es wird in diesem einzigartigen Charakter neuer ontologischer Grund für die verschiedenen Formen empirischen Bewusstseins als auch des Selbst-Bewusst-

tuellen Wissens (*jñāna*)<sup>21</sup>, ist Teil eines geistigen Kontinuums, das als sein Merkmal die Momentanität der verschiedenen Geistesmomente hat. Sie entsteht, unter Berücksichtigung der vorher genannten Ursachen, indem der von *Aktivität gekennzeichnete Geist*<sup>22</sup> ‘sein Objekt’, die Wesenlosigkeit der Phänomene (*dharmanairātyma*)<sup>23</sup>, auf der Grundlage von meditativer Konzentration<sup>24</sup> und einer Analyse der [Daseins-]Faktoren auf deren absolute Wirklichkeit hin<sup>25</sup>, verwirklicht<sup>26</sup>. Diese nicht-duale Erkenntnis<sup>27</sup> von der letztendlichen Wirklichkeit ereignet sich, wie es Bhavas wiederholten Aussagen zu entnehmen ist, in *einem einzigen* der vielen, aufeinanderfolgenden Geistesmomente.

seins, der Selbstapperzeption, i. e. Verständnis von der eigenen, personalen Existenz. Da es in seiner Existenz ein Ergebnis der Befreiung von verschiedenen Formen der Befleckungen (*kleśa*) und der Unwissenheit (*moha*) ist als auch ein Wissen um die absolute Wirklichkeit (*tattva*), fungiert es als ein den mannigfaltigen empirischen Bewusstseinsformen überlegenes Wissensbewusstsein. Als solches übt es wiederum Einfluss auf die empirischen Funktionen des Bodhisattvas aus, die in ihrer Natur von mentaler und körperlicher Art sind.

Gnosis [als *tattvajñāna*]

Denken (*vikalpa*), Sinneswahrnehmung (*pratyakṣa*), physische Akte des Sprechens und Handelns usw.

Als sekundäre, niedrigere Formen von Bewusstsein gelten das antizipierende Bewusstsein, das historische Bewusstsein usw. Es gibt bei dem jeweiligen Bodhisattva oder Buddha keine höhere, dieses Bewusstsein der Gnosis überragende Erkenntnis.

21 Cf. Mh<sub>e</sub> III. 266.

22 Cf. Tj<sub>t</sub> III [P125b2-3], Ko zu Mh<sub>e</sub> III. 246.

23 Cf. Mh<sub>e</sub> III. 245-246 und Tj<sub>t</sub> III [P125a7-125b4].

24 Die Meditation, die Bhavya in Tj<sub>t</sub> III [P60b2-7] als Grundlage für die Verwirklichung der absoluten Wirklichkeit nannte, ist: *ānāpānasmr̥ti*, die Atembetrachtung, die die Achtsamkeit auf das Ein- und Ausatmen zum Inhalt hat. Sie hat die ebenmässige Ausrichtung des Geistes zum Ziel:

Tj<sub>t</sub> III [P61a1]: *sems mñam par gžag pas de ñid rtogs par 'gyur gyis gžan gyis man yin par bstan pa'i phyir ro.*

„Durch das ebenmässige Ausrichten des Geistes wird die absolute Wirklichkeit (*tattva*) verwirklicht. Indem es in keiner anderen Weise geschieht, lehrte [ich] sie.“

Cf. hierzu Mh<sub>e</sub> III. 14-20 und Tj<sub>t</sub> III [P60b2-61b8].

25 Cf. Mh<sub>e</sub> III. 21ff.

26 Zu *pratyātmasañvedya* (*so so rañ rig*) cf. Mh<sub>e</sub> III. 10c.

27 Die verschiedenen Formen der Erkenntnis, die sich nicht als Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit qualifizieren, werden in Mh<sub>e</sub> III. 260-265 erläutert.

## 2. Kausalität und Momentanität

Kausalität und Momentanität kommen, wie es in Tj<sub>t</sub> III lautet, sowohl als Merkmale<sup>28</sup> der materiellen, aus Ursachen (*hetu*) und Begleitumständen (*pratyaya*) verursachten (*samskṛta*) Welt<sup>29</sup> als auch des geistigen Kontinuums vor.<sup>30, 31</sup> Sie existieren beim gewöhnlichen Menschen<sup>32</sup> (\**prtag-*

28 Bhavya klassifizierte in Mh<sub>e</sub> III. 13cd die Merkmale der Phänomene in allgemeine und spezifische: *dharmasvasāmānyalakṣaṇa*. Die allgemeinen Merkmale umfassen: Vergänglichkeit, Leiden, Leerheit, die Nicht-Existenz eines Selbstes usw. Die spezifischen Merkmale der Phänomene bestehen aus dem, das sich als Sichtbares (*rūpa*) qualifiziert, im Erleben, im Erfassen von Merkmalen, in der Unterscheidung und der [Sinnes-]Wahrnehmung usw., in Merkmalen wie blau, gelb, lang, kurz usw.; cf. Tj<sub>t</sub> III [P60a8-60b1].

29 Cf. Tj<sub>t</sub> III [P128b1], Ko zu Mh<sub>e</sub> III. 257.

30 Die menschliche Existenz, ein Konglomerat aus den fünf Aggregaten (*skandha*) setzt sich aus zwei Hauptkomponenten, dem physischen Aggregat und den geistigen Aggregaten (*nāmarūpa*), zusammen. Die körperliche, physische Existenz ist nach den Darstellungen in Tj<sub>t</sub> IV [P172b6-7] wie Grass oder Bäume, unbelebt, unbewusst und nicht aktiv. Der geistige Teil der menschlichen Existenz gleicht einer Illusion (*māyā*):

*lus ni rtswa dan śin dan 'dra bar bem po sems pa med pa byed pa med pa yin la / sems kyan sgyu ma dan 'dra bas de dag gis yan dag par brtsams pa yan skad cig ma yin no...*

Die Frage, ob auch Pflanzen in einer Geist-Materie Dualität existieren, eine Auffassung, die im Veda vertreten wird, oder weder das eine oder das andere sind, beantwortete Bhavya im neunten Kapitel der Mh mit einer Verneinung der Möglichkeit einer Existenz als Geist-Materie Dualität; cf. Mh<sub>e</sub> IX. 139-147 in KAWASAKI (1992): 397-399 und 461-463.

In Tj<sub>t</sub> II [P54a5] vertritt Bhavya die klassische Auffassung der vier Existenzformen (\**caturyonī*): *anḍaja*, *jarāyuja*, *svedaja* und *upapāduka*:

*'jig rten sgo na las skyes pa dan / mrial nas skyes pa dan / drod gser las skyes pa dan / rdzus te skyes pa dan / gzugs can dan / gzugs can ma yin pa ma lus pa dag gi skye ba la sogs...*

Cf. hierzu Abh. III. 8, Abhidhk. III, 25ff, das *Vajracchedikāśūtra* nach CONZE (1957): 28. Zu *upapāduka* / *aupapāduka* cf. BHSD: 162b und SCHMITHAUSEN (1991a): 89ff.

31 Dass Verursachtes in seiner Natur durch einzelne Existenzmomente bestimmt wird, wird auch in der Besprechung der Wahrheit der beiden Arten des Aufhörens, *apratisamkhyānirodha* und *pratisamkhyānirodha*, konstatiert; cf. Ko zu IV. 46 in Tj<sub>t</sub> IV [P208b6-209a1].

32 Zur menschlichen Existenz als Konglomerat physischer und geistiger Faktoren (*nāmarūpa*) cf. Mh<sub>e</sub> III. 88-98 und Tj<sub>t</sub> III [P84a2-86b2]. Der Autor hatte es sich

*jana*), beim Śrāvaka, Pratyekabuddha und beim Bodhisattva<sup>33</sup> der überweltlichen Bodhisattvastufen. Diese Gesetzmässigkeit der Kausalität tritt nur in den Wirkungssphären der drei Daseinsbereiche<sup>34</sup> (*dhātu*) auf.<sup>35, 36</sup> Ein

jedoch in Tj<sub>t</sub> III nicht zur Aufgabe gemacht, eine detaillierte und systematische Darstellung der die menschliche Existenz bestimmenden Komponenten zu präsentieren. Vielmehr setzt er derartige schon durch verschiedene Schriften wie des *Abhidharmasāras* des Dharmāśrī, des *Abhidharmaśas* und *Abhidharmasamuccayas* usw. bekannten Analysen voraus, um seinem Ziel, die Demonstration der absoluten Wirklichkeit der das Dasein bestimmenden verursachten Phänomene, weiter nachzugehen.

- 33 Bhavya benutzte den Begriff *bodhisattva* nur für jenen spirituellen Adepten des Mahāyānas, der sich auf den Bodhisattvastufen befindet.
- 34 Die drei Daseinsbereiche umfassen: *kāma-*, *rūpa-* und *arūpadhātu*.
- 35 Sogar der Bodhisattva der zehnten Stufe hat, wie es der Tj<sub>t</sub> III zu entnehmen ist, noch Reste einiger geistiger Verunreinigungen, die als Ursachen fungieren:

Mh<sub>e</sub> III. 295b: *kleśavān api...* Mh<sub>t</sub> III. 295b: *ñon moñs ldn yan*

Tj<sub>t</sub> III [P142b8-143a1]: *'khor ba bskyed pa'i sa bon gyi ñon moñs pa chuñ nu yod kyan des mi gos pa...*

„Obwohl geringe geistige Befleckungen (*kleśa*), die als Samen eine [leidhafte] Existenz (*samsāra*) hervorrufen, vorhanden sind, wird er [, der Bodhisattva,] von diesen nicht beeinflusst.“

- 36 In der Diskussion um die Authentizität des *Madhyamakārthaśamgrahas* (Mās) als ein Werk von Bhavya konzentrierte sich die Debate auf die Frage, ob in Mh und Tj<sub>t</sub> die in Mās 10 [cf. EJIMA (1980a): 20] vorkommende Terminologie: *don byed nus pa* nachgewiesen werden kann, eine Frage, die bisher aufgrund fehlender edierter Textpassagen der Tj<sub>t</sub> nicht vollständig beantwortet werden konnte; cf. SEYFORT RUEGG (1990). 50-71. Hierzu möchte ich anführen, dass in Tj<sub>t</sub> I-III der Ausdruck: *don byed nus pa* (\**arthakriyāśāmarthyā*), wie er in Dharmakīrtis PV II 12ab vorliegt, nicht angewendet wurde. Die Aussagen, für die die sprachliche Formulierung: *don byed nus pa* benutzt wurde, beziehen sich alle ausschliesslich auf die Fähigkeit des Bodhisattvas, das Wohl der Wesen zu bewirken. Die Vollendung dieser Fähigkeit ist die zweifältige Erlangung des Buddhas (*sāmpat*). Zu dieser Fähigkeit des Bodhisattvas liegen folgende Textpassagen vor:

Tj<sub>t</sub> I [P46a8-46b1], Ko zu I. 7: *mthu dañ ldn pa bdag dañ gžan gyi don byed par nus pa dañ...*

„[Der Weise (*dhīmat*), der Bodhisattva,] ist mit Kraft ausgestattet (*śaktimat*), eine Fähigkeit, die das eigene Wohl und das anderer [Wesen] vollführt.“

Mh<sub>e</sub> III. 294d: *nirvāṇa iva ca sthitāḥ* Mh<sub>t</sub> III 294d: *maya ñan 'das la gnas dañ 'dra*

kausaler Wirkungsmechanismus auf der Stufe des Erwachten wird hier, in Tj<sub>t</sub> I-IV, nicht genannt. Einzig auf das Merkmal der Momentanität beim Buddha wird ausführlicher eingegangen.

## 2. 1. Momentanität des geistigen Kontinuums

Wie verursachte (*samskṛta*), materielle Phänomene, deren Existenz durch Ursachen (*hetu*) und Begleitumstände (*pratyaya*) bestimmt wird, sich in einem kontinuierlichen Prozess wandeln so verhält es sich auch mit dem aus

Tj<sub>t</sub> III [P142b7-8]: *žes bya ba ni rañ dañ gžan gyi don byed nus pa'i phyir...*

und

Mh<sub>e</sub> III. 305d: *kalpadrumāyate*      Mh<sub>t</sub> III 305d: *dpag bsam śin ltar byed*

Tj<sub>t</sub> III [P146a3-4]: *dpag bsam gyi śin ltar 'gro ba'i don byed pa yin no...*

Der hier relevante Passus, der in *pāda* d enthalten ist, wird etwas später in der Kommentierung aufgenommen und mit nur geringfügiger Abweichung wie folgt erklärt:

Tj<sub>t</sub> III [P146a6]: *dpag bsam gyi śin ltar 'gro ba rnam kyi don byed do...*

Zu III. 294 und III. 305 cf. die englische Wiedergabe in ECKEL (1992): 173 und 178. Die einzige Passage, die dem Konzept \**arthakriyāśāmarthya*, wie es in Dharmakīrtis PV II. 12ab vorliegt, inhaltlich nahekommt, liegt im Ko zu III. 174ab vor:

*gal te rgyu la 'bras bu'i nus pa gžan ma yin yañ rgyu la 'bras bu'i nus pa yod do  
žes ſe bar gdags su ruñ no že na / de ni kho bo cag kun rdzob par 'dod pa yin no...*

Diese Passage wird eingeleitet von Mh<sub>e</sub> III. 173ab: *kāryaśaktir hi kāryam cet kim  
anyat kāraṇam tataḥ*

Mh<sub>t</sub> III. 173ab: *gal te 'bras bu'i nus 'bras na // de las gžan pa'i rgyu ci yod //*  
*de las gžan pa ma yin la // gži dañ bžag pa'i dños mi 'dod //*

*ces bya ba ni gal te 'bras bu'i nus pa gañ kho na yin pa de ſid 'bras bu yin na  
'bras bu'i nus pa las gžan pa'i rgyu žes bya ba ci žig yod de / gañ gi phyir de las  
gžan ma yin na gži dañ bžag pa'i dños por rtag tu yañ mi ruñ ste / dper na dug  
dañ chañ dag las dug dañ chañ gi nus pa tha mi dad pa bžin du gži dañ bžag pa'i  
dños po med par 'gyur ro // ci ste gžan ma yin yañ sla ste...*

Mh<sub>e</sub> III. 174ab: *kāryaparyāyamātraṁ vā vyomni vyomasthitau yathā /*

Mh<sub>t</sub> III. 174ab: *'bras bu miñ tsam ſid la ni // dper na mkha' la mkha' gnas bžin //  
žes bya ba ni dper na gžan ma yin yañ nam mkha' la nam mkha' gnas so žes bya  
ba la gži dañ bžag pa'i dños po ſe bar gdags su ruñ ba de bžin du / gal te rgyu la  
'bras bu'i nus pa gžan ma yin yañ rgyu la 'bras bu'i nus pa yod do žes ſe bar  
gdags su ruñ no že na / de ni kho bo cag kun rdzob par 'dod pa yin no...*

Zu \**arthakriyāśāmarthya* nach Dharmakīrtis PV II. 12ab cf. KANO (1991): 119-128.

einzelnen Geistesmomenten bestehenden Kontinuum des Geistes:

*Tj<sub>t</sub>* III [P58b8-59a2]: *rgyu dañ 'bras bur 'brel ba ste / de la sems kyi skad cig ma mañ pos rgyu ñe bar bsags pa'i rgyun gyis ma tu luñ ga'i me tog gi ze ba dmar ba lta bu'am / sa bon dañ myu gu'i rgyun ltar sems kyi skad cig ma gžan la 'bras bu bskyed pa'i nus pa yod pas de ltar rgyu dañ 'bras bur 'brel ba šes pa yañ dag pa'i kun rdzobs šes pa yin no...*

Aufgrund der Kontinuität der durch viele Geistesmomente angesammelten Ursachen besteht die Fähigkeit zur Hervorbringung eines Effekts in einem anderen geistigen Moment, wie z. B. die Kontinuität von Same und Sprössling oder z. B. die der roten Staubbeutel der Citronenbaumblüten. Das Wissen um die in solcher Weise vorhandene Verbindung der Ursache mit dem Effekt ist das reine konventionelle Wissen (*prajñā samkhetiki*).<sup>37</sup>

Physische Momente und die des geistigen Kontinuums sind jedoch, nach Bhavyas eigenen Worten, sehr subtile Faktoren:

*Tj<sub>t</sub>* III [P135a4-5]: *sems dañ sems las byuñ ba dag gi gnas pa'i mtha' ni skad cig mar 'jug pa yin la / de yañ sñon dañ bar dañ tha ma'i dus kyi bye brag gis śin tu cha phra ba'i phyir snañ ba med pa ñid du 'gyur la...*

Das Verweilen des Geistes (*citta*) und der geistigen Faktoren (*caitāsika*) ist durch Momente bestimmt. Und dieses ist auch mit dem Anfang, der Mitte und dem Ende [seiner Existenz] sehr subtil. Deswegen ist es nicht wahrnehmbar.<sup>38</sup>

Somit beruhen diese Aussagen, dass physische, stoffliche und geistige Elemente durch Momente bestimmt werden, auf einer verfeinerten geistigen Wahrnehmungsfähigkeit, die nicht zur Fähigkeit des gewöhnlichen fleischlichen Auges gehört.<sup>39</sup>

37 Diese Aussage wird bestätigt von *Tj<sub>t</sub>* III [P128a7-8], Ko zu *Mh<sub>e</sub>* III. 257:

*de la re žig sems dañ sems las byuñ ba dag ni skad cig tsam las mi sdod de / skad cig de yañ dañ po dañ bar dañ tha ma'i dye bas ches phra ba ñid du žugs pas rañ gi ño bo spoñ ba'i phyir ñes par mi 'grub pas re žig de ltar sems dañ sems las byuñ ba dag ño bo ñid du ma grub ste...*

38 Im Kontrast hierzu steht der \**dharmadhātu* (*chos kyi dbyiñs*), der frei von Kausalität und Momentanität ist:

*Tj<sub>t</sub>* III [P135a5-6]: *chos kyi dbyiñs de la de'i dños po med pa'i phyir ci žig rtog na rnam par rtog pa'i šes pa skye bar 'gyur / rnam par rtog pa skye ba med na ño bo ñid kyis 'jig pa med pa'i phyir de ni rtag pa yin par brjod do...*

Skt. *dharmadhātu* ist, wie es *Tj<sub>t</sub>* I [P44a5] zu entnehmen ist, ein Synonym für 'Leerheit' (*śūnyatā*).

39 Cf. *Tj<sub>t</sub>* III, Ko zu *Mh<sub>e</sub>* III.1. Eine Passage der *Tj<sub>t</sub>* III beinhaltet z. B., dass derartige subtile Vorgänge Wahrnehmungsobjekte des reinen fleischlichen Auges (\**māmsa-*

## 2.2. Momentanität des geistigen Kontinuums als Grundlage für die Erkenntnis der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) und die der Phänomene (*dharmanairātmya*).

Durch Momente bestimmt zu sein als Merkmal des geistigen Kontinuums ist massgebend sowohl für den Erkenntnisprozess, der zur Erkenntnis der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) führt als auch zur Erkenntnis (*abhisambodha*)<sup>40</sup> der Wesenlosigkeit der Phänomene (*dharmanairātmya*). Auf der Grundlage dieser Beschaffenheit des menschlichen geistigen Kontinuums, erfolgt, wie es den Darstellungen in Tj<sub>t</sub> IV zu entnehmen ist, die Verwirklichung von *pudgalanairātmya* in einem einzigen Moment einer in 16 geistigen Momenten auftretenden Folge von Geistesmomenten.

### 3. Die Verwirklichung von *pudgalanairātmya*

Aus der nachfolgenden Textpassage der Tj<sub>t</sub> IV lässt sich erschliessen, dass Bhavya für die Erkenntnis von der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*)<sup>41</sup> zwei Pfade zugrundelegte: den Pfad des Lernens (\*śaikṣamārga) und den Pfad des Nicht-Mehr-Lernens (\*aśaikṣamārga). Zudem impliziert seine Darstellung die Konzeption eines Pfades, der dem Pfad des Schauens (\*darśanamārga) vorausgeht, den Pfad des Schauens, den der Meditation (\*bhāvanāmārga) und den Pfad des Nicht-Mehr-Lernens (\*aśaikṣamārga).

Die 16 Momente des geistigen Kontinuums des Pfades des Śrāvakas und Pratyekabuddhas werden wie folgt dargestellt:

---

cakṣus) des Bodhisattvas der zehnten Bodhisattvastufe sind; cf. ECKEL (1992): 185.

Sowohl den physischen Entitäten als auch den geistigen wird in Tj<sub>t</sub> I-III keinerlei relative (*saṃvṛti*) oder absolute Eigenidentität (*svabhāva*) beigemessen [cf. Mh<sub>e</sub> III. 257-266], sondern im strikten Sinn von Mm 15. 10, 25. 19-20 und 25. 22-24 werden sie als illusionär (*māya*), leer von einer solchen, dargelegt. In ihrer Existenz werden sie konventionell mittels mentaler Konzeption erfasst; cf. Tj<sub>t</sub> III, Ko zu Mh<sub>e</sub> III. 73cd, Mh<sub>e</sub> III. 87, Tj<sub>t</sub> III, Ko zu Mh<sub>e</sub> III. 97, und Mh<sub>e</sub> III. 108 und Tj<sub>t</sub> III, Ko zu Mh<sub>e</sub> III. 108.

40 Zu *abhisambodha* cf. Mh<sub>e</sub> IV. 18c.

41 Zu *pudgalanairātmya* cf. Mh<sub>e</sub> IV. 16:

*nirvikalpā matih śāstur nairātmyālambanā matā /  
yathā pudgalanairātmyavisaṭayā buddhir ity atah //*

Mh<sub>e</sub> IV. 27    *nānutpādakṣayajñāne yathārthe paramārthataḥ /  
bhrāntivat savikalpatvāt tadbodhaḥ kasya ta<t>tvataḥ //  
mi skye zad par śes pa ni / / ji bzin don gyi don dam min //  
'khrul bzin rnam rtog bcas pa'i phyir / / de rtog ji ltar de nīd yin //*

Tj<sub>t</sub> IV [P175b6-176a2]: *sdug bsñal la chos śes pa'i bzod pa (\*dharma-jñāna-kṣanti) dañ / sdug bsñal la chos śes pa (\*dharma-jñāna) dañ / sdug bsñal la rjes su śes pa'i bzod pa (\*anvaya-jñāna-kṣanti) dañ / sdug bsñal rjes su śes pa (\*anvayajñāna) dañ / de bzin du kun 'byuñ ba dañ / 'gog pa dañ / lam rnames la <bzod pa dañ /> [om. VDP] chos dañ / rjes su śes pa'i bzod pa dañ / śes pa žes bya ba sems kyi skad cig ma bcu drug gi mthar phyin pas phuñ po mi skye bar śes pa dañ / nñon moñs pa zad par śes pa 'byuñ bar bcom ldan 'das kyis bstan pa ni zad pa dañ / mi skye ba śes pa'i byañ chub po žes gžan gyi 'dod pa de rjes su mthun pa ma yin pas dgag par bya ba'i phyir / smras pa / de dag ni don dam par ji lta ba bzin du ma yin no // gtan tshigs ci yod ce na / rnam par rtog pa dañ bcas pa'i phyir 'khrul pa dañ bcas pa'i śes pa bzin no // 'dis ni zad pa dañ mi skye ba śes pa de dag 'khrul pa'i śes pa dañ 'dra ba'i phyir dañ phyin ci log la dmigs pa'i phyir yoñs su śes pa gañ žig rig pa dañ ldan pa yin žes bstan to...*

Es entstehen [im Kontinuum des Śrāvakas:] [der Moment des] Ertragens der Erkenntnis von der Lehre (\*dharma-jñānakṣanti/chos śes pa'i bzod pa) vom Leiden (*duḥkha*) und der [Moment] der Erkenntnis von der Lehre (\*dharma-jñāna/chos śes pa) vom Leiden und der nachfolgende [Moment] des Ertragens von der Erkenntnis (\*anvaya-jñānakṣanti) [der Lehre vom] Leiden und der nachfolgende [Moment] der Erkenntnis (\*anvaya-jñāna/rjes su śes pa) [von der Lehre] vom Leiden.

In gleicher Weise gibt es in Bezug auf die [Lehre von den] Ursachen des Entstehens [von Leiden] und [die Lehre von dem] Aufhören (*nirodha*) [des Leidens] und von dem Pfad (*mārga*) [der zum Aufhören des Leidens führt] [den Moment des Ertragens der Erkenntnis von der Lehre (\*dharma-jñānakṣanti)], [den Moment der] Erkenntnis der Lehre (\*dharma-jñāna), den nachfolgenden [Moment] des Ertragens der Erkenntnis (\*anvaya-jñānakṣanti) und den nachfolgenden [Moment] der Erkenntnis (\*anvaya-jñāna) [der Lehre].<sup>42</sup> Indem diese 16 geistigen Momente sich vollzogen haben entsteht die Erkenntnis von dem Nicht-Entstehen (*anutpāda*) der Aggregate [= *pudgalairātmya*] und die Erkenntnis von dem Versiegeln (*kṣaya*) der Befleckungen (*kleśa*). Dieses ist, [wie es] der Erhabene (*bhagavān*) lehrte, das Erwachen zur Erkenntnis vom Aufhören und Nicht-Entstehen.

Da eine andere Auffassung mit dieser nicht übereinstimmt, erklärte [ich], um der Widerlegung willen, dass diese [Erkenntnisse vom Aufhören und vom Nicht-Entstehen] vom Standpunkt der letztendlichen Wirklichkeit (*paramārthataḥ*) [, wie sie im Mahāyāna verkündet wird,] nicht der Wirklichkeit (*yathābhūta*)

42 Zu den Aspekten des Pfades und den Aspekten des Leidens: Vergänglichkeit (*anitya*), Leiden (*duḥkha*), Leere (*śūnya*) und Wesenlosigkeit (*nairātmya*) cf. Tj<sub>t</sub> IV [P175a6-175b1], Ko zu Mh<sub>e</sub> IV. 25.

entsprechend sind. Aus welchem Grund? Weil sie begleitet sind von Konzepten wie der kognitive Irrtum (*bhrānti*). Da deswegen diese Erkenntnisse vom Aufhören und vom Nicht-Entstehen gleich einem kognitiven Irrtum sind und weil sie das Falsche zum Objekt haben, ist eine korrekte Erkenntnis logisch [wohingegen diese Erkenntnisse unlogisch sind].<sup>43, 44</sup>

Bhavyas Vorlage für diese Darstellung der Verwirklichung von *pudgalairātmya* könnte z. B. der *Abhidharmakośa*<sup>45</sup> gewesen sein<sup>46</sup>, der eine

- 43 Die 16 Momente werden im *Abhidharmakośa* als auch im *Abhidharmasamuccaya* behandelt; cf. Abhidharmakośa VI: 28ff. Die Darstellung dieser Momente ist auch ein fester Bestandteil des *Abhisamayālambakāras*. E. OBERMILLER behandelt diese Darstellung unter Berücksichtigung der Darstellungen im *Abhidharmakośa* als auch im *Abhidharmasamuccaya*; cf. OBERMILLER (1933): 22-24 und 39-41.
- 44 Auf diese Darstellung folgt in Mh<sub>e</sub> IV. 28-30 und Tj<sub>t</sub> IV [P176a2-177a3], in dialektischer Auseinandersetzung mit der Ansicht, wie sie im Śrāvakayāna vertreten wird, die Präsentation von Bhavyas eigener Position und seine Argumentation für seine Ablehnung des Pfades des Śrāvakayānas als unzureichend und unfähig, sämtliche Hindernisse zum vollständigen Erwachen (*mahābodhi*) zu beseitigen. Cf. hierzu auch Mh<sub>e</sub> IV. 37-51 mit Argumenten, die weiterhin Bhavyas eigene Position unterstützen.
- 45 Candrakīrti bezog sich in Tr. 54d auf die Tradition des Abhidharma (*mnion pa'i chos*) als Quelle seiner Information zur Darstellung des Erlangens der Erkenntnis von der Wesenlosigkeit der Person.

Seine Gesamtdarstellung der verschiedenen Grade der Perfektion des Śrāvakayānas umfasst: \*aṣṭau puruṣapudgalāḥ (*skyē bu gaṇ zag zuṇ bryad po*) [Tr. 30], die Unterscheidung in śaikṣa und aśaikṣa [Tr. 31], die Unterteilung der \*aṣṭau puruṣapudgalāḥ in \*catvāraḥ pratipannakāḥ (*bźi ni žugs pa po yin*) [Tr. 32b] und die \*catvāraḥ phalastāḥ (*de rnams 'bras bur gnas pa bźi*) [Tr. 32a]. Zu den \*pratipannakāḥ ('bras bur žugs pa) und \*phalastāḥ ('bras bur gnas pa) des Śrāvakayānas cf. Tr. 54 und SØRENSEN (1986): 71, n. 30-74.

- 46 Welche kanonischen Schriften aus der Sammlung der Sūtras für Bhavya autoritativ waren, kann entweder direkt seinen Werken, indem sie namentlich erwähnt werden, entnommen werden oder sie müssen anhand der zitierten Passagen identifiziert werden. Zur Sammlung der Sūtras, die Bhavya als massgebende āgama-Quellen anführte, und deren Echtheit verifiziert werden konnte, gehören z. B. das *Vajracchedikāsūtra*, das *Pañcavimśatisāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* und das *Lankāvatārasūtra*. Zudem enthält die Tj<sub>t</sub> I-III sehr viele Verweise auf und Zitate aus verschiedenen *Prajñāpāramitāsūtras*, die Bhavya z. B. zitierte, um seinen eigenen Standpunkt zu unterstützen. Zu den *Prajñāpāramitāsūtras* als eine wichtige kanonische Quelle Bhavayas cf. IIDA 1980: 233, n. 3. Eine längere Aufzählung verschiedener Mahāyānaquellen, die, nach den Angaben der tibetischen Übersetzung der Tj, Bhavya für sich als autoritative erachtete, liegt in Tj<sub>t</sub> IV [P206a2-3] vor.

sukzessive Verwirklichung der Wesenlosigkeit der Person in eben 16 Geistes-

---

Zumindest in zweifacher Hinsicht ist die weitere Textbasis auf die Bhavya in jeweiligen Kontexten Bezug nahm, nicht ganz ersichtlich: zum einen betrifft dies die Textquellen, die er bei der Präsentation seiner logischen Beweisführung voraussetzte und zum anderen wurden die Texte seiner von ihm kritisierten Opponenten, Sāṃkhya, Vaiśeṣika, Lokāyata, das Śrāvakayāna, der Yogācāra usw., fast niemals angeführt. Somit müssen diese an vorhandenen externen parallelen Textstellen als auch in Anlehnung an die angewandte spezifische Terminologie usw. erschlossen werden.

Die Textbasis zur Darstellung des Yogācāras ist z. B. Madhyāntavibhāga, da aus diesem in Mh<sub>e</sub> V. 4 zitiert wird:

Mh<sub>e</sub> V. 4 [Fol. 13b2]:      *upalabdhim samāśritya nopalabdhih prajāyate /*  
*nopalabdhīṁū samāśritya nopalabdhih prajāyate //*  
 c) °dhi≤m≥: °dhibh Mh-B

Dies ist ein Zitat von *Madhyāntavibhāga* I. 6:

*upalabdhim samāśritya nopalabdhih prajāyate /*  
*nopalabdhīṁū samāśritya nopalabdhih prajāyate //*

Cf. NAGAO (1964): 20.

Bhavya ging in seiner Diskussion äusserer Objekte auf einige Argumente aus Dignāgas Ālambanaparikṣā (*dMigs pa brtags pa*) [ĀP] ein:

Mh<sub>e</sub> V. 31 [Fol. 14a5]      *atha syād viśayo hy ekaḥ samūho vā bhaved dhiyah ()*  
*yuktyā parikṣyamānas tu sa dvidhāpi na yujyate //*

Mh<sub>e</sub> V. 32 [Fol. 14a5]      *tatrānurūpam ekaāṁū tu rūpabuddher na gocarah ()*  
*atadābhāāūtayā yadvad akṣarūpam na gocarah //*  
 a) eka≤m≥: ekam Mh-B; c: °bh≤ā≥tayā: °bhatayā Mh-B

ĀP 1:      *dbaṇ po rnam par rig pa'i rgyu // phra rab rdul dag yin mod kyi //*  
*der mi snaṇ phyir de'i yul ni // rdul phran ma yin dbaṇ po bzin //*

Mh<sub>e</sub> V. 33 [Fol. 14a5]:      *anekam api cittasya naiva tadgocaram matam ()*  
*rūpam hi paramāṇūnām adravyat[v]/ād dvicandravat //*  
 b) °tam: °tam Mh-B

Dieser Gedanke wird auch in ĀP 2 ausgesprochen:

*gaṇ ltar snaṇ de de las min // rdzas su med phyir zla gñis bzin //*  
*de ltar phyi rol gñis kar yin // blo yi yul du mi ruṇ no//.*

Cf. ĀP 1 nach TOLA und DRAGONETTI (1982): 120 und ĀP 1 nach Kamalaśilas *Tattvasaṃgraha*pañjikā in TOLA und DRAGONETTI, op. cit.: 106. Zu ĀP 2 cf. TOLA UND DRAGONETTI (1982): 120.

ĀP wird weiterhin in Tj<sub>t</sub> V [cf. P232b5] auch direkt als Referenzquelle genannt: 'o na kho bo cag gi dmigs pa brtag pa'i skabs su. ĀP 8bc liegt in Mh<sub>e</sub> V. 39 vor:

Mh<sub>e</sub> V. 39 [Fol. 14b2]:      *asaty api ca bāhye 'rthe dvayam anyo 'nyahetukam ()*  
*śaktir viśayarūpam ca tannirvṛtti<ḥ> ākutoū matā //*  
 b) °kam: °kam Mh-B; d: ≤kuto≥: kr̄to Mh-B.

momenten aufzeigt.<sup>47</sup>

Diese Passage wird gefolgt von einer die ersten vier Kapitel bestimmenden Grundaussage der Mh, Mh<sub>t</sub> und Tj<sub>t</sub> I-IV:

Tj<sub>t</sub> IV [P176a2-3]: *ñan thos kyi theg par bstan pa'i lam ni yan dag par rtogs pa'i byañ chub kyi rgyu ma yin te / bsgom pa dañ / bral bas des ni śes bya'i sgrib pa spoñ bar mi nus pa'i phyir rañ sans rgyas kyi theg par bstan pa'i lam bzin no...*

Wie der Pfad, der im Pratyekabuddhayāna gelehrt wird, ist der Pfad, der im Śrāvakayāna gelehrt wird, nicht die Ursache für eine Erleuchtung, die in einwandfreier Weise erkennt. Indem er ohne [rechte] Ausübung ist hat [der Pfad des Śrāvakas] somit nicht die Fähigkeit, die jñeyāvaraṇa zu beseitigen.<sup>48</sup>

Hier kommt Bhavyas Einstellung zum Verhältnis der drei Fahrzeuge deutlich zum Ausdruck: Den Wesen sind zwei Arten der geistigen Hinderisse, *kleśa-* und *jñeyāvaraṇa*, zueigen. Eine vollständige Befreiung von diesen kann nicht mit dem Śrāvakayāna und Pratyekabuddhayāna erlangt werden, sondern nur mittels der im Mahāyāna verkündeten Ausübung der Methode genannt: ‘Nicht-Schauen’ (*taddarśanam adarśanam*).<sup>49</sup> Seine

In Tj<sub>t</sub> V werden nur Mh<sub>t</sub> V. 39abc genannt und pāda d liegt im Kommentar vor. Dieser pāda d entspricht ĀP 8d. Eine fast parallele Unvollständigkeit weist auch die in Tj<sub>t</sub> III genannte Mh<sub>t</sub> III. 106 auf.

- 47 Wichtigstes Element, das den Pfad des Śrāvakas, Pratyekabuddhas als auch den des Bodhisattvas bestimmt und förderlich ist, um eine dem Fahrzeug entsprechende Erkenntnis im geistigen Kontinuum (*samtāna*) hervorzurufen, ist die Ausübung des edlen achtfachen Pfades (\*āryāṣṭāṅgamārga):

Mh <sub>e</sub> IV. 3	<i>samyagdrṣṭimargena pratītena pratīyate /</i> <i>[sam](buddhā)nam mahābodhir bodhitvāc chisyabodivat //</i>
-----------------------	--

Cf. auch Mh<sub>e</sub> IV. 20-1.

Zudem nannte Bhavya die Verwirklichung der vierfältigen edlen Wahrheit (\*āryasatya) als einen weiteren Faktor, der den Pfad dieser drei Fahrzeuge bestimmt; cf. Mh<sub>e</sub> IV. 35cd: *mahāyānoktasatyādisamgrahād vinayādiśu* und Ko [P179a7-179b4].

Die Beschreibung der vier Aspekte des Leidens, des Entstehens des Leidens, des Aufhörens des Leidens und des Pfades, der zum Aufhören des Leidens führt, enthält der Ko zu IV. 25 einschliesslich der zwölf Aspekte die den Pfad konstituieren.

In Tj<sub>t</sub> III-IV sind die Begriffe ‘Nicht-Schauen’ (*adarśana*) und ‘Nicht-Observieren’ (\*anupalamba) bedeutungsgleich. Bhavya erklärte ausführlicher sein Verständnis von *adarśana* in z. B. Mh<sub>e</sub> III. 257.

- 48 Cf. hierzu meine n. 11.

- 49 Cf. Mh<sub>e</sub> III. 246d, Tj<sub>t</sub> III [P125b1 und 125b4].

Verifikation der Authentizität der Lehren des Mahāyānas als wahre Lehren des historischen Buddhas Śākyamuni gründet sich auf seinem Verständnis, dass die Aussagen des Mahāyānas logisch (*yukti*) sind, i. e. sich nicht im Widerspruch zu korrekter logischer Beweisführung befinden, dass sie nicht mit den Kernaussagen: die vier edlen Wahrheiten, der edle achtfache Pfad als Pfad, der zur Befreiung führt, usw., des Śrāvakayānas im Widerspruch stehen<sup>50</sup>, und dass die Authentizität des Mahāyānas durch Aussagen des traditionell überlieferten buddhistischen Schriftguts (*āgama*)<sup>51</sup> unterstützt wird.

50 Cf. Tj<sub>t</sub> III, Ko zu 268, und Tj<sub>t</sub> IV [P179a6-179b4]; Ko zu Mh<sub>t</sub> IV. 35cd.

51 Die Worte des Buddhas resultieren für Bhavya aus gültiger Erkenntnis (*pramāṇa*), der Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit (*tattva*), und sind deshalb vertrauenswürdig; cf. Mh<sub>e</sub> V. 8 [Fol. 13b3] und STEINKELLNER (1983): 275-284.

Insofern sich *śrutamayiprajñā* auf die Lehre des Buddhas bezieht, impliziert diese Aussage die bedeutsame Stellung, die die traditionell überlieferte Lehre (*āgama*) in Bhavysas Schriften einnimmt, die Lehre des Buddhas als Mittel zur Erlangung der Befreiung. Diese Vorstellung enthält auch die Kommentierung des *Prajñāpradīpa* XVIII [D189b4-6] zu Mm XVIII. 8d: *buddhānuśāsana*.

Aber erst die Verbindung von *yukti* – wobei *yukti* in Korrelation zu *cintāmayiprajñā* zu sehen ist – und *āgama* bringt, wie es Bhavya in Tj<sub>t</sub> IV, Ko zu IV. 24ab, erklärte, die richtige Erkenntnis hervor:

Mh<sub>e</sub> IV. 24ab [Fol. 12a2]: *sa buddho yena tad buddham anyathā māṭṛmodakam*  
 Tj<sub>t</sub> IV [P174b2-3]: *ji skad bstan pa ñid kyi lun dan rig pa dag dan ldan pa'i bsgom pa gañ gis de kho*  
*na ñid rtogs par gyur pa de ni sans rgyas žes brjod par rigs te / ye šes phyin ci ma log pa dañ ldan pa'i phyir ro...*

und

Tj<sub>t</sub> IV [P174b7-8]: *des na lun gi rjes su 'bran ba tsam du mi bya'i / rig pas rjes su dpag par bya'o...*

„Es ist angemessen, denjenigen Erwachten zu nennen, der aufgrund seiner [Kenntnis von der] zuvor besprochenen traditionell überlieferten Lehre (*āgama*) und der mit logischer Beweisführung (*yukti*) unterbauten Meditation (\**bhāvanā*), diese einmalige Wirklichkeit (*de kho na ñid*) realisierte, weil er die truglose Gnosis (*jñāna*) besitzt...“

und

„Deswegen handle man nicht nur in Anlehnung an die traditionell überlieferte Lehre (*āgama*), sondern untersuche mittels logischer Beweisführung (*yukti*)...“.

Diese Feststellung unterstützt Mh<sub>e</sub> IX. 20ab: *yat parikṣākṣamam yuktyā vacanam cet tad āgamah.*

Jene, die nur der traditionell überlieferten Lehre folgen, ohne deren Inhalte einer analytischen, unparteilichen (*paksāpāta*) Untersuchung zu unterziehen, sind insofern nicht glaubwürdig, als ihre Aussagen einer korrekten logischen Beweisführung (*yukti*), die sich auf Analyse stützt, nicht standhält; cf. Tj<sub>t</sub> IV [P174b3ff].

Cf. weiterhin Mh<sub>e</sub> II. 1cd: *pratirūpām pratipadām pratipanno...*, und Mh<sub>e</sub> IV. 23 [Fol. 12a1-2]:

*yad āga[me]nāvidhuram anumānānusāriṇā(m) /  
tat tattvām bhāvanā cāsyā tathaivābhimatā satām //*

d) °tām: °tām Mh-B.

„[Was] nicht im Widerspruch zu logischer Beweisführung ist und *āgama* folgt, ist Wirklichkeit.

Weise erachten die Ausübung dieses [Pfades] auch als [Wirklichkeit] in eben diese Weise.“

Dieser Gehalt resoniert auch in *Pramāṇasamuccaya* II 5a: *āptavākyāvisamvāda-sāmānyād anumānatā*; zitiert nach RANDLE (1926): 17. Cf. hierzu HAYES (1980): 252.

In der Tj<sub>t</sub> I-V umfasst der Begriff *tarka* ein grösseres Aktions- und Sprachfeld als *yukti*. Skt. *tarka* beinhaltet dort die dialektische Auseinandersetzung mit anderen religio-philosophischen Gedankensystemen und die Darstellung einer eigenen Anschauung. Die dialektische Auseinandersetzung bedient sich zweier Instrumente: logische Beweisführung (*yukti*) und traditionell überlieferte Lehre (*āgama*); mit *yukti* seziert der Autor der Abhandlung eine Position und versucht verschiedene Behauptungen als fehlerhaft herauszustellen. Zitate aus *āgama* dienen oft dazu die eigene mittels *yukti* als fehlerfrei postulierte Position zusätzlich zu unterstützen.

Und weil das Mahāyāna nicht im Widerspruch zu *āgama* steht und auch mit *yukti* in Übereinstimmung ist, ist es die Lehre des Buddhas; so argumentierte Bhavya für die Authentizität des Mahāyānas in Tj<sub>t</sub> IV [P175a3-5].

Dass, im Gegensatz zu Bhavyas Position, *āgama* für die Mīmāṃsakas Priorität vor *yukti* hatte, besagen Bhavyas Auseinandersetzungen mit Bhartrharis *Vākyapadiya* [VP] und den Mīmāṃsakas in Mh IX; cf. Mh IX. 3-14 und VP I. 30-42 und 151ab. Zu Dharmakīrtis Position cf. TILLEMANDS (1986): “Dharmakīrti, Āryadeva and Dharmapāla on Scriptual Authority”. *Tetsugaku* 38: 31-47.

Zur Auffassung des Śrāvakayānas vom authentischen Wort des Buddhas cf. Tj<sub>t</sub> IV [P160a8-160b1], Ko zu Mh IV. 7.

Candrakīrtis Argumentation für die Authentizität des Mahāyānas verläuft in Tr. 55-59 parallel zu Bhavyas Argumenten in Tj<sub>t</sub> IV; cf. Tj<sub>t</sub> IV [P160a8-160b6], Ko zu IV. 7, zu Bhavyas Darstellung der Argumente des Opponenten, des Śrāvakayānas, und seine ausführliche Erwiderung in Tj<sub>t</sub> IV [P179a5ff]. Der entscheidende Unterschied des Mahāyānas zum Śrāvakayāna, wie er z. B. in Tj<sub>t</sub> IV [P179b2-3] genannt wird, liegt in der Ausübung des Nicht-Schauens (*tad-darśanam adarśanam*), i. e. die Erkenntnis der Wesenlosigkeit der Phänomene (*dharmanairātmya*), als einzige effektive Disziplin zur Aufhebung der *jñeyāvaraṇa*:

*khyad par ni theg pa chen po mi dmigs pa'i tshul gyis śes bya'i sgrib pa spańs pa ni bcom ldan 'das 'ba' žig yin no...*

#### 4. Gnosis des Bodhisattvas.<sup>52</sup>

Die Aussage, dass das geistige Kontinuum (*samṭāna*) des Bodhisattvas durch einzelne Geistesmomente bestimmt wird, wird in einzelnen Passagen der Tjt I-IV angeführt. So heisst es z. B. in Tjt I [P46a2-3], Ko zu I. 6:

śes rab kyi śes pa ni chos thams cad dmigs su med pa dañ / mtshan ma med pa dañ / mñon par 'du bya ba med pa dañ / skye ba med pa dañ / dños po med pa dañ / yoñs su ma grub pas so sor rtogs pa'i no bo ñid kyi śes pa skad cig gcig dañ ldan pa bskyed pa'o...

Die Erkenntnis dieser Weisheit (\**prajñā*) ist ein Wissen, das in einem Geistesmoment (\**ekakṣaṇa*) [entsteht] und in seiner Natur [Faktoren] individuell verwirklicht, weil die Nicht-Existenz des [Daseins-]Faktors alle Phänomene bestimmt, [weil alle Phänomene] ohne charakteristische Eigenschaften sind und ohne sichtbare Manifestation sind, ohne Entstehen sind, entitätslos sind und sich nicht vollständig etablieren.

Dies wird von Bhavyas Ausführungen zum Bodhisattva in Tjt II [P53a7], Ko zu Mhe II. 2cd, und Tjt II [P55a5-6], Ko zu Mhe II. 6<sup>53</sup> unterstützt.<sup>54</sup> Zudem enthält der Ko zu Mhe III. 330-1:

Mhe III. 330 *kliṣṭam sānuśayam śuddham sukhaduhkhādiyogi ca / hīnam madhyam pranītam vā samyakpranīhitādi ca //*

52 Die verschiedenen Konstituenten des Bodhisattvapfades werden in Mhe I. 5-11, 17-21; Mhe II. 1-12 und Mhe III. 1-13 und 292-345 genannt. Zudem enthält Bhavyas Gesamtdarstellung die Elemente der zehn Bodhisattvastufen (*bhūmi*), die Konzeption des \**apratiṣṭhitānirvāṇas* [cf. Mhe III. 292-300], die sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*) [cf. Mhe III. 301-307], die zehn Beherrschungen (\**vasitā*) [cf. Mhe III. 308-329] usw.

Bhavyas Erklärungen zum Ursprung des Mahāyānas erfolgen in Tjt IV [P205b6-7]; cf. hierzu auch SCHERRER-SCHAUB (1991): xxxiv, n. 31.

53 Mhe II. 6d: (*dhyānajñā*)*nāparāyaṇah*; Mhe II. 6d: *bsam gtan śes pa lhur len te...*

Tjt II [P55a5-6]: *bsam gtan śes pa lhur len ces bya ba ni lus dañ sems 'dzin pa'i no bo ñid kyi bsam gtan dañ / śes rab dañ thabs kyi śes pas byañ chub kyi lam śin tu rnam par sbyāns pa'o...*

„Die Hingabe an die Gnosis der Vertiefung (\**dhyāna*) ist die intensive Ausübung des Pfades der [zur] Erleuchtung [führt] mit dem Wissen der Methode (\**upāya-jñāna*), dem Wissen des höchsten Wissens (\**prajñājñāna*) und dem der meditativen Vertiefung, die Körper und Geist erfasst.“

54 Die Aussage zur Momentanität des Geistes liegt auch in Nāgārjunas *Śūnyatāsapta-kārikā* 49 vor; cf. LINDTNER 1982: 56-57 .

Mh<sub>e</sub> III. 331 *yeśāṁ yatra yathā yāvac cittam bhavati dehinām / teśāṁ tatra tathā tāvad bahūnām api vetti tat //*<sup>55</sup>

Tj<sub>t</sub> III [P153b3-5]: *sems can de rnams yul gaṇ la ji ltar dus ji srid du žugs pa'i sems chun ūn dan yañs pa dan chen por gtogs pa dan / tshad med pa'i dbye bas sems ji lta bar skye bar gyur pa de thams cad rten dan brten pa'i bye brag dan žugs par gyur pa'i bye brag mañ po dag skad cig la šes par 'gyur ro // 'dis ni gžan gyi sems šes pa'i mn̄on par šes pa bstan to...*

Wie jedoch der Übergang von der Existenz eines gewöhnlichen Menschen (\**prthagjana*), der ohne Gnosis ist, zum Ārya des Mahāyānas, der der Gnosis teilhaftig geworden ist, stattfindet, wird nicht detailliert angeführt. Dass es sich allgemein um eine momentane, nicht-konzeptuelle direkte Erkenntnis (\**abhisamaya*) der Wesenlosigkeit aller Phänomene (*dharma-nairātmya*)<sup>56</sup> handelt, wird zwar wiederholt gesagt, aber dass der Übergang sich auch, in ähnlicher Weise wie er für das Śrāvakayāna dargestellt wurde, gestaltet, als durch die Sukzession der 16 Momente der Einsicht (\**abhisamaya*) und des Ertragens (\**ksānti*) bestimmt, kann nur aus der Passage, die den Übergang von der letzten Bodhisattvabhūmi zur Buddhabhūmi beschreibt, hergeleitet werden.<sup>57, 58</sup>

55 Mh<sub>e</sub> III. 331b *dehinām* (cum Mh<sub>t</sub> III. 331): de. [i]// Mh-B; *dehinām* EJIMA 1980a. Mh<sub>e</sub> III. 331c *teśāṁ*: *tesām* EJIMA 1980a.

56 Cf. AA 7. 1-5 und OBERMILLER (1933): 81-83.

57 Jene, die auf der letzten Bodhisattvabhūmi verweilen, sind:

- |                           |  |
|---------------------------|--|
| Mh <sub>e</sub> III. 290: | <i>āryāvalokiteśāryamaitreyādyāś ca sūrayah /</i><br><i>[a]nupāsa≤n≥ayogena [mu](na)yo yad upāsate //</i>              |
| Mh <sub>e</sub> III. 294: | <i>na nirgataś ca samsārāt samsārāc ca (ga)tavyathah /</i><br><i>asamprāptaś ca nirvāṇam nirvāṇa iva ca sthitah //</i> |
| Mh <sub>e</sub> III. 295: | <i>na ca kleśāgnisa≤m≥tāpī vyomavat kleśavān api /</i><br><i>acittako na cācitta&lt;ḥ&gt; samāpattisamāśritah //</i>   |

Der Ko zu III. 295cd besagt, dass hier ein \**pravṛttivijñāna* ('jug pa'i rnam par šes pa) nicht mehr vorkommt, statt dessen ein \**vipākavijñāna* (*rnam par smiñ pa'i rnam par šes pa*) vorhanden ist, und der Bodhisattva sich auf den meditativen Erreichungen (*saṃpatti*) stützt als auch die Erreichung des Aufhörens (\**nirodhasaṃpatti*) erlangte. Zur Verwirklichung eines Bodhisattvas der zehnten Bodhisattvastufe cf. auch Mh<sub>e</sub> III. 336 und Ko.

58 Cf. OBERMILLER (1932): 30-43, SEYFORT RUEGG (1969): 123-138 und die Studie in SEYFORT RUEGG (1989), 153-164: "Gradual Understanding and Single-moment Understanding according to the *Abhisamayālamkāra*", die in Kürze die essentiellen Punkte des *Abhisamayālamkāras* darstellt einschliesslich seiner Verbindung zu späteren Kommentatoren.

Dieser Übergang von der letzten Bodhisattvabhūmi zur Buddhaschaft wird wie folgt beschrieben:

Tj<sub>t</sub> IV [P158a2-3]: *rdo rje lta bu'i tiñ ne 'dzin gyis rjes thogs la sems kyi skad cig bcu drug gis rnam par grol ba'i lam thob pa'i ye śes kyi skad cig ni sañs rgyas žes bya 'i sgras bstan te / sde pa thams cad kyi 'dod pa kun dañ yañ mi 'gal lo...*

Den Moment der Gnosis, den man mittels der sechzehn geistigen Momente nach der diamant-gleichen meditativen Vertiefung (\*vajropama-samādhi) [auf dem] Pfad der Befreiung erlangt, wird ‘Buddha’ genannt. Diese [Aussage] steht auch nicht im Widerspruch zu den Behauptungen aller [buddhistischen] Gemeinschaften.

Weiterhin:

Mh<sub>e</sub> V. 102: *nirvikalpā nirālambā nirnimittā ca sā tayā / abodhasamatābodhāt svānayadharmatayā sakṛt //*

Tj<sub>t</sub> V [P251b4-6]: *blo de ni rnam par mi rtog pa yin te / ma skyes pa kho nas rnam par rtog pa thams cad dañ bral ba'i phyir ro // dmigs pa med pa yañ yin te / dños po thams cad mi dmigs pa'i phyir ro // mtshan ma med pa yañ yin te / yul la mtshan mar mi 'dzin pa'i phyir ro // blo de'i śes pa rañ gi chos ñid dañ śes bya gžan gyi chos ñid gcig car du rtogs pa med pa'i tshul gyis mñam pa ñid du rtogs pa yañ yin te / kho bo cag ni skad cig gcig gis mñon par rdzogs par byan chub par rnam par 'jog pa'i phyir ro...*

Sie<sup>59</sup> ist frei von Gedanken, Objekten und Merkmalen. Mittels der Erkenntnis der Gleichheit,  
die Nicht-Erkenntnis, ist sie, die eigene und anderer *dharmatā* [schauend],  
simultane [Erkenntnis].

Dieser Geist (*mati*) ist frei von Konzepten (*nirvikalpā*), da er, indem er einzig ungeboren ist, frei von aller Konzeption [, die ein Entstehen usw. erfasst,<sup>60</sup>] ist. Er ist auch ohne Objekte (*nirālambā*), da er keine [Daseins-]Faktoren observiert. Ohne Merkmale (*nirnimitta*) ist er auch, da er keine Merkmale eines Objekts erfasst. Die Erkenntnis dieses Geistes ist gleichfalls die Verwirklichung der Gleichheit (*samatābodha*), indem sie in der Weise der Nicht-Verwirklichung (*abodha*) simultan (*sakṛt*) die *dharmatā*, die die eigene Existenz bestimmt, und die *dharmatā*, die die Existenz anderer Wissensobjekte bestimmt, verwirklicht. Wir [, i. e. die Mādhyamikas, nehmen an, dass] deswegen die vollkommene Erleuchtung in einem Moment entsteht.<sup>61</sup>

59 Das syntaktische Subjekt *mati* wird in Mh<sub>e</sub> V. 101 genannt.

60 Cf. hierzu Mh<sub>e</sub> V. 101.

61 Cf. hierzu auch Mh<sub>e</sub> V. 106 und Ko.

Es fehlen in Tjt I-IV jegliche weiteren Hinweise, sowohl Quellenreferenzen als auch Ansätze aufgrund des Gebrauchs einer spezifischen Terminologie usw., die Bhavyas Quellen für die Darstellung der Erlangung der Gnosis als Verwirklichung von *dharmanairātmya* unbezweifelbar ersichtlich machen.

### 5. Gnosis des Buddhas

Nachdem in einem geistigen Moment die Stufe des Buddhas, erlangt wurde<sup>62</sup>:

Tjt IV [P174a7-8]: *de'i phyir na dños por 'dzin pa la mñon par žen pa rab tu spañ ba'i phyir mthoñ ba med pa la sog s pa'i bsgom pa goms par bya'o // de ltar byas na chos thams cad kyi de kho na ñid mñon par rtog pa'i rai byun gi phyin ci ma log pa skad cig gcig gis bag chags dan bcas pa'i rgyun rab tu spon no...*

Um das gewohnheitsmässige Erfassen (*abhiniveśa*), das Faktoren [als wahrhaft existent] ergreift, zu beseitigen, sollte man sich in der Ausübung des Nicht-Schauens usw. üben. Falls man in dieser Weise praktizierte, wird das Kontinuum [der Hindernisse (*āvaraṇa*)] samt der Eindrücke (*vāsana*) in einem Moment wahrer, direkter, aus sich selbst existierender (*svayambhūta*) Einsicht in die Soheit (*tathatā*) aller Phänomene aufgegeben...

folgen weitere Formen geistiger Erkenntnis, die funktionaler Art sind:

Mh<sub>e</sub> IV. 17: *sādhanam bādhyate tasya viruddhāvyabhicāriṇā / prāyogikādibuddhīnām utpādo yan niśidhyate //*<sup>63</sup>

Mh<sub>t</sub> IV. 17cd: *sbyor las byun sog s blo dag ni // 'byun ba gal te 'gog byed na //*

Ko, Tjt IV [P171b4-5]: *'jig rten las 'das pa'i rnam par mi rtogs pa'i rjes las thob par sbyor ba las byun ba'i blo rnames la / dag pa'i 'jig rten pa'i ye śes brjod pa ni dbu ma pa yis kyan 'byun bar 'dod pa ñid yin te...*

Falls [der Opponent] es verneint, dass Wahrnehmungen wie die Funktionale usw. entstehen...

Bei den funktionalen Wahrnehmungen (*prāyogika/sbyor ba las byun ba*), die erlangt wurden, nachdem die überweltliche, nicht-konzeptuelle Verwirklichung [der Leerheit aller Phänomene entstand,] kommt die sogenannte reine 'allgemeine' Gnosis (\*śuddha-laukika-jñāna) vor. Dass diese entsteht, akzeptieren sogar die Mādhyamikas.<sup>64</sup>

62 Cf. OBERMILLER (1933): 71.

63 Zu Mh-B IV. 17 cf. Fol. 11b.4-5. Mh<sub>e</sub> IV. 17a: bādh°: sādh° Mh-B. Mh<sub>e</sub> IV. 17b: °riṇā / : °riṇa /// Ms.

64 Zu *prāyogika* cf. Abhk II. 53 und 72.

Zur Kenntnis des Buddhas von der absoluten Wirklichkeit heisst es:

Mh<sub>e</sub> III. 268b: *samatābodhato 'pi vā*

Tj<sub>t</sub> III [P132a8-132b1]: *theṅ pa chen po'i tshul gyis ni mñam pa ñid rtogs par 'gyur ba'i phyir sañs rgyas ces bya ste...*

Tj<sub>t</sub> III [P132b7-133a1], Ko zu III. 268b: *rañ byuñ gi ye śes skad cig gcig gis chos thams cad mñam pa ñid du mkhyen pa rnam par mi rtog pa sgrib pa med pa phyin ci ma log pas rañ gis de ñid gñis su med pa gžan gyi drin mi 'jog pa rnam par mi rtog pa ži ba tha dad pa ñid ma yin pa / dmigs su med pa'i bdag ñid thugs su chud pa ni sañs rgyas žes bya'o...*

Da er mit der Methode des grossen Fahrzeugs (*mahāyāna*) die Gleichheit (*samatā*) verwirklicht, wird er Erwachter (*buddha*) genannt.

Indem er mittels der aus sich selbst existierenden, in einem Geistesmoment [entstehenden] Gnosis, die Gleichheit aller Phänomene in nicht-konzeptueller, unverblendeter und fehlerfreier Weise kennt, wird er, der die Natur der absoluten Wirklichkeit als nicht zweifältig, unabhängig, als nicht-konzeptuell, friedvoll, nicht vielfältig und nicht observierbar realisierte, 'Erwachter' genannt.<sup>65</sup>

Aus diesen Passagen geht hervor, dass die Momentanität auch ein Merkmal des Buddhas ist und dass diese Gnosis des Buddhas gemeinsame Merkmale mit der Gnosis des Bodhisattvas aufweist: sie wird von Momentanität<sup>66</sup> bestimmt, sie ist frei von Kausalität und ist ein transzendentes Wissen (\**lokottarajñāna*). Weiterhin hat sie auch folgende drei Merkmale: sie ist nicht-konzeptuell<sup>67</sup> (\**nirvikalpa*), aus sich selbst existent (\**svayambhū*) und gültig (*pramāṇa*).

65 Im Ko zu Mh<sub>e</sub> III. 346 wird dieses vollendete Erwachen mit *rnam pa thams cad mkhyen pa ñid* (\**sarvākārajñatā*) bezeichnet. Zu \**sarvākārajñatā* als ein Synonym zu *jñānadharma* cf. OBERMILLER (1933): 83.

66 Cf. AA 7. 1-5 zur Momentanität der Gnosis.

67 Dass diese Gnosis nicht konzeptuell ist wiederholte Bhavya an vielen Stellen seiner Erörterungen; cf. z.B. Mh<sub>e</sub> III. 10-11. Diese Auffassung wird weiterhin bestätigt von Mh<sub>e</sub> V. 81ab [Fol. 15b4.]: *vikalpoparamāṇ muktir adravyatve 'pi sā yataḥ () „Freiheit (mukti) entsteht aus dem Aufhören (uparama) der Konzepte (vikalpa). Diese (sā) ist aufgrund der Nicht-Substantialität [der Faktoren] möglich.“*

und

Mh<sub>e</sub> V. 100 [Fol. 16a4-5.]: *ajāter nirviśeṣatvāt khatulyaṁ cāpy alipyataḥ / atyantānabhilāpyaṁ ca sarvathāpy agrahād dhiyā //*  
[Absolute Wirklichkeit kann mit dem Raum verglichen werden:]  
„Da sie ungeboren ist, ohne Besonderheiten ist, wie der Raum ist, ohne Makel ist, völlig unausdrückbar ist und da auch mentale Aktivität sie nirgendwo erfassen kann.“

Dass diese Gnosis aus sich selbst existent (\**svayambhū*) ist bezeugt:

Tj<sub>t</sub> I: *rig bya min žes bya ba ni rañ byuñ gi ye śes skad cig gcig gis chos thams cad phyin ci ma log par rnam pa thams cad mñon par rtogs pas rig pa med pa'i tshul gyis rig par bya ba'o...*

Durch sich selbst ist sie [, die absolute Wirklichkeit,] zu wissen (*svasamvedya/ rig bya min*), da sie von der aus sich selbst existenten (\**svayambhū*) Gnosis (*jñāna*)<sup>68</sup>, die in einem Moment alle Phänomene ohne Fehl in allen Aspekten direkt erkennt (\**abhisamaya*), in vorstellungsfreier Weise zu wissen ist.<sup>69</sup>

Das Charakteristikum der Gnosis \**svayambhū* wird ergänzt durch Mh<sub>e</sub> III. 10c mit: *pratyātma-samvedya* als Merkmal der absoluten Wirklichkeit. Dieses Merkmal bekundet die Einzigartigkeit dieser Gnosis. Die Kommentierung in Tj<sub>t</sub> III [P59b3] stützt die Aussage in Mh:

*so so rañ rig pa ni gžan pas śes pa ma yin pa'o //*

Sie [, i.e. die absolute Wirklichkeit,] wird individuell erkannt (*pratyātmasamvedya*). Eine andere [Erkenntnis als Gnosis] kennt sie nicht.<sup>70</sup>

Cf. hierzu Mh<sub>e</sub> I. 1-3 mit den Erörterungen zu *tattva* als *aprataarkya*, *nirvikalpa*, *nirnimitta*, *dhīpracāravivarjita* und *nirakṣara* in Tj<sub>t</sub> I.

Da in Tj<sub>t</sub> III [P137b6-140b3] der *dharmakāya* als Leerheit (*śūnyatā*), absolute Wirklichkeit (*tattva*) und Wissen (*jñāna*) qualifiziert wurde, kommen zur Erörterung nicht-konzeptueller Gnosis auch folgende Passagen in Betracht: Mh<sub>e</sub> III. 273, 276-286.

Cf. weiterhin

Mh<sub>e</sub> V. 103                    *anutpādo hi dharmāñām dharmanairātmyam ucyate (/)*  
*na kalpanākalāñkāñām sambhavas tatra pūrvavat //*

„Das Nicht-Entstehen der Phänomene wird die Wesenlosigkeit der Phänomene genannt.

Dort gibt es keinen Makel [in Form von] Konzepte[n] wie es zuvor [erklärt wurde].“

und die Parallelen in Candrakirtis Tr. 10. In Tr. 14cd konstatierte Candrakirti die Momentanität der Gnosis als auch in *Madhyamakāvatāra* 12. 2; cf. SEYFORT RUEGG (1989): 161-2.

68 Zu *svayambhū* als Epitheton des Buddhas cf. Tj<sub>t</sub> III [P137b1-2].

69 Zu Gnosis als *rañ byuñ* cf. auch Candrakirtis Tr. 41a: *gañ žig rañ byuñ ye śes 'dod*.

70 Ein Vergleich der beiden Quellen zeigt, dass die tibetische Übersetzung stark von dem Ms Mh-B abweicht und auch fehlerhaft ist:

Mh<sub>e</sub> III. 10:                    *ašešakalpanājālapratiśedhavidhāyinī /*  
*śāntapratyātmasamvedyanirvikalpanirakṣare //*

Auch der Buddha wird als \*svayaṁbhū (*rañ byuñ*) bezeichnet und in Tj<sub>t</sub> III definiert als:

*gžan gyi driñ mi 'jog par mkhyen pa'i phyir rañ byuñ...*<sup>71</sup>

- |                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| <i>Mh<sub>e</sub></i> III. 11:    | <i>vigataikatvanānātve tattve gagananirmale /<br/>apracāraprācārā ca prajñā syāt pāramā(rthikī //)</i>  |
| <i>Mh<sub>t</sub></i> III. 10-11: | <i>rtog pa'i dra ba ma lus pa // dgag pa sgrub par byed pa dañ //<br/>ži dañ so so rañ rig dañ // rnam rtog med ciñ yi ge med //<br/>gcig ñid tha dad ñid bral dañ // [mkha'] ltar [dri med] de ñid la //<br/>'jug pa med pas 'jug pa yi // śes rab don dam śes pa yin //</i> |

Ko, Tj<sub>t</sub> III [P59b1-5]:

*žes bya ba smras te / rtog pa'i dra ba ma lus pa dgag pa sgrub par byed pa ni  
chos kyi de bžin ñid yin te / rtag pa dañ / mi rtag pa dañ / yod pa dañ / med pa  
dañ / ther zug dañ / [chad] pa la sog pa rtog pa'i dra ba ma lus pa sel bar byed  
pa'i ḡañ tshul can yin pa'i phyir ro // ži ba ni spros pa thams cad [las] yañ dag  
par 'das pa'o // so so rañ rig pa ni gžan pas śes pa ma yin pa'o // rnam rtog med  
pa ni rtog pa la sog pa'i rnam par rtog pa med pa'o // yi ge med pa ni brjod pa'i  
yul ma yin pa'o // gcig pa ñid dañ tha dad pa ñid dañ bral ba ni de ñid dañ gžan  
ñid dañ / gñi ga ñid dañ / gñi ga ma yin pa ñid du brjod par bya ba ma yin pa'o //  
mkha' ltar dri ma med pa ni nam mkha' sprin gyi rim pa dañ bral ba ltar dri ma  
med pa'o // ji skad smos pa'i rnam pa de dag lta bu'i chos kyi de ñid...*

Die tibetische Übersetzung zeigt deutlich ein Missverständnis des Übersetzers, das in einer Fehlübersetzung resultierte. Die in *Mh<sub>t</sub>* III. 10-11 aufgeführten Attribute werden als gleichgeschaltete Glieder dargestellt, die ihr Subjekt, die absolute Wirklichkeit (*de ñid*), qualifizieren. Dass es sich dabei um einen Irrtum handeln muss geht aus der nachfolgenden Ko Passage in Tj<sub>t</sub> III: *rtog pa'i dra ba... ḡañ tshul can yin pa'i phyir ro* hervor. Die tibetische Übersetzung besagt, dass es die Soheit der Phänomene (*dharmaṭā*) ist, die das Netz der Konzepte beendet. Dies ist jedoch sachlich falsch. Es ist nicht die Soheit der Phänomene, die das Netz der Konzepte beendet, sondern die Verwirklichung der Soheit der Phänomene, i. e. Gnosis. Somit muss, wie es auch aus *Mh<sub>e</sub>* III. 10ab deutlich hervorgeht,

*rtog pa'i dra ba ma lus pa dgag pa sgrub par byed pa  
[= „beendet das gesamte Netz der Konzepte“]*

die Erkenntnis, *prajñā*, bestimmen und nicht, wie es im tibetischen Text steht, die absolute Wirklichkeit (*de ñid*).

Ich gehe, aufgrund eingehender Untersuchungen zu Mh und *Mh<sub>t</sub>/Tj<sub>t</sub>* I-III davon aus, dass das Ms zu Mh-B nicht die Vorlage für die Übersetzung, die von Atiśa und Tshul khriṁs rgyal ba (fl. 11. Jh. n. u. Z.) angefertigt wurde, war. Mittels beider Quellen, Mh-B und *Mh<sub>t</sub>/Tj<sub>t</sub>*, kann jedoch noch eine fast vollständige Version der Mh erarbeitet werden, die dem Archetypus [cf. MAAS (1960): 7], die Textversion vor der ersten Spaltung in der Überlieferung, nahekommt.

71 Cf. Tj<sub>t</sub> III [P137b2-3].

Eine inhaltliche Analyse zu *svasaṃvedya* [cf. Mh<sub>e</sub> I.c] und *pratyātma-saṃvedya*, beide als ein Merkmal von *tattva*, ergibt, dass diese in Mh und Tj<sub>t</sub> I-III bedeutungsgleich sind<sup>72</sup>. Sie beziehen sich beide auf den Leerheitsaspekt der Gnosis. Die Verwirklichung dieser erfolgt in einer Weise, die Bhavya *apracārapracāra*, ein Eintritt [in die Verwirklichung der Leerheit] ohne einzutreten, nannte.<sup>73</sup>

Im Kontrast zu diesem geistigen Akt der Verwirklichung stehen *prati-saṃkhyāna* [Mh<sub>e</sub> II.12], *vicāryamāṇa* (*rnam par dpyad pa*) [Mh<sub>e</sub> III. 22 ], *vicāra* (*dpyad pa*) [Mh<sub>e</sub> III. 117c] und *vicārita* (*rnam par brtags pa*) [Mh<sub>e</sub> III. 129b], die einen diskursiven, mentalen Akt der Analyse implizieren.<sup>74</sup>

Gnosis als ein Moment (\*ekaksana) direkter Erkenntnis der Leerheit (*śūnyatā*) und ein Merkmal des Buddhas ist Teil des *dharmaśāyas*. Buddhaschaft wird, nach den Darstellungen der Tj<sub>t</sub> III-V graduell verwirklicht; z. B. enthält Tj<sub>t</sub> III [P156a7]:

*sa la sogs pa'i rtogs pa'i rim kyis sans rgyas ñid thob par 'gyur ro..*

Die Buddhaschaft erlangt man mittels der Grade der Verwirklichung[en] der [Bodhisattva]stufen usw...

Und zwar wird diese von dem Weisen, der mit *prajñā* die zweifältige Wahrheit (*satyadvaya*) unterscheidet, erlangt:

*su žig gis že na kun rdzob dañ don dam pa gñis šes rab kyis rab tu 'byed pa dañ ldan pa'i mkhas pas so...*

Fragt [man] von wem [die Buddhaschaft erlangt wird], so ist es der Weise, der mit *prajñā* die zwei, die konventionelle (*saṃvṛti*) und die absolute (*paramārtha*) [Wahrheit], vollständig unterscheidet.

Die drei Komponenten, die dazu notwendig sind, sind:

*byañ chub sems ni mi gtoñ dañ / / thub pa'i brtul žugs yañ dag brten / / de ñid šes pa'i 'tshol ba ni / / žes bya ba'i tshig ji skad bstan pa'i theg pa chen po'i lam chen po la brten ciñ gnas nas 'thob bo...<sup>75</sup>*

Man erlangt [Buddhaschaft] nachdem man sich auf den grossen Pfad des Mahāyānas, wie er gelehrt wurde, stützt und auf ihm verweilt. [Seine Faktoren sind]: ‘mit dem Erleuchtungsgeist versehen zu sein’ (*bodhicittāparityāga*), ‘die voll-

72 Zu *svasaṃvedya* cf. auch Mh<sub>e</sub> IV. 67a.

73 Cf. hierzu GNOSIS.

74 Cf. COUSSINS (1992): Vitakka / Vitarka and Vicāra...: 137-157.

75 Cf. Tj<sub>t</sub> III [P156a8].

kommene Ausübung der Ethik des Munis' (*munivratasamāśraya*) und 'das Streben nach der Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit' (*tattvajñānaiṣanā*)...

Der Buddha konstituiert sich, nach den Darstellungen in Tj<sub>t</sub> II-III, als *dharma-kāya* und *rūpakāya*.<sup>76</sup> Als Ursache des *dharma-kāyas* wurde die Ansammlung von Verdiensten (*puṇyasambhāra*) [cf. Mh<sub>e</sub> III. 8-9], die aus [der Ansammlung von] Vertrauen, Nicht-Nachlässigkeit (\**apramāda*) und der vollendeten Anschauung (*samyagdrṣṭi*) usw. resultiert, genannt. Die vollendete Anschauung<sup>77</sup>, verursacht durch das im Studium, in der Reflektion und der Meditation geübten Wissens<sup>78</sup>, bewirkt die Gnosis, die den *dharma-kāya* bestimmt:

Mh<sub>e</sub> III. 291:      *tataḥ svabhāvāsambhedāt tena bodhitatattvataḥ /  
kāyas tathāgatasyeṣṭo nānyasya tadabodhataḥ //*<sup>79</sup>

*don dam par de tshig daṇ blo'i yul ma yin du zin kyan / de bzin gšegs pa'i no bo  
ñid mtshan daṇ dpe byad bzaṇ po mna' ba gaṇ yin pa de ñid de'i yin pas / de bzin  
gšegs pa de las sku de'i dños po ñid mi gžan pa'i phyir de ni de bzin gšegs pa'i  
sku yin par 'dod do // de'i dños po ñid gaṇ že na / stoṇ pa ñid ...;*<sup>80</sup>

*dños po so sor rnam par rig pa'i mtshan ñid kyi rnam par śes pa'i mtshan ñid  
drug po dag gi yul ma yin pa'i phyir ro // 'di [i. e. dharmakāya] ni žes bya ba'i  
sgra ni de ñid daṇ ye śes gñi ga la ...*<sup>81</sup>

und:

Mh<sub>e</sub> III. 287:      *na san nāsan na sadasan nānyas tebhyo na cānyathā /  
nāṇiyān na mahān naiko na dūre nāpi cāntike //*<sup>82</sup>

Mh<sub>t</sub> III | 287ab|      *yod min med min yod med min // de las gžan min gžan ma yin //*

76 Cf. Tj<sub>t</sub> I [P52a5-8], Ko zu I. 31; Tj<sub>t</sub> II [P54a3-55a1], Ko zu II. 5; Tj<sub>t</sub> III [P58b5-59a7], Ko zu III. 9; Tj<sub>t</sub> III [P154b6-159a2], Ko zu III. 356-360. Die Parallele zu Bhavyas Untersuchung zur Natur des Tathāgatas in Mh<sub>e</sub> III. 235-246 liegt in Mm XXII vor.

77 Cf. hierzu Mh<sub>e</sub> IV. 32 und Ko.

78 Cf. hierzu Tj<sub>t</sub> III, Ko zu III. 8-9 in P58b5-59a8. Cf. n. 12, 51 und 53.

79 Mh<sub>e</sub> III. 291b *bodhi*<sup>o</sup>: *bādhī*<sup>o</sup> Mh III. Mh<sub>e</sub> III. 291c *tathāgatasyeṣṭo* (cum X, X1 und Ko): *tathāgato bhīṣṭo* Mh III.

80 Cf. Tj<sub>t</sub> III [P140b1-140b3].

81 Cf. Tj<sub>t</sub> III [P137b6], die Parallele in Tr. 10cd: *saṇs rgyas rnams kyi chos sku de // ye  
śes tshogs las byuṇ ba yin...* Und auch SØRENSEN (1986): 65, n. 10.

82 Mh<sub>e</sub> III. 287a *san nāsan na sada*<sup>o</sup> (cum Mh<sub>t</sub> III 287 und Ko): *sa[n]//da*<sup>o</sup>; Mh<sub>e</sub> III. 287c *nāṇiyān*: *nāṇiyān* Mh-B III.

*žes bya ba la de ni gzugs la sogs pa bžin du yod pa ma yin te / yod pa'i blo'i spyod yul ma yin pa'i phyir ro // ri boñ gi rva la sogs pa bžin du med pa yañ ma yin te / med pa'i blo'i yul ma yin pa'i phyir ro // yod med kyañ ma yin te / gñi ga'i blos šes par gzun du med pa'i phyir ro // de dag las gžan pa yañ ma yin te / yod pa la sogs pa dag las gžan pa'i mtshan ñid med pa'i phyir ro...*

*gžan pa yañ ma yin te / kun rdzob tu rnam grāñ las de ñid yod pa la sogs pa dag tu brjod par bya ba yin pa'i phyir ro // de ji ltar yod pa ñid yin že na / stobs dañ / mi 'jigs pa dañ / sañs rgyas kyi chos ma 'dres pa 'dus pa'i bdag ñid yin pa'i phyir ro // ji ltar med pa ñid yin že na / rgyu dañ rkyen gyi tshogs pa tha dad pa dag la ño bo ñid med pa'i phyir ro // ji ltar yod med ñid yin že na / gñi ga dañ 'brel pa las ñe bar gdags pa'i phyir ro...*

Er ist weder existent noch nicht existent, weder existent und nicht existent.

Anderes als dieses ist er nicht [und nichts] anderes als diese [Genannten].<sup>83</sup>

Er existiert nicht wie Gestalt usw. [, die als existent erfasst wird], da er nicht das Aktivitätsobjekt der Erkenntnis ist, die Existierendes [als Objekt hat]. Auch existiert er nicht wie das Horn des Hasens usw., da er nicht Objekt einer Erkenntnis ist, die ein nicht existentes [Objekt behält]. Er ist auch nicht existent [als auch] nicht existent, da ein Geist, der beides [erkennt, diesen] nicht erfasst.

Auch ist er nicht etwas anderes als diese, da es ausser den [Möglichkeiten] zu existieren usw. keine anderen Merkmale gibt.

Er ist auch nichts anderes, da dieser auf konventioneller [Ebene], in Hinsicht auf die Enumeration, als existent usw. benannt wird. Wie ist dieser existent? Er besteht in seiner kombinierten Natur aus den Kräften (\**bala*), den [verschiedenen Arten der] Furchtlosigkeit (\**vaicāradya*) und den reinen Faktoren (\**avenikadharma*) des Buddhas.<sup>84, 85</sup> In welcher Weise existiert er nicht? [Er existiert nicht,] da es keine [inhärente] Wesensart bei den verschiedenen Ansammlungen der Ursachen und Begleitumstände gibt. In welcher Weise ist er sowohl existent als auch nicht existent? [Er ist beides,] da er aufgrund der Kombination von beidem benannt wird..

83 Die Konzeption des *catuskoti*, die dieser Aussage zugrundeliegt, kam schon in Tj<sub>t</sub> I [P44b6-7], Ko zu Mh<sub>e</sub> I. 2c, zum Ausdruck; cf. z. B. Mm 18. 8, 11 und 25. 18. Zu *catuskoti* cf. weiterhin SEYFORT RUEGG (1977): 1-71 und Nāgārjunas *Acintyastava* 23a: *catuskotivinirmuktās...* in LINDTNER (1982): 148-149.

84 In der Kommentierung der Mh<sub>e</sub> III. 360 werden 300 *āvenikadharma* des Buddhas genannt, die in einem einzigen Moment der Gnosis erlangt werden; cf. Tj<sub>t</sub> III [P157a1-157a8]. Zu der Enumeration von 18 *āvenikadharma* des Buddhas cf. BHSD 108b und LAMOTTE: *Traité... : 1625-8. Candrakīrti* folgte in Tr. 11 der Enumeration von 18, die auch in AA 8. 6 vorliegt.

85 Cf. AA 8. 1-8.

Diese Gnosis des Buddhas wird weiterhin dargestellt im Ko zu III. 291 als Moment [vollendet] Gnosis:

*yañ na ye śes kyi skad cig ma žes bya ba'i de bžin gšegs pa des gzugs la sogs pa  
dañ / stobs dañ / mi 'jigs pa dañ / sañs rgyas kyi chos ma 'dres pa la sogs pa'i  
chos 'dus pa dag dmigs su med pa'i sgo nas dmigs par bya ba dañ / dmigs pa  
mñam pas mñam pa'i ño bo ñid du thugs su chud pa'i phyir / de de bžin gšegs pa  
kho na'i sku yin par 'dod kyi gžan su'i yañ ma yin no...<sup>86</sup>*

Gnosis ist nicht nur Teil des *dharma-kāyas* in der Dreiteilung der Körper des Erwachten als *dharma-kāya*, *samboghakāya* und *nirmāṇakāya*, sondern sie bildet in einer weiteren Unterteilung der Körper des Buddhas den ‘Körper transzender Gnosis’ (\**jñānakāya/ye śes kyi sku*):

*ye śes dañ / [gzugs dañ / gsun gi sku gsum po de dag ni sdom pa gsum las ñes par  
'khrus pa / lus dañ ñag dañ sems gnas gyur pa'i ño bo ñid yin no žes bśad do...<sup>87</sup>*

Eine parallele Darstellung hierzu liegt im AA vor. Skt. *jñānadharma-kāya* ist nach AA eine Bezeichnung für den *dharma-kāya* in seinem Gnosisaspekt.<sup>88</sup>

86 Diese Passage des Ko in Tj<sub>t</sub> III [P142b4-6] erläutert Mh<sub>e</sub> III. 291cd. Sie wird unterstützt von Tj<sub>t</sub> III [P132b7-133a1].

87 Cf. Tj<sub>t</sub> III [P143a7]. Diese Aussage entstammt einem Zitat, dass in der Tj<sub>t</sub> III genannt wurde. Ich interpretiere es als Bhavyas Referenzquelle, die seine eigene Meinung wiedergibt. Cf. AA 8. 2-6: *jñāna-dharma-kāya* (*ye śes chos sku*) und n. 64.

Für eine kurze Darstellung der verschiedenen Präsentationen zur *trikāya*-Lehre in Tj<sub>t</sub> III cf. Tj<sub>t</sub> III [P142b1-143b7]. Cf. hierzu weiterhin ECKEL (1992): 170-1.

88 AA VIII. 1-6 beinhaltet die Unterteilung des *dharma-kāyas* in *svabhāvakāya* und *jñānadharma-kāya*. In Mh<sub>e</sub> I-III wird die Konzeption eines *svabhāvakāyas* (*ño bo ñid sku*) nicht ausdrücklich genannt und auch eine derartige Terminologie ist nicht nachweisbar. Zum *jñānadharma-kāya* cf. OBERMILLER (1933): 45-47, 83-85. Ich vermutet jedoch, dass die Konzeption eines *svabhāvakāyas* in Bhavyas Zweiteilung der absoluten Wirklichkeit:

Tj<sub>t</sub> III [P64a7-8]: *don dam pa ni rnam pa gñis te / de la gcig ni mñon par 'du  
byed pa med par 'jug pa 'jig rten las 'das pa zag pa med pa spros pa med pa'o //  
gñis pa ni mñon par 'du byed pa dañ bcas par 'jug pa bsod nams dañ ye śes kyi  
tshogs kyi rjes su mthun pa dag pa 'jig rten pa'i ye śes žes bya ba ...*

„Die absolute Wirklichkeit ist zweifältig:

Eine [absolute Wirklichkeit] ist zum einen [jene], die, während sie sich nicht manifestiert, ohne Aktivität ist, ohne Makel und überweltlich ist.

Die zweite ist die, die, während sie sich manifestiert ist, ‘eine Gnosis der reinen Welt’ ist, die mit den Ansammlungen von Gnosis und Verdienst übereinstimmt...“

implizit vorhanden ist.

## 6. Konklusion

Leider enthalten Mh und Tj<sub>t</sub> I-IV keine konkreteren Angaben zur Verwirklichung von *dharmanairātmya* mittels der Sukzession in 16 Momenten als die, die in dieser Studie angegeben wurden. Es ist offensichtlich, dass Bhavya keine von der bis zu seiner Zeit bekannten Darstellungen abweichende Innovation auf diesem Gebiet einführte und sich wohl an vorhergehenden Erklärungen zu diesem Thema orientierte. *Prajñāpāramitāsūtras* sind Bhavyas wichtigste *āgama*-Quellen. Sie wurden in seinen Hauptwerken, der *Tarkajvālā* und dem *Prajñāpradīpa*, zur Unterstützung seiner eigenen Ausführungen häufig zitiert. Bhavya wandte sich in Tj<sub>t</sub> V [P219a1] explizit von Asaṅga als Verkünder der Yogācāra-Lehre ab und in Tj<sub>t</sub> I und V distanzierte er sich von den Lehren des Yogācāras, die Lehre vom *ālayavijñāna*, von den drei NATUREN, *trisvabhāva*, usw.<sup>89</sup> Zudem vertrat Bhavya die Anschauung von der Substanzlosigkeit (*niḥsvabhāvatā*) und dem Entstehen in Abhängigkeit (*pratītyotpāda*) strikt nach dem Madhyamaka, wie sie auch in den Hauptschriften seiner geistigen Autorität Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, *Yuktisastika*, *Vigrahavyāvartanī* und *Śūnyatāsaptati*, zu lesen ist. Trotz geringer abweichender Konzeptionen der Mh und Tj<sub>t</sub> von AA komme ich zu dem tentativen Schluss, dass Bhavyas Darstellung der momentanen (\*ekakṣaṇa) Gnosis (\*jñāna) als Element des Mahāyānas eine Ausführung der Verwirklichung der Wesenlosigkeit der Phänomene (*dharmanairātmya*) ist, die, unter Berücksichtigung von Bhavyas *āgama*-Tradition, in Verbindung mit den Darstellungen des *Abhisamayālamkāras* erfolgte\*.

89 Cf. hierzu auch OBERMILLER (1933): 96-100 und Seyfort RUEGG (1981): 87.

\* Ich möchte hier meinen Dank für die umfassenden Forschungsmöglichkeiten aussprechen, die mir an der Universität Kopenhagen und im besonderen am Institut for Orientalsk Filologi, Universität Kopenhagen, Dänemark, geboten wurden. Sie waren eine sehr förderliche Grundlage für die Erstellung dieser Arbeit

## SIGLA

Ko	Kommentar zu den Strophen, die in VCDNP enthalten sind.
Mh	<i>Madhyamakahṛdayakārikā</i> des Bhavya.
Mh-B	Fotografien eines Manuskripts der Mh, das während einer chinesischen Expedition zur Rettung buddhistischer Kulturgüter 1960 in Tibet gefunden und nach Beijing, China, gebracht wurde. Das Original wird heute in der 'Bibliothek der Nationalitäten' (Zhongguo Minzu Tushuguan), Beijing, aufbewahrt. <i>Die Fotografien dieses Manuskripts wurden mit der Erlaubnis des 14. Dalai Lama, Dharamsala, Repräsentant der tibetischen Exilregierung, Indien, benutzt.</i>
Mh-T	Fotokopien von den Photographien des Manuskripts der Mh, die G. TUCCI anfertigte. Sie wurden mir freundlicherweise von Y. EJIMA und J. TAKASAKI, Tokio, Japan, zur Verfügung gestellt.
Mh <sub>t</sub>	<i>dBu ma'i sñin po'i tshig le'ur byas pa</i> editiert
Tj	<i>Madhyamakahṛdayavṛttitarkajvālā</i>
Tj <sub>t</sub>	editierte Fassung der <i>dBu ma'i sñin po'i 'grel ba rtog ge 'bar ba</i> [tib. Übersetzung der <i>Madhyamaka-hṛdayavṛttitarkajvālā</i> aus dem 11. Jh. n. u. Z.].
V	<i>dBu ma'i sñin po'i 'grel ba rtog ge 'bar ba.</i>

## ABKÜRZUNGEN

AA	<i>Abhisamayālaṃkāra-Prajñāpāramitā-Upadeśa-śāstra</i> . [Hg. Th. STCHER-BATSKY und E. OBERMILLER 1970].
Abh.	<i>Abhidharmaśa &amp; Bhāṣya des Ācārya Vasubandhu</i> [Hg. DWARIKADAS 1970-72].
Abhidhk	<i>Abhidharmaśa</i> [Übers. LA VALLÉE POUSSIN 1971].
AO	<i>Acta Orientalia</i> . Lugduni Batavorum.
BB	Bibliotheca Buddhica.
BHSD	<i>Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary</i> . Vol. 2: Dictionary. [Hg. F. EDGERTON 1953].
BM	Bibliothéque du Muséon, Louvain-Leuven.
GNOSIS	„Erörterungen zum Begriff „GNOSIS“ ( <i>jñāna</i> ), wie er in den <i>Madhyamakahṛdayakārikā</i> und der in tibetischer Übersetzung erhaltenen <i>Tarkajvālā I-V</i> definiert wird“. AO 1995: 102-119.
IIJ	<i>Indo-Iranian Journal</i> , Dordrecht.
ISt	<i>Indiske Studier</i> , Copenhagen.
JIBSt	<i>Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū)</i> , Tokyo.

JIPh	<i>Journal of Indian Philosophy</i> , Dordrecht.
MCB	<i>Mélanges chinois et bouddhiques</i> , Bruxelles.
MMK	<i>Mūlamadhyamakārikā de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti</i> . [Hg. LA VALLÉE POUSSIN 1903].
PIOL	Publications de L'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain.
SOR	Serie Orientale Roma, Roma.
Tr.	<i>Trīśāraṇasaptati des Candrakīrti</i> . [Hg. P. SØRENSEN 1986].
WSTB	<i>Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde</i> , Wien.
WZKS(O)	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens</i> , Wien.

## BIBLIOGRAPHIE

- AIYASWAMI N. Sastri (1932): “\*Madhyamārthasaṅgraha of Bhāvaviveka”. (Restored from the Tibetan Version with an English Translation). *The Journal of Oriental Research Madras* 5. Madras: 41-49.
- CONZE, E. (1954): “Maitreya’s Abhisamayālaṅkāra”. *East and West* 3. Roma: 192-197. (1957): *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*. [SOR 13].
- [Transl.] (1979): *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. (sic). [<sup>1</sup>1975]. Delhi.
- (1974): *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā*. [SOR 46].
- CORDIER, P. (1915): *Catalogue Du Fonds Tibétain De Le Bibliothèque Nationale*. Vol. 3. Paris.
- COUSSINS, L. S. (1992): “Vitakka/Vitarka and Vicāra: The Stages of Samādhi in Buddhism and Yoga”. *IJJ* 35: 137-157.
- DWARIKADAS, S. (Hg) (1970-72): *Abhidharmakośa & Bhāṣya des Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Part I-III. Varanasi. [Baudhā Bharati Series 5-7].
- ECKEL, D. M. (1992): *To See the Buddha. A Philosopher’s Quest for the Meaning of Emptiness*. SanFrancisco.
- EJIMA, Y. (1980a): *Chūkan-shisō no tenkai: Bhāvaviveka kenkyū*. Tokyo.
- (1980b): “On the Madhyamakaratnapradīpa and its Relationship to the Madhyamakahṛdayakārikā and the Tarkajvālā”. (Japanisch). *JIBSt* 28: 37-43.
- GOKHALE, V. V. (1962): “Masters of Buddhism Adore the Brahman Through Non-Adoration”. *IJJ* 5: 271-275.
- (1972): “The Second Chapter of Bhavya’s Madhyamakahṛdaya (Taking the Vow of an Ascetic)”. *IJJ* 14: 40-45.
- (1985): “Madhyamakahṛdayakārikā Tarkajvālā Chapter I.” *Miscellanea Buddhica*. Hg. Chr. Lindtner. Copenhagen: 76-107. [ISt 5].
- HANAYAMA, Sh. (1961): *Bibliography on Buddhism*. Tokyo.

- HAYES, R. (1980): "Diññāga's Views on Reasoning (*Svārthānumāna*)". JIPh 8: 219-277.
- IIDA, Sh. (1980): *Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism*. Tokyo.
- (1981): "Bhāvaviveka's Argument for the Omniscience of the Buddha". *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference. International Association of Sanskrit Studies*. Hg. R. N. Dandekar und P. D. Navathe. New Delhi: 524-535.
- KANO, K. K. (1991): "On the Background of PV 12ab – The Origin of Dharmakīrti's Idea of *Arthakriyā*". In: *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference Vienna, June 11-16, 1989*. Hg. E. Steinkellner. Wien: 119-128. [Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschrift, 222. Band: Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 8].
- KAWASAKI, Sh. (1974): "Quotations in the Mīmāṃsā Chapter of Bhavya's *Madhyamakahṛdayakārikā*". JIBSt 22: 1-8.
- (1975): "A Reference to Maga in the Tibetan Translation of the Tarkajvālā". JIBSt 23: 14-20.
- (1992a): "Discrepancies in the Sanskrit and Tibetan Texts of Bhavya's *Madhyamaka-hṛdaya-Tarkajvālā* (the IXth and Xth Chapters)". Narita: 131-144. [Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, NARITA 1989].
- (1992b): *Issai chi shisō no kenkyū*. Tokyo.
- LA VALLÉE POUSSIN, L. de (1903): *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. St. Pétersbourg. [BB 4].
- (1933): "Le Joyau dans la Main". Bruxelles: 68-138. [MCB 2].
- (1971): *L'Abhidharmaśāstra de Vasubandhu*. Traduction et Annotations. Tome I-VI. Nouvelle édition anastatique présentée par É. Lamotte. Bruxelles. [MCB 16].
- LAMOTTE, É. (1965): *La Concentration de la Marche Héroïque (Śūramgamasamādhī-sūtra)*. Bruxelles. [MCB 13].
- (1966-80): *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñā-pāramitāśāstra) I-V*. [<sup>1</sup>1949]. [I-II: BM 18; III-V: PIOL 2, 12 et 24].
- LINDTNER, Chr. (1982): *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Copenhagen. [ISt 4].
- (1993): "Linking up Bharṭṛhari and the Buddhas". *Asiatische Studien* 47.1: 195-213.
- LOPEZ, D. S. Jr. (1988): "Do śrāvakas Understand Emptiness". JIPh 16: 65-105.
- MAAS, P. (1960): *Textkritik*. [<sup>1</sup>1927]; 4. Auflage. Leipzig.
- NAGAO, G. (1964): *Madhyāntavibhāga-Bhāṣya. A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Tokyo.
- NAGATOMI, M. (1967/68): "Arthakriyā". *The Adyar Library Bulletin* 31-32. Madras: 52-72.
- NAKAMURA, H. (1980): *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Tokyo.

- OBERMILLER, E. (1931): "The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation being a Manuel of Buddhist Monism". AO 9: 81-111.
- (1933): "The Doctrine of the Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya". AO 11: 1-133.
- OETKE, C. (1993): *Bemerkungen zur Buddhistischen Doktrin der Momentanheit des Seienden. Dharmakīrtis Sattvānumāna*. Wien. [WSTB 29].
- POTTER, K. H. (1983): *Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography*. Delhi.
- RANDLE, H. N. (1926): *Fragments from Dinnāga*. London. [Prize Publication Fund Vol. IX].
- RAU, W. (1977): *Bhartrharis Vākyapadīya*. Wiesbaden. [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42. 4].
- REYNOLDS, F. E. (1981): *Guide to Buddhist Religion*. Boston.
- RITTER, J. Hg. (1971): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1-5. Darmstadt.
- SCHERRER-SCHAUB, C. A. (1991): *Yuktisaṃkīvṛtti. Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti*. Bruxelles. [MCB 25].
- SCHMITHAUSEN, L. (1972): "The Definition of Pratyakṣam in the Abhidharmasamuccayaḥ". WZKS 16: 153-163.
- (1977): "Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit". In: ZDMG, Supplement 3. 2: 918-931.
- (1983): "The darśanamārga Section of the Abhidharmasamuccaya and its Interpretation by Tibetan commentators (with Special Reference to Bu ston Rin chen grub)". In: *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*. Hg. E. Steinkellner und H. Tauscher. Wien: 259-274. [WSTB 11. 2].
- (1991a): *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokyo. [Studia Philologica Buddhica Monograph Series VI].
- (1991b): *Buddhism and Nature*. (Proceedings of an International Symposium on the Occasion of EXPO 1990). Tokyo.
- (1991c): *Buddhism and Nature*. (The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990; an enlarged version with notes.). Tokyo. [Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series VII].
- SCHMITT, R. (1974): "Nektar – und kein Ende". In: *Antiquitates Indogermanicae*. Innsbruck: 155-163.
- SEYFORT RUEGG, D. (1968/69): "Ārya and Bhadanta Vimuktisena on the Gotra-Theory of the Prajñāpāramitā". WZKS 12-13: 303-317.
- (1969): *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*. Paris. [Publication de l'École Française d'Extrême-Orient 70].
- (1977): "The Uses of the Four Positions of the *Catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism". JIPh 5: 1-71.

- SEYFORT RUEGG, D. (1981): *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden. [A History of Indian Literature 7, 1].
- (1989): *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. London. [Jordan Lectures in Comparative Religion 13].
  - (1990): “On the Authorship of Some Works Ascribed to Bhāvaviveka/Bhavya”. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference. Kern Institute, Leiden: August 23-29, 1987. Vol. II: Earliest Buddhism and Madhyamaka. (Hg. D. Seyfort Ruegg und L. Schmithausen 1990) Leiden: 59-71.
- SØRENSEN, P. K. (1986): *Candrakīrti – Triśaranaṣaptati. The Septuagint on the Three Refuges*. Wien. [WSTB 16].
- STCHERBATSKY, Th. und OBERMILLER, E. (1970): *Abhisamayālankāra-Prajñāpāramitā- Upadeśa-śāstra*. (sic.) [<sup>1</sup>1920]. Osnabrück. [Bibliotheca Buddhica 23].
- STEINKELLNER, E. (1983): “Tshad ma’i skyes bu; Meaning and Historical Significance of the Term”. In: *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*. Hg. E. Steinkellner und H. Tauscher. Wien: 275-284. [WSTB 11. 2].
- TAKASAKI, J. (1966): *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Roma. [Serie Orientale Roma 33].
- TILLEMANS, T. (1986): “Dharmakīrti, Āryadeva and Dharmapāla on Scriptual Authority”. *Tetsugaku, The Journal of Hiroshima Philosophical Society* 38. Hiroshima: 31-47.
- (1990): *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti. The Catuhśataka of Dharmapāla and Candrakīrti*: Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes. [WSTB 24. 1-2].
- TOLA, F. und DRAGONETI, C. (1982): “Dignāga’s Ālambanaparīkṣāvṛtti”. *JIPh* 10: 105-134.

