

Eine Erklärung der essenziellen Bedeutung der
Juwelenkette von Ratschlägen für einen König

von

rGyal tshab Dar ma rin chen

Anlässlich der Unterweisung von S. E. Dagri Rinpoche,
Thupten Lundrup Tenpey Gyaltzen
von 9. bis 20. August 2014
im Kamalashila-Institut in Langenfeld in der Eifel
ins Deutsche übertragen von Mag. Dennis Johnson

1. Auflage (2014)

© Dennis Johnson

Inhaltsverzeichnis

<i>Danksagung</i>	4
<i>Einleitung des Übersetzers</i>	5
<i>Vorwort des Kommentars</i>	7
<i>Einleitung des Kommentars</i>	9
<i>Textkörper des Kommentars</i>	12
<i>Anhang</i>	75
<i>Bibliographie</i>	98
<i>Endnoten</i>	101

Danksagung

Herzlichen Dank geht zunächst an Dagri Rinpoche, Thupten Lundrup Tenpey Gyaltzen, der sich großzügig dazu bereit erklärt hat, Nāgārjunas Verstext im Sommer 2014 in Deutschland zu unterrichten, wodurch überhaupt erst die Gelegenheit zu dieser Übersetzung entstanden ist. Die ursprüngliche Idee, zu diesem Anlass auch das tibetische Kommentar von rGyal tshab rje ins Deutsche zu übertragen geht auf Dr. Birgit Schweiberer (Ven. Losang Drime) zurück, der für ihr stetes Vertrauen in den Erfolg des Projekts und die gelungene Zusammenarbeit zu danken ist.

Weiters muss ich mich auch ganz herzlich bei Monika Johnson-Schönstädt und Mag. Linda Lojda bedanken, die sich netterweise bereit erklärt haben, Teile der Übersetzung Korrektur zu lesen, sowie bei meiner Kollegin Mag. Hanna Bauer, die mir ermöglicht hat, gegen Ende des Projektes die notwendige Zeit für dessen Fertigstellung aufzubringen.

An diese Stelle möchte ich meinen Eltern, Monika Johnson-Schönstädt und Dr. Lonnie Johnson, tiefsten Dank aussprechen. Sie haben mich auf meinem Weg immer selbstlos und tatkräftig unterstützt. Meine ausgedehnte Studienzzeit, in der ich die für dieses Projekt notwendigen Fähigkeiten und Kenntnisse erst erworben habe, wäre ohne ihre Hilfe nicht zustande gekommen, und insofern möchte ich jeden Verdienst der durch diese Übersetzung zustande gekommen ist ihrer Gesundheit und ihrem Glück und langen Leben widmen.

Einleitung des Übersetzers

Der vorliegende Text enthält die deutsche Übersetzung des ersten Kapitels von "Eine Erklärung der essenziellen Bedeutung der Juwelenkette des Madhyamaka" (*dBu ma rin chen phreng ba'i snying po'i don gsal bar byed pa*), welches von rGyal tshab Dar ma rin chen (1364-1432) als Kommentar zu Nāgārjuna's Verstext "Juwelenkette von Ratschlägen für einen König" (*Rājaparikathāratnāvalī* oder einfach *Ratnāvalī*, RA) verfasst worden ist. Die Übersetzung enthält auch einen Teil des Verstextes der Ratnāvalī, die auf Basis ihrer tibetischen Übersetzung und im Lichte des Kommentars von rGyal tshab ins Deutsche übertragen worden ist.

Der Verstext ist in seiner ursprünglichen Form nicht Teil des Kommentars, sondern wird von rGyal tshab in Prosa paraphrasiert, indem er sich auf die Wörter und Phrasen von Nāgārjunas Text stützt. Dem eigentlichen Kommentar hat rGyal tshab auch ein Vorwort und eine Einleitung vorangestellt, die in der Übersetzung vollständig wiedergegeben werden.

Die deutsche Übersetzung selbst wurde auf Grundlage der tibetischen Originaltexte und unter Vorlage der Übersetzungen von Jeffrey Hopkins (1998, Verstext) und Akimichi Eda (2005, Kommentar) mit Hinblick auf eine allgemeine Leserschaft erarbeitet. Als Textbasis für die Übersetzung diente die kritischen Edition der Ratnāvalī und ihres Kommentars, so wie sie in Edas Arbeit enthalten sind. Seine Edition des Kommentars basiert auf drei Textausgaben (IHa sa, bKra shis lhun po und sKu 'bum) und für den Verstext hat er die tibetischen Übersetzungen der Ratnāvalī aus dem tibetischen Kanon (*bstan 'gyur*) herangezogen, die dort in zwei Fassungen vorliegt: einmal in der Übersetzungen von Jñānāgarbha und Klu'i rgyal mtshan und ein andermal in der Übersetzung von Vidyākaraṅgarbha und dPal brtsegs.

Zu erwähnen ist auch eine vollständige deutsche Übersetzung des Verstextes von Elisabeth Liebl (Hopkins 2006), die allerdings

ihrerseits auf der englischen Übersetzung von Hopkins (Hopkins 1998) und nicht dem tibetischen Original basiert. Aus diesem Grund wurde diese Arbeit – auch wenn sie viele Vorteile bietet – nicht in der vorliegenden Übersetzung berücksichtigt.

In der vorliegenden Übersetzung ist Nāgārjunas Verstext mittig und in fetter Schrift vom Kommentar des rGyal tshab abgehoben. Die vom Verstext entlehnten Wörter sind in der Übersetzung des Kommentars fett gestellt. Einschübe und Ergänzungen des Übersetzers sind durch eckige Klammern gekennzeichnet.

Der Kommentar von rGyal tshab enthält auch eine detaillierte inhaltliche Gliederung (*sa bcad*) von Nāgārjunas Text, welche den größeren thematischen Zusammenhang der einzelnen Verse deutlich werden lässt. Diese Gliederung ist in laufender Zählung an der entsprechenden Stelle im Kommentar angeführt und findet sich als ein separates Ganzes mit Verweis auf die Verszählung auch im Anhang. Ein weiterer Anhang enthält den Verstext des zweiten Kapitels der Ratnāvalī.

Aus formellen Gründen konnte die deutsche Übersetzung nicht durchgehend geschlechtsneutral formuliert werden, aber die weiblichen Formen sind selbstverständlich auch immer impliziert. An manchen Stellen der Übersetzung hat der Übersetzer jene für heutige Verhältnisse stark einseitig formulierten Wörter und Phrasen aus den Quelltexten geschlechtsneutral umformuliert (sowie "die Partner anderer" statt "die Frauen anderer" oder "Menschenkörper" statt "Frauenkörper"). Entsprechende Änderungen der Bedeutung des Quelltextes sind allesamt in den Endnoten dokumentiert.

Vorwort des Kommentars

Verehrung den ehrwürdigen Lehrern!

Ich verbeuge mich vor dem Gelehrten unter den Gelehrten,
dem glorreichen Lehrer [Tsong kha pa]¹,
der gleich einem wunscherfüllenden Baum im Garten der guten
Gesinnung gedeiht,
wo er mit dem Schatten seiner gefestigten Geisteshaltung Kühlung
verschafft
und mit Wurzeln des Mitgefühls, Zweigen der guten Lehre im Glanz
grenzenlosen Ruhmes,
die übersät sind mit weit geöffneten Blüten,
sowie mit den höchsten Früchten seiner guten Taten
die Hoffnungen seiner Schüler vollkommen erfüllt.

Ich verbeuge mich vor dem zweiten Buddha, Nāgārjuna,
dem auf dieser Erde berühmten und von Hindernissen befreiten,
der, obwohl er gesehen hat, dass alle Phänomene frei von Kommen und
Gehen sind,
den Weg des Schülers zum höchsten Rang [der Buddhaschaft] klar
erkannte,
obwohl er den Zustand verwirklicht hat, in dem alle begriffliche
Vielfalt befriedet ist,
die geistige Dunkelheit seiner Schüler aus vielfältigem Mitgefühl
beseitigte,
und, obwohl er alle wesentlichen Punkte im Ozean der vorgetragenen
Lehren gesehen hat,
die eine essentielle Bedeutung verstand.

Mein Geist ist erfreut darüber, seinen Lehrtext,
der äußerst klar, makellos und unter den besten aller Ratschläge ist,
ein wenig zu erklären,
wozu ich schon seit Längerem durch das Gebot eines Edlen beauftragt
bin.²

Von meinen spirituellen Freunden, die ausschließlich der Lehre des Sugata große Wertschätzung beimessen, durch die Fülle der Qualitäten von Lehre und Verwirklichung höher und höher gestiegen sind, und die auch besonders die Unbeschützten zum Gegenstand ihres Mitgefühls machen, hörte ich das Folgende: "Wenn wir in dieser Zeit, wo wir eine gute Grundlage der [acht] Freiheiten³ erlangt haben, denjenigen Vorteil, der über das nächste Leben hinaus wirksam ist, noch nicht verwirklicht haben, dann ist es notwendig, die Essenz [des kostbaren menschlichen Lebens] auf Grundlage der sehr seltenen Freiheiten und Ausstattungen⁴ zu erfassen, weil der [menschliche] Geist nicht so befleckt ist wie jener der Tiere."

Es heißt auch, dass, nachdem [einem] die von dem Siegreichen und seinen edlen Schülern vorgetragenen Hauptwerke [klar] als persönliche Unterweisungen erschienen sind, es keine andere Form der Verehrung gebe, über welche der noble Siegreiche erfreut ist, als ihre Bedeutung einsgerichtet zu verwirklichen, und daher erhellt die hier vorzutragende Lehre, die Mādhyamaka-Ratnāvalī, in dieser Hinsicht den Weg, der weltliches Glück und dauerhaft Gutes in höchstem Maß verwirklicht.

Einleitung des Kommentars

1. Einleitung

1.1. Die Bedeutsamkeit des Autors

Im Lañkāvatarasūtra, Mahāmeghasūtra, Mahābherīsūtra und im Mañjuśrīmūlakalpa wird prophezeit, dass ein ehrwürdiger Heiliger namens Nāgārjuna die Lehre nach dem Nirvāṇa des Lehrers bewahren werde. Insbesondere im Lañkāvatara und anderen Sūtras wird prophezeit, dass er die vollständige Lehre des Śākyamuni verbreiten, die Stufe der Großen Freude⁵ erreichen und ins Paradies des Amitābha⁶ eingehen werde.

Im Pradīpoddyotana heißt es, dass der Meister Nāgārjuna durch den Pfad des höchsten Yoga in seiner Lebenszeit den Rang des Vajradhāra erreicht habe. Man braucht [allerdings] nicht zu denken, dass die obigen Prophezeiungen dem widersprechen, denn sie stehen mit den Aussagen im Fahrzeug der Vollkommenheiten in Einklang.⁷

1.2. Eine Übersicht über die von ihm verfassten Abhandlungen

Der Lehrer Nāgārjuna verfasste viele Abhandlungen zu den Zweigen des allgemeinen Wissens⁸, wie das Yogaśataka⁹, und auch im Bereich des inneren Wissens verfasste er zahlreiche Werke auf Basis des Fahrzeugs der Vollkommenheiten und des Geheimen Mantra. Er verfasste den Sūtrasamuccaya, der ausführlich die zahlreichen Darstellungen des Weges lehrt, wie etwa solche, nach denen diejenigen Sūtras, die den tiefgründigen mittleren Weg lehren, als die definitive Bedeutung [der Lehre des Buddha] definiert werden, oder solche [Darstellungen], nach denen diese [Sūtras] als das eine endgültige Fahrzeug definiert werden. Erklärungen zur argumentativen Beweisführung des tiefgründigen mittleren Weges finden sich in der Mūlamadhyamakārikā, der Yuktiṣaṣṭika, der Vīgrahavyāvartanī, der Śūnyatāsaptati, im Vaidalyaprakaraṇa, und in dieser Abhandlung [der Ratnāvalī] hier. Die Vyavahārasiddhi wurde in Tibet bis auf einige

Vers-Zitate in der Madhyamakālamkāravṛtti nicht vollständig übersetzt. Auch in einigen seiner Lobpreisungen [wie der Catuḥstava, der Paramārthastava und der Lokātīstava] wird zwar Leerheit gelehrt, aber nur an einigen wenigen Stellen argumentativ bewiesen.

Wenn man nun diejenigen Abhandlungen des Lehrers [Nāgārjuna] zusammenfasst, welche die Sammlung der Argumentation (*rigs tshogs*) lehren, so umfassen diese zwei [Gruppen]: eine lehrt vorwiegend die Wahrheit des abhängigen Entstehens, während [die andere] vorwiegend die Befreiung aus Saṃsāra mittels der Erkenntnis des Freiseins von Extremen lehrt. In der ersten Gruppe ist die Mūlamadhyamakārikā eine Widerlegung der von den Realisten behaupteten [Gegebenheiten], die nachzuweisen sind, nämlich die inhärent existente Person und inhärent existente Aggregate. Das Vaidalyaprakaraṇa ist eine Widerlegung der Erkenntnismittel, mittels welcher diese nachzuweisen sind, wie etwa die sechzehn Prinzipien der Schlussfolgerung¹⁰, die den Anschein geben, etwas Wohldurchdachtes zu sein. Die Vighrahavyāvartanī und die Śūnyatāsaptati sind anschließende Ergänzungen an die Mūlamadhyamakārikā, aber keine selbstständigen Abhandlungen, die das vollkommene Wesen des Madhyamaka lehren.

Erstere [die Vighrahavyāvartanī] stellt mit [Vers 1] "Wenn es für keine Gegebenheit irgendwo ein Eigenwesen gibt, [dann gibt es auch in deiner Aussage kein Eigenwesen und daher reicht sie nicht aus, das Eigenwesen aller Gegebenheiten zu widerlegen]"¹¹ eine Kritik an der Verwendung von Affirmation und Negation in Bezug auf Gegebenheiten dar, die leer sind von einem Eigenwesen.

Sie ist eine Ergänzung, die an den [folgenden dritten] Vers im ersten Kapitel der Mūlamadhyamakārikā anschließt: "Ein Eigenwesen von Gegebenheiten [ist in so etwas wie Bedingungen nicht zu finden. Wenn es aber kein Eigenwesen gibt, dann gibt es auch kein Anderssein.]"¹²

Zweitere [die Śūnyatāsaptati] ist eine Ergänzung, die an [Vers 34] aus dem siebten Kapitel [der Mūlamadhyamakārikā] anschließt:

"Wie ein Traum, gleich einer Illusion [und wie eine Luftspiegelung werden Entstehen, Bestehen und Vergehen aufgefasst.]"¹⁵ Nāgārjuna verfasste sie als Antwort auf Kritiken, nach denen die Negation der inhärenten Existenz von Entstehen, Bestehen und Vergehen einen Widerspruch zu den Aussagen der [Schrifttradition der] Āgamas darstellt.

Zur [anderen Gruppe,] welche vorwiegend die Befreiung aus Samsāra mittels der Erkenntnis des Freiseins von Extremen lehrt: Die Yuktiṣaṣṭika wurde verfasst, um zu zeigen, dass man auch um die Frucht der Arhatschaft zu erlangen die Leerheit von inhärenter Existenz des abhängigen Entstehens erkennen muss. Aus diesem Grund werden selbst im Tripiṭaka des Hīnayāna die zwei subtilen Arten der Wesenlosigkeit explizit gelehrt und aufgezeigt, dass es unmöglich ist, ohne eine direkte Erkenntnis der Leerheit von inhärenter Existenz der Aggregate das Nirvāṇa zu erlangen. Davon ausgehend verbreiten sie die Negation der Extreme von Existenz und Nicht-Existenz.

Im Gegensatz zu den obigen zwei Abhandlungen ist diese [Ratnāvalī] nicht von der Mūlamadhyamakārikā abgeleitet und besitzt eine in sich abgeschlossene Form. In dieser Abhandlung hier werden zwar Ursache und Wirkung des weltlichen Glücks ausführlich gelehrt, aber in erster Linie wird ausführlich erklärt, dass man die Leerheit von inhärenter Existenz der Aggregate unbedingt erkennen muss, ganz gleich ob man den Weg des Mahāyāna oder des Hīnayāna folgt und die Befreiung erlangt. Die Ratnāvalī wird zwar [inhaltlich] im Wesentlichen von dieser Erklärung bestimmt, andererseits jedoch belegt der Madhyamakāvātara, dass der Stufenweg des Mahāyāna ausführlich ebenso in der Mūlamadhyamakārikā gelehrt wird.

Textkörper des Kommentars

Ursache und Wirkung von weltlichem Glück und dauerhaft Gutem

Sanskrittitel: *Rājaparīkathāratnamālā*

Tibetischer Titel: *rGyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba*

[Deutscher Titel: *Juwelenkette von Ratschlägen an einen König*]

2. Einführung zur eigentlichen Erklärung

2.1. Die Bedeutung des Titels

Das Sanskritwort *rāja* heißt auf Tibetisch *rgyal po*, "König"; *parīkathā* wird durch *gtam bya ba*, "das, was als Ratschlag vorzutragen ist", wiedergegeben und *ratna* durch *rin po che*, "Juwel", *mālā* durch *phreng ba*, "Kette". Einige behaupten, diese Abhandlung sei eine Unterweisung für Könige im Allgemeinen, während sich der Suhrllekha an den König Surabhibhadra¹⁴ wende. Andere vertreten die Meinung, auch diese Abhandlung richte sich an den südlichen König namens Śālakumāra.¹⁵ In dem Kommentar [zur *Ratnāvalī* von Ajitamitra]¹⁶ heißt es, dass auch diese Abhandlung sich an den König Surabhibhadra wendet.

2.2. Verehrung der Übersetzer

Verehrung allen Buddhas und Bodhisattvas.

2.3. Die Bedeutung des Textes

2.3.1. Eine Einführung in die Darlegung

2.3.1.1. Ausdruck von Verehrung

2.3.1.1.1. Zweck

[Der Zweck dieses Ausdrucks von Verehrung ist, dass] der Nutzen sowohl für einen selbst als auch für andere in vollkommener Weise erreicht wird. Der eigene Nutzen ist, dass man alle

vorübergehenden wie endgültigen Ziele erreicht, wie das Verschwinden von Hindernissen zum Abfassen der Abhandlung [oder die Befreiung], indem man ein außergewöhnliches Objekt in Vertrauen und Aufrichtigkeit gepriesen hat. Der Nutzen für andere ist die Vervollkommnung von Hörern und andere indem sie seinem [Inhalt] folgen. Eine ausführlichere Aufzählung beinhaltet acht [Arten von Nutzen].¹⁷

**Nachdem ich den Allwissenden verehrt habe,
der mit sämtlichen Qualitäten geschmückt,
frei von allen Hindernissen,
und der einzige Freund aller Lebewesen ist, ... (1.1)**

2.3.1.1.2. Die zusammengefasste Bedeutung

2.3.1.1.2.1. Lobpreisung

2.3.1.1.2.1.1. Die Erfüllung des eigenen Nutzens

Die beiden [Qualitäten des Buddha] vom Beenden und Erkennen (*spangs rtogs*) werden in den ersten beiden Versteilen der Reihe nach gelehrt.

2.3.1.1.2.1.2. Die Erfüllung des Nutzens anderer

Der Nutzen für andere wird im dritten Versteil gelehrt. [Der Buddha] ist ein vollkommen perfekter Lehrer, der alle anderen überragt, und wird als der Allwissende bezeichnet, weil er die beiden Erkenntnisse [der Wesenlosigkeit der Person und der Gegebenheiten] vollkommen verkörpert und mit eben diesen Qualitäten ausgestattet ist.

2.3.1.1.2.2. Verehrung

Die Verehrung wird in der zweiten Hälfte des vierten Versteils [erwähnt]. Kurz gefasst, sollte man wissen, dass es die Basis der gesamten Lehre und Praxis ist, die [drei] Juwelen – nämlich den

Buddha, die seine Erfahrungen überliefernde Lehre (*chos, dharma*) und der ihr gemäß lebenden Gemeinschaft (*dge 'dun, saṅgha*) – zu den Objekten der Zufluchtnahme zu machen und dann mit Vertrauen bei ihnen Zuflucht zu nehmen.

2.3.1.1.3. Wörtliche Bedeutung

Ich, Nāgārjuna, **verehre den Allwissenden**, der sowohl die Beschaffenheit als auch die Vielfältigkeit [der Phänomene] restlos erkennt. Seine Qualitäten vom Beenden bestehen in der vollkommenen **Freiheit von allen Hindernissen**, nämlich den Hindernissen der Verblendungen (*nyon sgrib, kleśavarana*), die darauf beruhen, dass man Personen und Aggregaten inhärente Existenz zuschreibt, sowie den Hindernissen zur Allwissenheit (*shes sgrib, jñeyavarana*) mitsamt ihrer Tendenzen der trügerischen dualistischen Erscheinungen. Auf diese Weise unterliegt er keiner Wiedergeburt mehr. Seine Qualitäten vom Erkennen bestehen darin, dass er in **sämtlichen Tugenden** glänzt und [von ihnen] **geschmückt** ist, von denen er einige mit den Hörern gemeinsam hat, andere hingegen nicht, wie zum Beispiel die [zehn] Kräfte.¹⁸ Die Erfüllung des Nutzens für andere bedeutet, dass er aus Mitgefühl alle Lebewesen vor allen schlechten Daseinsformen schützt und zu allen guten Daseinsformen führt, wodurch er **der einzige** und unvergleichliche **Freund aller Lebewesen** ist – diesen verehrt [Nāgārjuna].

Andere Lehrer [hingegen] fügen den Lebewesen Schaden zu: Śiva¹⁹ brannte drei Städte nieder, Viṣṇu vernichtete achtzehn Bataillone, Mahāvīra Vardhamana²⁰ sagte, die Luft sei voller subtiler Lebewesen, die durch bloße Berührung sterben würden, und er ließ [seine Schüler] aus dem Orden ausschließen, sobald sie sich bewegten; und ein bestimmter Eremit vernichtete ein königliches Heer aus vier Abteilungen²¹ mit dem Feuer seines Fluches. [Der Buddha ist den anderen Lehrern] darin [in der Gewaltlosigkeit] überlegen.

2.3.1.2. Das Versprechen zur Lehrdarlegung

2.3.1.2.1. Eigentliches Versprechen

2.3.1.2.1.1. Absicht und Zusammenhang

**... will ich Euch, oh König, damit in Euch der Dharma verwirklicht wird,
die einzig heilsame Lehre darlegen,
denn in einem [würdigen] Gefäß der edlen Lehre
trägt die Lehre Früchte. (1.2)**

Der [hier] behandelte Gegenstand ist das weltliche Glück und das dauerhaft Gute, gemeinsam mit deren jeweiligen Ursachen und Wirkungen. Die Absicht ist, diese Lehren auf Basis dieser Abhandlung zu verstehen, wobei die entfernte Absicht das dauerhaft Gute ist, das auf Basis von Meditation über das Verständnis dieser Lehre erlangt wird. Deren Beziehung ist derart, dass das jeweils Letztere ohne das jeweils Erstere nicht entsteht.

2.3.1.2.1.2. Notwendigkeit des Verständnisses der Worte und der Bedeutung

Wie fährt Nāgārjuna nach der Verehrung fort? Er spricht den **König**, der über seinen Hofstaat und [die Untertanen] seines Landes gebietet und mit den besten Waren und Gütern ausgestattet ist, mit **'Euch'** an und **legt ihm die einzig heilsame Lehre dar** – insofern sie also vollkommen rein, am Anfang, in der Mitte und am Ende heilsam ist und Lebewesen davor bewahrt, in Saṃsāra und den niederen Bereichen umherzuirren – **denn** [seine] Absicht besteht in der **Verwirklichung des Dharma**. Der Dharma sind die zehn heilsamen Handlungen usw., sowie Weisheit, die das Freisein von begrifflicher Vielfalt²² erkennt, gemeinsam mit deren Wirkungen wie den menschlichen, himmlischen und den drei erleuchteten Zuständen [des Śrāvakayāna, des Pratyekabuddhayāna und des Mahāyāna]. Diese beiden Ursachen werden hier als Dharma bezeichnet, weil diese zwei gemeinsam mit ihren Wirkungen das sind, was verwirklicht werden soll.

2.3.1.2.2. Der Grund dafür, die Lehre einem [geeigneten] Gefäß darzulegen

Wenn man sich überlegt, aus welchem Grund Nāgārjuna den König belehrt, dann ist es so, dass **die Lehre Früchte trägt**, wenn man sie jemandem darlegt, der **ein [würdiges] Gefäß der Lehre** ist. Sie ist insofern **edel**, als sie das ist, worauf sich die edlen Heiligen stützen können. [Nāgārjuna sagt also sinngemäß zum König:] "Auch Ihr seid ein Gefäß für die Lehre, und deshalb werde ich sie Euch darlegen."

2.3.2. Die Darlegung der eigentlichen Belehrungen

2.3.2.1. Eine allgemeine Erklärung zu Ursache und Wirkung von weltlichem Glück und dauerhaft Gutem

2.3.2.1.1. Eine gesonderte Darlegung von Ursache und Wirkung von weltlichem Glück und dauerhaft Gutem

2.3.2.1.1.1. Die Umstände der Erläuterung

2.3.2.1.1.1.1. Die Reihenfolge der beiden Lehren

**Wer zunächst die Lehre des weltlichen Glücks [praktiziert],
[für den] entsteht später das dauerhaft Gute,
denn wenn man weltliches Glück erlangt hat,
gelangt man allmählich zum dauerhaft Guten. (1.3)**

Wem zunächst die sechzehn Lehren zu den Ursachen **weltlichen Glücks** (*mngon mtho, abhyudaya*) erklärt werden, dem wird **später**, wenn er diese in rechter Weise praktiziert hat, Leerheit erklärt, die der Ausgangspunkt des Wegs zum **dauerhaft Guten** (*nges legs, niḥśreyasa*) ist, **denn** man muss kontinuierlich über Wiedergeburten in den Zuständen des **weltlichen Glücks allmählich zum dauerhaft Guten gelangen**. Abgesehen von einem kontinuierlichen Fortschritt von einer [Stufe] weltlichen Glücks zur nächsten ist es auf Grundlage der niederen Bereiche nämlich unmöglich die Befreiung zu erlangen. Daher ist, um den Geistesstrom zu reifen, die tiefgründige Bedeutung der Leerheit erst dann zu erläutern, wenn man anfangs die leicht verständlichen Unterweisungen und später die folgenden Belehrungen erhalten hat – und nicht anders. [Schon Nāgārjuna] hat nämlich gesagt, dass es ein Fehler ist, der in die niederen Bereiche führt, wenn man die

Bedeutung der Leerheit falsch erfasst und dann die Auswirkungen von Handlungen (*las 'bras*) leugnet und [die Lehre] der Leerheit aufgibt.

Hier [in RA 2.20] wird Nāgārjuna auch Folgendes lehren: "[Er] dessen Wesen durch die Zurückweisung [der Auswirkungen von Handlungen] verdorben ist, wird kopfüber in die Avīci-Hölle stürzen." Es heißt auch, wenn man Leerheit unterrichten muss, [diese so] zu lehren ist, dass ein Verständnis entsteht, bei dem die Gewissheit der Auswirkungen von Handlungen nicht im Geringsten beeinträchtigt wird.

2.3.2.1.1.1.2. Bestimmung von Ursache und Wirkung

**Dabei wird weltliches Glück als [gewöhnliches] Glück
angenommen
und das dauerhaft Gute als die Befreiung.
Deren direkteste Mittel
sind, kurz gesagt, Vertrauen und Weisheit. (1.4)**

Dabei ist weltliches Glück [gewöhnliches] Glück, nämlich das in den himmlischen und menschlichen Geisteskontinua enthaltene Glück sowie jede Art von Gleichmut. **Das dauerhaft Gute** wird als die **Befreiung angenommen**, das Freisein von allem Leiden mittels der Weisheit, die die Wesenlosigkeit erkennt. Weil es ein Freisein ist, welches die Eigenschaft hat, nicht wieder rückgängig gemacht werden zu können, heißt es "das dauerhaft Gute". Die **direktesten Mittel zu diesen** beiden Wirkungen, **sind, kurz gesagt, Vertrauen** in Karma und seine Auswirkungen, die [vier edlen] Wahrheiten, die [drei] Juwelen und weiteres und **Weisheit**, die Leerheit erkennt.²³

2.3.2.1.1.1.3. Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen

**Durch das Vertrauen stützt man sich auf die Lehre,
durch Weisheit erkennt man die Realität (*yang dag*).
Unter diesen beiden ist Weisheit zwar das Wichtigere,
aber das Vertrauen geht voran. (1.5)**

Entsprechend den Worten [aus der Ratnolkādhāraṇī], "Vertrauen bringt [Weisheit] hervor, gleich einer Mutter, die [dem Kind] vorangeht", und "man muss die Wurzel des Vertrauens festigen",²⁴ ist das Vertrauen die Wurzel der gesamten Lehre. Denn **durch das Vertrauen stützt man sich auf** das Verwirklichen der **Lehre** der Ursachen weltlichen Glücks, nämlich die zehn heilsamen Handlungsweisen. **Durch Weisheit**, die eine Erkenntnis der tiefgründigen Leerheit ermöglicht, **erkennt man der Realität** entsprechend die Bedeutung der wahren Seinsweise.

Welche dieser beiden ist das Wichtigere? **Unter diesen beiden ist Weisheit**, die Leerheit erkennt, **zwar das Wichtigere**, weil sie einen tatsächlich aus [dem Kreislauf] der Existenz befreit, **aber** das dieser Weisheit **Vorangehende** ist das **Vertrauen**, das von Karma und seinen Auswirkungen überzeugt ist – denn ohne dass dieses vorangeht ist es für Weisheit unmöglich, die Verblendungen zu beseitigen.

2.3.2.1.1.1.4. Die Eigenschaften eines Schülers, der ein [würdiges] Gefäß ist

**Jener ist als Vertrauen aufweisend zu bezeichnen,
und das beste Gefäß des dauerhaft Guten,
welcher weder aus Begierde noch aus Hass, Angst
oder Verblendung von der Lehre abweicht. (1.6)**

Wer weist Vertrauen auf und ist ein geeigneten Gefäß der Lehre, und wer ist jener, der Weisheit besitzt? **Jener** Schüler, der sich vom Abweichen der Lehre aufgrund der vier negativen Tendenzen (*gro ba bzhi*) – (1) das Abweichen vom Dharma aus Verlangen und Begierde, indem man aus Begierde nach Fleisch anfängt, Lebewesen zu töten, und so den Dharma aufgibt; (2) das Abweichen vom Dharma aus Hass, indem man Lebewesen aus einer Gesinnung der Boshaftigkeit oder Ähnlichem tötet; (3) das Abweichen vom Dharma, indem man aus Angst vor einer Strafe des Königs oder Ähnlichem den Dharma aufgibt; und (4) das Abweichen vom Dharma aus Verblendung, indem man das Töten von Lebewesen um der Eltern willen als fehlerfrei betrachtet und so den Dharma aufgibt – abgewendet hat und somit von der Lehre

weder aus Begierde noch aus Hass, Angst oder Verblendung abweicht und von Karma und seinen Auswirkungen überzeugt ist, dieser **ist als Vertrauen aufweisend zu betrachten**. Weil eben dieser dazu geeignet ist, zur Befreiung geführt zu werden, ist er **das beste Gefäß des dauerhaft Guten**.

Wer alle Handlungsweisen des Körpers, der Rede und des Geistes richtig untersucht, den Nutzen für sich selbst und andere erkennt und immer [danach] handelt, dieser ist ein Weiser. (1.7)

Wer alle heilsamen, unheilsamen und neutralen **Handlungsweisen des Körpers, der Rede und des Geistes richtig untersucht** und geprüft hat, dann Unheilsames und Neutrales aufgegeben und Heilsames unternommen hat, und dies auch der allerhöchsten Erleuchtung widmet um den Nutzen der Lebewesen zu verwirklichen, derjenige bringt **Nutzen für sich selbst und die anderen**. Jener, der das **erkennt und immer** entsprechend dem **handelt**, was anzunehmen oder aufzugeben ist, **diesen** nennt man **einen Weisen**, das heißt einen, der Weisheit besitzt. Derjenige aber, der bezüglich dem, was anzunehmen bzw. aufzugeben ist, falsch handelt, ist in diesem Zusammenhang nicht als ein Weiser zu bezeichnen, selbst wenn er in den fünf [traditionellen] Wissenszweigen bewandert ist. Kurz gefaßt, bezeichnet man jemanden als einen, der Vertrauen und Weisheit besitzt, wenn er die Stufen des Weges der drei [Ausrichtungen der] Wesen richtig versteht und entsprechend praktiziert.

- 2.3.2.1.1.2.1. Eine Darlegung von Ursache und Wirkung des weltlichen Glücks
- 2.3.2.1.1.2.1.1. Ausführliche Darlegung
- 2.3.2.1.1.2.1.1.1. Darlegung der Lehre des weltlichen Glücks
- 2.3.2.1.1.2.1.1.1.1. Erläuterung der sechzehn Übungen zum weltlichen Glück
- 2.3.2.1.1.2.1.1.1.1.1. Dreizehn Dinge, die man unterlassen sollte
- 2.3.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1. Vermeiden der zehn unheilsamen Handlungen

- (1) **Nicht zu töten**, (2) **den Diebstahl aufzugeben**,
 (3) **die Partner²⁵ anderer aufzugeben**, sowie **vollkommene
 Zurückhaltung bei**
 (4) **verkehrter**, (5) **verleumderischer**, (6) **grober und**
 (7) **unzusammenhängender Rede**, ... (1.8)

(1) Lebewesen **nicht zu töten**, (2) **den Diebstahl** von Gütern im Besitz eines anderen **aufzugeben** und (3) **die Partner anderer aufzugeben**, diese drei sind das Vermeiden der drei unheilsamen Handlungen des Körpers. (4) Etwas **Verkehrtes** zu sprechen, wodurch sich eine Unwahrheit in eine Wahrnehmung wandelt (*bden pa 'du shes bsgyur ba*), (5) Worte zu sprechen, die andere durch Trennendes entzweien, nämlich **Verleumdungen**, (6) beleidigende Worte zu sprechen, die die Gefühle anderer verletzen, nämlich **Grobheit** der Redeweise, (7) eine sinnlose **Rede**, bei der man etwas **Unzusammenhängendes** ohne jede Überlegung sagt – **vollkommene Zurückhaltung** [bei all diesen] ist das Vermeiden der [vier] unheilsamen Handlungsweisen der Rede.

... (8) **die Gier**, (9) **die Bosheit und**
 (10) **die nihilistische Sichtweise aufzugeben** –
das sind die zehn positiven Handlungsweisen.
Ihr Gegenteil sind die [zehn] negativen. (1.9)

(8) **Die Gier**, die sich in dem Gedanken "Wäre es nicht passend, wenn ich den Besitz des Anderen erlangte?" ausdrückt, (9) **die Bosheit**, die in einer zutiefst feindseligen Geisteshaltung gegenüber anderen besteht und (10) **die nihilistische Sichtweise**, die Karma und seine Auswirkungen leugnet – diejenigen Handlungsweisen, bei denen diese drei unheilsamen [Handlungsweisen] des Geistes **aufgegeben** sind, **das sind** [zusammengenommen] **die zehn positiven Handlungsweisen. Ihr Gegenteil sind die [zehn] negativen** [Handlungsweisen].

Bezüglich dieser sollte man die Darstellung [ihrer] Grundlage, Geisteshaltung, Anwendung und ihres Abschlusses (*gzhi, bsam pa, sbyor ba, mthar mthug*) sowie die Art und Weise der Praxis der zehn positiven Handlungsweisen gründlich im "Stufenweg des Fahrzeugs der

Vollkommenheiten" [dem Lam rim chen mo] studieren, welcher vom ehrwürdigen Lehrer [Tsong kha pa] Blo bzang grags pa verfasst wurde.²⁶

2.3.2.1.1.2.1.1.1.1.1.2. Unterlassen von anderen Fehlern

(11) Die Abstinenz von Alkohol, (12) der reine Lebensunterhalt, (13) die Gewaltlosigkeit, (14) die respektvolle Spende, (15) die Verehrung von Verehrungswürdigen und (16) die liebende Güte – die Lehre [des weltlichen Glücks] besteht, kurz gefasst, in diesen [sechzehn Übungen]. (1.10)

Genügt diese Lehre [der zehn positiven Handlungsweisen] alleine schon?

[Nein, enthalten] sind auch die folgenden drei Dinge, die zu vermeiden sind: (11) **Die Abstinenz von Alkohol**, der die Selbstbeherrschung über Geist und den Körper verschwinden lässt, (12) **der reine Lebensunterhalt**, nämlich für den Laien das Aufgeben von Betrug beim Umgang mit Hohlmaßen und Gewichten, und für Ordinierte die fünf verkehrten Arten des Unterhalts und (13) **die Gewaltlosigkeit**, die Gewalt[anwendung] – das Zufügen von Schaden in Worten und Taten – wie etwa Stockhiebe aufgegeben hat.

Zu den fünf verkehrten Arten des Unterhalts (*log 'tsho lnga*) gehören: (1) Die Täuschung: Um etwas zu erhalten, täuscht man ein gutes Verhalten vor, wobei man denkt: "Ist es nicht angemessen, dass andere mir huldigen, nachdem ich sie dazu gebracht habe? Ich werde dieses erreichen." (2) Die Schmeichelei: Mit einer entsprechenden Gesinnung motiviert spricht man Worte der Schmeichelei: "Ich bin von weit entfernt zu Euch gekommen und Euretwegen hier. Da Ihr wie mein Vater seid, müsst Ihr mir [etwas] geben und auch ich werde Euch etwas geben." (3) Absichtsvolles Andeuten: Man denkt, "Ist es nicht angemessen, eine Gabe zu erhalten, wenn ich für einen anderen diese oder jene Handlung vollbracht habe?" und erledigt eine Sache für ihn und sagt aus Verlangen nach einem gewissen Gegenstand: "Diese Eure

Schale ist sehr schön. Wenn auch ich eine solche bekäme, würde ich sie [in Ehren] halten, aber ein Spender ist schwer zu finden."

(4) Die Erpressung: Mit einer Geisteshaltung, die an Gewinn verhaftet ist, sagt man zu einem anderen: "Was Euren Eltern oder anderen gegeben werden sollte, sollte man jedem beliebigen geben. In Eurem Haus weilt ein Arhat, und wenn Ihr euch mit ihm unterhaltet wird es für Euch ein Gewinn sein." Der andere sagt: "Wenn [du] denkst, dass dieser ein Arhat ist, dann warum nicht?"

(5) Die Absicht, durch ein Gut ein [weiteres] Gut zu erlangen: Man sagt: "Irgendein König oder sonst wer hat mir eine Almosenschale gegeben, aber ich habe sie nicht angenommen. Das hier [aber] hat mir ein bestimmter König gegeben", und denkt sich dabei: "Wäre es nicht angemessen, wenn jener dächte, dass dies ein ausgezeichnetes Objekt für eine Spende sei?"

2.3.2.1.1.2.1.1.1.2. Drei Handlungen, in denen man sich üben sollte

(1) **Die respektvolle Spende**, das heißt die Gegenstände, die gespendet werden, mit den eigenen Händen zu überreichen, (2) **die Verehrung von Verehrungswürdigen**, das heißt die Verehrung von Lehrern oder anderen, die an Qualitäten überlegen sind, und (3) die vier unermesslichen Geisteszustände²⁷, welche durch **liebende Güte** und andere Qualitäten gekennzeichnet sind – dies sind die Dinge, in denen man sich üben sollte. Die respektvolle Spende [enthält] auch das Spenden der Lehre, von materiellem Besitz, als auch von Furchtlosigkeit.

2.3.2.1.1.2.1.1.1.3. Zusammenfassung

Die Lehre des weltlichen Glücks sind, **kurz gefasst, diese** sechzehn [Übungen].

- 2.3.2.1.1.2.1.1.2. Abwesenheit dieser Übungen in anderen Systemen
2.3.2.1.1.2.1.1.2.1. Peinigung seiner selbst und anderer durch Praxis, die vom rechten Weg abweicht
2.3.2.1.1.2.1.1.2.1. Schädigung seiner selbst und anderer durch Irrwege

**Allein aufgrund der Peinigung des Körpers
kommt die Praxis [des weltlichen Glücks] nicht zustande,
weil man dadurch nicht davon ablässt,
anderen zu schaden und ihnen nicht von Nutzen ist. (1.11)**

Einwand: Wird nicht auch die Peinigung des Körpers durch Askese und ähnliches als ein Weg angesehen?

Antwort: **Allein aufgrund der Peinigung des Körpers**, wie etwa durch das Fasten oder indem man von fünf Feuern umschlossen ist²⁸, erlangt man nicht nur keine Befreiung, sondern diese sind auch keine **Praxis**, der einem weltliches Glück bringt, **weil man dadurch nicht davon ablässt, anderen zu schaden und ihnen auch nicht von Nutzen ist** und so für sich selbst Ursachen für die niederen Bereiche schafft.

- 2.3.2.1.1.2.1.1.2.2. Die Person, die sich auf dem Irrweg befindet

**Wer den großen Weg der edlen Lehre nicht achtet,
der sich in Freigebigkeit, ethischer Disziplin und Geduld
manifestiert,
sondern einem Irrweg folgt,
der Peinigung des Körpers, die wie ein Viehpfad ist, ... (1.12)**

Wer den großen Weg der Edlen Lehre nicht achtet, der sich in Freigebigkeit, ethischer Disziplin und tiefer Geduld manifestiert – [mit anderen Worten,] in den drei Freigebigkeiten²⁹, der drei Arten von Geduld und die durch den siebenfachen Verzicht charakterisierte ethische Disziplin³⁰ – und seinen **Körper peinigt, der folgt einem Irrweg** der **wie ein Viehpfad ist**, mit schlechten Wegen und tiefen Erdspalten, auf dem die Tiere nacheinander stapfen, und so täuscht er sich selbst und die ihm Nachfolgenden. Die drei hier genannten Dinge

[Freigiebigkeit, ethische Disziplin und Geduld] umfassen alle oben genannten sechzehn Übungen.

2.3.2.1.1.2.1.1.1.2.3. Die Fehler davon, sich auf einem Irrweg zu befinden

**... der begibt sich für sehr lange Zeit
in den Wald von Samsāra,
unter die Bäume zahlloser Lebewesen,
seinen Körper umschlungen von den Giftschlangen der
Verblendungen. (1.13)**

Die Häretiker (*mu stegs can, tīrthika*), die den Weg des Dharma nicht beachten und einem Irrweg folgen, sind wie Tiere, die **sich** auf einen Irrweg in einen wilden **Wald begeben**, in dessen dichtem Dickicht voller Sträucher und Bäume es schwer voranzukommen ist: Der wilde Wald von **Samsāra** ist gefüllt mit den **zahllosen** Leiden der Hölle usw. und seine **Bäume** sind **Lebewesen**, die in den Dschungel falscher Sichtweisen wie die Ansicht der vergänglichen Ansammlung (*jig tshogs lta ba, satkāya-dṛṣṭī*) geraten sind, und nicht an den edlen Weg denken. Dort werden ihre **Körper von den giftigen Schlangen der Verblendungen** wie der Begierde **umschlungen** und gequält, und auf diese Weise **begeben sie sich für sehr lange Zeit** in Samsāra. Deshalb sollten diejenigen, die sich bessern möchten, sich auf einen edlen Lehrer stützen und nicht großartig an einem Irrweg festhalten, der als "authentischer Weg" bezeichnet wird.

2.3.2.1.1.2.1.1.1.3. Auswirkungen falscher Praxis

2.3.2.1.1.2.1.1.3.1. Auswirkungen, die den unheilsamen Ursachen entsprechen, wie die Kurzlebigkeit.

- (1) Durch das Töten verkürzt sich die Lebensspanne.**
- (2) Durch Schaden erfährt man vielerlei Schmerz.**
- (3) Durch den Diebstahl verliert man den eigenen Besitz.**
- (4) Durch die Untreue hat man Feinde. (1.14)**

(1) Als Auswirkung, die der Ursache entspricht, wird **durch das Töten die Lebensspanne** in einem späteren Leben **verkürzt**. (2) **Durch Schaden** anderer mit Waffen und ähnlichem **erfährt** der Körper in einem späteren Leben **vielerlei Schmerz**. (3) **Durch den Diebstahl** wird der **eigene Besitz verloren gehen**. Er wird unbeständig sein und zum Besitz anderer werden. (4) **Durch die Untreue hat man Feinde** in Gestalt von Partnern³¹, die von einem selbst nicht zu zügeln sind.

- (5) **Aufgrund von Lügen wird man selbst verleumdet.**
(6) **Aufgrund übler Nachrede wird man von Freunden getrennt.**
(7) **Aufgrund grober Rede hört man [selbst] Unfreundliches.**
(8) **Aufgrund leichtsinniger Rede werden die [eigenen] Worte vulgär. (1.15)**

(5) **Aufgrund von Lügen wird man selbst oft verleumdet.** (6) **Aufgrund übler Nachrede wird man von den eigenen Freunden getrennt.** (7) **Aufgrund grober Rede hört man [selbst] unfreundliche Worte.** (8) **Aufgrund leichtsinniger Rede werden die eigenen Worte vulgär.** Sie verdienen es nicht, als richtungsweisend genommen zu werden und sind nicht länger vertrauenswürdig.

- (9) **Die Begierde vernichtet die Hoffnung im Herzen.**
(10) **Bosheit bringt einem Angst – so wird es gelehrt.**
(11) **In Folge falscher Anschauungen entstehen falsche Sichtweisen.**
(12) **Durch das Trinken von Alkohol wird der Geist verwirrt. (1.16)**

(9) **Die Begierde vernichtet die Hoffnung** auf die erwünschten Dinge **im Herzen**, und sie werden nicht erlangt. (10) **Bosheit bringt einem Angst – so wird es** in den Sūtras **gelehrt.**³² (11) **Infolge falscher Anschauungen entstehen** in einem späteren Leben **falsche Sichtweisen**, vermehrt Arglist und anderes. (12) **Durch das Trinken von Alkohol wird der Geist verwirrt** und das Bewusstsein wird abartig.³³

Die Lehrer haben [diese Auswirkungen, die der Ursache entsprechen] in eine Erfahrung, die der Ursache entspricht, und in eine Handlung, die der Ursache entspricht, eingeteilt. Die Kurzlebigkeit usw. ist Ersterem zugeordnet, und die vermehrte Absicht anderer,

[einen] zu töten, ist Letzterem zugeordnet. Die dominierende Wirkung reift in den äußeren Umständen, was anhand der "Stufen des Weges beim Fahrzeug der Vollkommenheit" [Lam rim chen mo] zu verstehen ist.³⁴

- (13) **Durch mangelnde Freigebigkeit gerät man in Armut.**
- (14) **Durch falschen Lebensunterhalt wird man betrogen.**
- (15) **Durch Hochmut wird man in Niedrigkeit [geboren].**
- (16) **Durch Neid verliert man an Ansehen. (1.17)**

(13) **Armut** wird hier als Konsequenz davon gelehrt, dass man **unfreigebig** ist, ohne Respekt gibt oder stiehlt, doch die Auswirkungen des Diebstahls wurden schon [in RA 1.14] erwähnt [und werden deshalb hier nicht wieder angeführt.] (14) **Durch falschen Lebensunterhalt wird man betrogen.** (15) **Durch Hochmut wird man in Niedrigkeit [geboren].** (16) **Durch Neid**, nämlich Ärger über den Wohlstand anderer, **verliert man an Ansehen.**

- (17) **Auf Zorn [folgt] eine schlechte [Haut]farbe,**
 - (18) **Dummheit [folgt], weil man die Weisen nicht befragt.**
- Dies sind die Auswirkungen für den Menschen, allen [diesen aber] geht zuerst [eine Wiedergeburt] in den niederen Bereichen voraus. (1.18)**

(17) **Aufgrund von Zorn** erlangt man **eine schlechte Farbe**, wie etwa eine unschöne Hautfarbe.³⁵ (18) **Dummheit** wird erlangt, indem man aus Zorn die **Weisen** mit ihrer Urteilskraft **nicht befragt** und so Verblendung entsteht, die nicht versteht, was anzunehmen und was aufzugeben ist.

2.3.2.1.1.2.1.1.1.3.2. Gereifte Auswirkungen, wie die Wiedergeburt in niederen Bereichen

Sind die Auswirkungen dieser unheilsamen [Handlungen] bloß diejenigen, die der Ursache entsprechen?

Nein. **Für den Menschen** sind **zuerst** die gereiften **Auswirkungen all dieser** unheilsamen Handlungsweisen [die

Wiedergeburten in den] **niederer** Bereichen der Hölle, der Tiere und der Hungergeister. Im Daśabhūmikasūtra heißt es: "Die schwerwiegendste [Auswirkung] reift als [Wiedergeburt] in der Hölle, die mittlere als [Wiedergeburt] unter den Tieren, und die geringste als [Widergeburt] unter den Hungergeistern." [Als der Buddha das] sagte, meinte er, dass die Befreiung für Hungergeister leichter [zu verwirklichen] sei, weil ihr Verstand klarer sei als derjenige der Tiere.³⁶

2.3.2.1.1.2.1.1.1.3.3. Die Auswirkungen der heilsamen Handlungen ergeben sich in entgegengesetzter Weise

[Hiermit] sind die gereiften Auswirkungen dieser Handlungen, die man "unheilsam" nennt, beschrieben. Für all die heilsamen [Handlungsweisen] entstehen die Auswirkungen entgegengesetzt zu diesen. (1.19)

Man sollte wissen, dass anders als bei den gereiften [Auswirkungen] dieser Handlungen, **die man "unheilsam" nennt** und die zuvor **beschrieben** wurden, sowohl die **gereiften Auswirkungen** für **all die heilsamen** Handlungsweisen als auch die dominierenden Auswirkungen und die Auswirkungen, die der Ursache entsprechen, in **entgegengesetzter Weise entstehen**. Kurz gesagt, sind [die Auswirkungen] in den vier [allgemeinen Eigenschaften von Karma] enthalten, nämlich (1) die Unfehlbarkeit von Karma, (2) das Anwachsen [von Karma], (3) die Unwirksamkeit des Unterlassenen und (4) das Fortbestehen des Getanen.³⁷ Über die Bedeutung dieser muss man gut nachdenken.

2.3.2.1.1.2.1.1.1.4 Heilsame und unheilsame Ursachen und deren Auswirkungen

Gier, Hass und Verblendung, sowie die daraus entstehenden Handlungen sind unheilsam. Das Freisein von Gier, Hass und Verblendung, sowie die aus ihnen entstehenden Handlungen sind heilsam. (1.20)

Gier, Hass und Verblendung, sowie die daraus entstehenden Handlungen von Körper und Rede **sind unheilsam**. "Sowie" fasst zusammen, dass nicht nur die drei Geistesgifte ihrem Wesen nach unheilsam sind, sondern auch die Handlungen, die aus ihnen entstanden sind. [Weiters] muss man wissen, dass nicht nur die Wurzeln des Heilsamen, die im **Freisein von Gier, Hass und Verblendung** bestehen, ihrem Wesen nach **heilsam** sind, sondern **auch die aus ihnen entstehenden Handlungen** von Körper und Rede.

**Aus dem Unheilsamen entsteht alles Leiden,
ebenso wie alle niederen Bereiche.
Aus dem Heilsamen das Glück aller Lebewesen,
ebenso wie alle höheren Bereiche. (1.21)**

Alles Leiden in den niederen und höheren Bereichen **entsteht aus den unheilsamen Handlungen, ebenso wie alle niederen Bereiche**, die deren gereifte Auswirkung sind. **Aus den heilsamen Handlungen** entstehen **alle höheren Bereiche**, die deren gereifte Auswirkung sind, ebenso wie **das Glück aller Lebewesen**, im Besonderen durch eine Wiedergeburt auf Jambudvīpa³⁸ oder eine wiederholte Wiedergeburt [in den höheren Bereichen]. Daher sollte man über Handlungen und ihre Auswirkungen gut nachdenken und sich bemühen, Ursachen [für eine Wiedergeburt in den] niederen Bereichen zu verhindern und Ursachen [für eine Wiedergeburt in] einer guten Existenzform zu schaffen.

2.3.2.1.1.2.1.1.2. Art und Weise der Praxis

**Das Abwenden von allem Unheilsamen
und das ständige Streben nach Heilsamem
mit Körper, Rede und Geist –
dies wird als die zweifache³⁹ Praxis erklärt. (1.22)**

Nachdem man so über Karma und seine Auswirkungen nachgedacht hat, sollte man sich **mit Körper, Rede und Geist von allem Unheilsamen abwenden** und **ständig nach Heilsamem streben**. Hat man die sechzehn Punkte, die man befolgen bzw. vermeiden sollte

und zuvor erklärt wurden, verstanden, so beruht die Zurückhaltung lediglich auf der Einstellung gegenüber den Punkten, die es zu vermeiden gilt – und **dies** wird als die dreifache **Praxis**, nämlich mittels der drei Tore [von Körper, Rede und Geist], **erklärt**.

2.3.2.1.1.2.1.1.3. Auswirkungen der Praxis

Durch diese Praxis befreit man sich von [einer Wiedergeburt als] Höllenwesen, Hungergeist und Tier. Als Mensch und unter den Göttern erlangt man Glück, Reichtum und große Königsmacht. (1.23)

Durch die [vier] Versenkungen, die [vier] unermesslichen [Geisteszustände] und die immateriellen [Sammlungen] erfährt man das Glück des Brahmazustandes usw. Das ist, kurz gefasst, die Praxis weltlichen Glücks mit ihren Auswirkungen. (1.24)

Durch diese Praxis, die zuvor erklärt wurde, befreit man sich von [einer Wiedergeburt als] Höllenwesen, Hungergeist und Tier und erlangt als Mensch und unter den Göttern des Begierdebereiches einen Reichtum vollkommenen Glücks in Form von Gefühlen der Zufriedenheit, sowie unter den Menschen ein großes Königstum, wie das eines Universalherrschers⁴⁰. Nicht nur das, sondern durch die Übung der vier meditativen Versenkungen, der vier unermesslichen Geisteszustände und der vier immateriellen [Sammlungen] erfährt man auch das Glück des Brahmazustandes usw; Weiters wird es auch so erklärt, dass die Versenkungen und anderes dem Wesen nach die Auswirkungen der Übung der sechzehn Punkte sind.

2.3.2.1.1.2.1.2. Zusammenfassung

Das ist, kurz gefasst, die Erklärung zu der sechzehnfachen Praxis der Ursachen des weltlichen Glücks, die dreizehn Punkte

enthält, die zu unterlassen sind, und drei Punkte, die zu üben sind, und die alle zuvor gelehrt wurden, gemeinsam **mit ihren Auswirkungen**.

2.3.2.1.1.2.2. Eine Darlegung von Ursache und Wirkung des dauerhaft Guten

2.3.2.1.1.2.2.1. Die Erklärungsweise im Sūtra

2.3.2.1.1.2.2.1.1. Eine kurze Unterweisung zur Erklärungsweise des Buddha

2.3.2.1.1.2.2.1.1.1. Die Erklärungsweise

**Die Lehre des dauerhaft Guten aber
erscheint subtil und tiefgründig,
und macht dem Toren, der ungeschult ist, Furcht
– so hat es der Siegreiche gelehrt. (1.25)**

Die Lehre des dauerhaft Guten aber, das Objekt der Weisheit ist, die die Wesenlosigkeit von Personen und Phänomenen erkennt, **erscheint** dem Weisen **subtil**, da sie von gewöhnlichen Wesen mittels konventioneller Erkenntnis schwer zu erkennen ist, und **tiefgründig**, weil sie von den anderen schwer zu ergründen ist. Sie **macht dem Toren, der ungeschult ist, Furcht – so hat es der Siegreiche gelehrt**. Diese Soheit (*de kho na nyid, tathatā*) des abhängigen Entstehens ist die Lehre des dauerhaft Guten, weil man durch ihre Erkenntnis Befreiung [aus Saṃsāra] erlangt.

2.3.2.1.1.2.2.1.1.2. Der Unterschied hinsichtlich der tiefgründigen Bedeutung: Furcht beim Toren, Furchtlosigkeit beim Weisen

**"Weder gibt es ein 'Ich', noch wird es eines geben.
Weder gibt es ein 'Mein', noch wird es eines geben."
Derart fürchten sich die Toren,
die Furcht der Weisen [aber] erlischt. (1.26)**

Wie beschaffen ist die Furcht des Toren bzw. die Furchtlosigkeit des Weisen beschaffen, in Bezug auf die Bedeutung der Leerheit?

Wenn die Bedeutung von Leerheit unterrichtet wird, dann **fürchten sich** die unwissenden **Toren derart**, weil sie befürchten, dass

'Ich' und 'Mein' verschwinden, wenn es heißt, dass **es ein 'Ich'** (*bdag*) **weder** jetzt **gibt, noch** in einem späteren Leben **geben wird**, und dass **es ein 'Mein'**, nämlich die Aggregate, **weder** jetzt **gibt, noch** später **geben wird**. **Der Weise [aber]** sieht, dass genau aufgrund dieser Tatsache, dass ['Ich' und 'Mein'] leer von inhärenter Existenz sind (*rang bzhin gyis stong*) Samsāra aufgeben wird und die Befreiung erlangt wird, weil er die Soheit gut verinnerlicht hat. In diesem Gedanken **erlischt seine Furcht**.

2.3.2.1.1.2.2.1.1.3. Die Verkündigung des Buddha, dass selbst diese Furcht aus der Vorstellung eines Selbst entsteht

**"Alle Lebewesen entstehen aus der Vorstellung von 'Ich',
und alle besitzen die Vorstellung von 'Mein'."
Dies erklärte derjenige,
der ausschließlich zum Wohle der Lebewesen sprach. (1.27)**

Alle diese gewöhnlichen Wesen, das heißt alle **Lebewesen**, die [u.a.] durch neun Dinge – den fünf herbeiführenden Aggregaten (*nyer len gyi phung po, upadānaskandha*) und den vier Elementen – definiert sind⁴¹, **entstehen aus der Vorstellung von 'Ich'** (*ngar 'dzin pa, ahaṅkāra*) und 'Mein'. Der Buddha, **derjenige, der ausschließlich zum Wohle der Lebewesen sprach**, welche **die Vorstellung von 'Ich' und 'Mein' besitzen, erklärte**, dass selbst die Furcht vor der Bedeutung der Leerheit aus dieser Vorstellung von 'Ich' und 'Mein' entsteht. Und dass Leerheit gelehrt worden ist, um den Toren aus Samsāra zu befreien.

2.3.2.1.1.2.2.1.2. Ausführliche Erläuterung

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1. Nachweis, dass die Vorstellung von 'Ich' und 'Mein' unwirklich ist

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.1. Eigentlicher Nachweis

**"Es gibt ein 'Ich', es gibt ein 'Mein',"
dies ist vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeit aus unrichtig,**

**denn beides entsteht nicht
in Erkenntnis der Realität, wie sie ist. (1.28)**

Obwohl 'Ich' und 'Mein' konventionell existieren, ist die Auffassung, dass **es 'Ich' und 'Mein' vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeit aus** (*dam pa'i don du*) **gibt, unrichtig**, das heißt unwirklich und fehlerhaft. Warum? **Denn** wenn 'Ich' und 'Mein' inhärent existieren würden, sollten die Heiligen [sie] in der meditativen Sammlung (*'phags pa'i mnyam gzhag*) sehen, doch in ihrer Betrachtung durch direkte **Erkenntnis der Realität, wie sie ist** (*ji lta ba yongs su shes pa*) **entstehen beide** [Vorstellungen,] die eines 'Ich', und die von 'Mein', **nicht**.

**Die Aggregate entstehen aus der Vorstellung eines 'Ich',
[doch] diese Vorstellung eines 'Ich' ist in Wirklichkeit unwirklich.
Wie könnte aus etwas, dessen Samen unwirklich ist,
etwas Wahres entstehen? (1.29)**

Der Nachweis (*grub pa*) ist folgender: **Die Aggregate entstehen aus der Vorstellung eines 'Ich'** ist das Thema der Beweisführung (*chos can*). Diese sind unwirklich, denn **die Vorstellung eines 'Ich' ist in Wirklichkeit**, nämlich im absoluten Sinne, **unwirklich** [und] nicht existiert – das ist die Durchdringung [des logischen Subjekts durch den Grund] (*khyab ste*).

Wie könnte aus einer Frucht, **dessen Samen** [schon] **unwirklich ist, etwas Wahres entstehen?** Das ist unmöglich, denn eine wahre Frucht oder Wirkung kann nicht aus einer falschen Ursache entstehen.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.2. Befreiung wird durch das Aufgeben [der Vorstellung von 'Ich' und 'Mein'] erlangt

**Nachdem man so erkannt hat, dass die Aggregate unwirklich sind,
wird die Vorstellung eines 'Ich' aufgegeben.
Durch das Aufgeben der Vorstellung eines 'Ich'
entstehen die Aggregate nicht wieder. (1.30)**

Nachdem man so erkannt hat, dass die Aggregate unwirklich sind, werden die Vorstellungen von 'Ich' und 'Mein' aufgegeben, die 'Ich' und 'Mein' als inhärent existent betrachten. Durch das Aufgeben dieser [Vorstellungen] entstehen die leidhaften Aggregate nicht wieder, und Befreiung, in der alles Leiden beendet ist, wird erlangt. Auch diese [Verse] lehren, dass man um Befreiung zu erlangen die Unwirklichkeit der Person und Aggregate erkennen muss. Insofern wird klar gelehrt, dass auch die heiligen Śravakas und Pratyekabuddhas die zwei subtilen Arten der Wesenlosigkeit erkennen [müssen].

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.3. Darlegung der Soheit anhand des Gleichnisses des Spiegelbildes

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.3.1. Ein Beispiel, mitsamt seiner Bedeutung, dafür, dass das Abwenden von allem Leiden daraus hervorgeht, dass die Unwirklichkeit der Person und ihrer Aggregate erkannt wird

**Wie zwar durch einen Spiegel
ein Spiegelbild des eigenen Gesichts erscheint,
und wie dieses aber
in Wirklichkeit überhaupt nicht existiert,

ebenso wird auf Grundlage der Aggregate
die Vorstellung eines 'Ich' wahrgenommen,
die [aber] – wie das Spiegelbild des eigenen Gesichts –
in Wirklichkeit überhaupt nicht existiert. (1.31-32)**

Wie zwar durch einen Spiegel darin ein Spiegelbild des eigenen Gesichts entsteht, und wie dieses Spiegelbild aber in Wirklichkeit überhaupt nicht so wie es zu existieren scheint existiert, ebenso wird auf Grundlage der Aggregate die Vorstellung eines 'Ich' wahrgenommen, aber – wie das unwahre Spiegelbild des eigenen Gesichts – sind die inhärent existenten Person und Aggregate in Wahrheit überhaupt nicht existent.

Der Kernsinn ist folgender: Obwohl im Spiegelbild dieser und jener Teil des Gesichtes erscheint, so existiert kein einziger Teil [des

Spiegelbilds]. Gleichmaßen ist es nicht der Fall, dass ein Teil der Person oder Aggregate erscheint, als würde es inhärent existieren, und ein anderer [Teil] nicht. So sollte man anhand des Gleichnisses vom Spiegelbild verinnerlichen, dass nicht einmal der geringste Teil [der Person oder Aggregate] inhärent existiert, selbst wenn die Gesamtheit [der Person und Aggregate] gänzlich erscheint, als würde es inhärent existieren.

Allerdings kann [die Tatsache], dass das Spiegelbild nicht so existiert, wie es erscheint, auch durch das konventionelle Erkenntnismittel der direkten Wahrnehmung erkannt werden, [...] und daher sollte man verstehen, dass es unzulässig ist, wenn einige frühere Lehrer annehmen, dass diese Erkenntnis eine gewöhnliche, [nur] auf Argumentation beruhende Erkenntnis [des Absoluten] (*rigs shes rag pa*) ist.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.3.2. Das entgegengesetzte Beispiel mitsamt seiner Bedeutung

**Genauso, wie unabhängig von dem Spiegel
kein Spiegelbild des eigenen Gesichts erscheint,
so [erscheint] unabhängig von den Aggregaten
auch keine Vorstellung eines 'Ich'. (1.33)**

**Genauso, wie unabhängig von dem Spiegel dort kein
Spiegelbild des eigenen Gesichts erscheint, so [erscheint]
unabhängig von den Aggregaten auch keine Vorstellung eines 'Ich'.**
So muss man verstehen, dass die Vorstellungen von 'Ich' und 'Mein' verschwinden, wenn man die Wesenlosigkeit der Aggregate erkennt. Dieses Beispiel und seine Bedeutung illustrieren den logischen Schluss des abhängigen Entstehens: Das Thema der Beweisführung sind die Person und die Aggregate. Diese sind leer von inhärenter Existenz, weil sie in Abhängigkeit entstanden sind, wie zum Beispiel das Spiegelbild.⁴²

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.4. Die Erkenntnis von Leerheit ist die Ursache für die Befreiung

**Nachdem der heilige Ānanda hörte,
was dies bedeutet,
erlangte er das Auge des Dharma,
und sprach selbst wiederholt davon zu den Mönchen. (1.34)**

Nachdem der heilige Ānanda den Weg des Sehens erlangt hat, auf dem **die Bedeutung** der zuvor erklärten Leerheit direkt erkannt wird, **erlangte er das Auge des Dharma** mit Blick auf die Phänomene. [Dieses] ist unbefleckt und makellos, es stellt einen nicht unter die Obhut von Fremden, lenkt einen mittels nichts Anderem als der Lehre des Buddha und befreit von Zweifel und Bedenken. In [der Schriftradtition] der Āgamas⁴³ heißt es, dass **er selbst** mehrmals **wiederholt davon zu den Mönchen sprach** und dadurch auch die anderen Befreiung erlangten. Daher ist Weisheit, die Leerheit erkennt, das allerhöchste Mittel zur Befreiung.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass Bindung und Befreiung inhärent existieren

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.1. Die Stufen der Verstrickung in Saṃsāra

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.1.1. Bestimmung der Wurzeln von Saṃsāra

**Solange es die Vorstellung der Aggregate gibt,
gibt es dadurch auch die Vorstellung von 'Ich',
und wenn es die Vorstellung von 'Ich' gibt, dann gibt es auch das
Karma
und dadurch wiederum die Wiedergeburt. (1.35)**

Solange es die Vorstellung der inhärenten Existenz **der Aggregate gibt**, und ihr konzeptuell erfasstes Objekt⁴⁴ nicht durch Argumentation widerlegt wird, **gibt es dadurch** ohne Unterbrechung **auch die Vorstellung von 'Ich'**, in der die Ansicht der vergänglichen Ansammlung enthalten ist; **und wenn es die Vorstellung von 'Ich' gibt**, bei der das wahrgenommene Objekt nicht verneint wird, sammelt man **auch Karma** an, welches einen wieder in Saṃsāra wirft. Weil

dadurch wiederum die Wiedergeburt in Saṃsāra erfolgt, ist eben diese Vorstellung der inhärenten Existenz von Person und Aggregaten die Wurzel von Saṃsāra.

[Der Buddha] hat gelehrt, dass man zur Befreiung aus Saṃsāra erkennen muss, dass diese beiden, [die Person und die Aggregate], leer von wahrer Existenz sind. Daher wird [hier] gelehrt, dass [sowohl der Bodhisattva] als auch der Śrāvaka, Pratyekabuddha und Arhat die Bedeutung der Leerheit erkennen [müssen], und dass die Ansicht der inhärenten Existenz der Person solange nicht verschwinden wird, wie die Auffassung der inhärenten Existenz der Aggregate nicht verschwunden ist.

Auch andere Gelehrte der eigenen Gruppierung [außer den Prasaṅgikas] nehmen an, dass es keinen Arhat geben [kann], bei dem die Ansicht der vergänglichen Ansammlung nicht [vollständig] aufgehört hat. Daher lehrt [auch] dieses Lehrwerk des Beschützers Nāgārjuna in ganz klarer Weise, dass [sowohl der Bodhisattva] als auch der Śrāvaka, Pratyekabuddha und Arhat die Auffassung von inhärenter Existenz vollständig aufgegeben haben [müssen]. Dieser Punkt wird auch weiter unten immer wieder verdeutlicht werden.

Die Zurückweisung dieses Lehrwerkes von Nāgārjuna kommt einer Feindseligkeit gegenüber der Bedeutung der Leerheit gleich. Sie ist dadurch bedingt, dass man sich früher für lange Zeit mit Ansichten vertraut gemacht hat, die außerhalb dieser Lehre [des Buddha] liegen [und nicht mehr als] eine Täuschung, die darauf zurückzuführen ist, dass man die Annahmen jener anderen Meister negiert, welche die Werke des Beschützers Nāgārjuna unmissverständlich kommentiert haben.

Daher sollten diejenigen, die nach ihrem eigenen Wohl streben, [die Verneinung dieser Texte] wie einen Schleimklumpen (d.h. etwas Unnützen) von Weitem meiden. Aufgrund solcher Unwissenheit wird man hier in Saṃsāra notwendigerweise Schlechtes tun, weil man so ein [weiteres] Bestehen darin erlangt.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.1.2. Ein Beispiel dafür, dass man im Saṃsāra umherirrt, weil man sich daran klammert

**Dieses Rad des Saṃsāra,
das aus drei Wegen besteht,
hat weder Anfang, Mitte oder Ende
und dreht sich wie ein im Kreis geschwungener Feuerbrand,
indem es sich gegenseitig verursacht. (1.36)**

Wenn man sich nicht um den Weg zur Befreiung von dem **dreifachen Weg** bemüht hat, der im abhängigen Entstehen der Befleckungen (*kun nas nyon mongs, saṃkleśa*) von Verblendung (*nyon mongs, kleśa*), Karma und Geburt besteht, dann gibt es nicht nur keinen **Anfang**[spunkt], sondern auch eine **Mitte** und ein **Ende** lassen sich nicht bestimmen: Aus Verblendung entsteht Karma, daraus das Leiden, und aus ihm entsteht [wiederum] etwas von seiner Art, wie etwa [mehr] Verblendung. Indem die [Gesamtheit der Befleckungen] daher hier wie dort entsteht, **dreht sich das Rad des Saṃsāra, wie ein im Kreis geschwungener Feuerbrand, indem es sich** [und seine einzelnen Bestandteile] **gegenseitig verursacht**. [Daher] sollte man die Wurzel von Saṃsāra identifizieren und lernen, wie alle Wurzeln des Heilsamen Mittel dazu sind, diese zu entfernen. Wenn man das im Detail verstehen möchte, so sollte man den großen Kommentar des Tsong kha pa zum Madhyamakāvātāra [dGongs pa rab gsal] heranziehen.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.2. Die Stufen des Sich-Abwendens von Saṃsāra

**Da dieses in den drei Zeiten
weder aus sich, noch aus anderem oder aus beiden erlangt wird,
erlischt die Vorstellung eines 'Ich'
und dadurch auch das Karma und die Wiedergeburt. (1.37)**

Da dieses abhängige Entstehen **in den drei Zeiten weder aus sich, noch aus anderem oder aus beiden**, sich und anderem, inhärent entsteht, gibt es kein inhärentes Entstehen. Indem man die Bedeutung dessen verinnerlicht und sich mit ihr vertraut macht, **erlischt die Vorstellung eines 'Ich'**, die in der Ansicht der vergänglichen

Ansammlung enthalten ist, **und dadurch erlischt auch das Karma und die Wiedergeburt.**

Wer sowohl das Entstehen von Ursache und Wirkung als auch deren Vergehen in dieser Weise betrachtet, der sieht, dass die Welt weder wirklich existiert noch wirklich nicht existiert. (1.38)

Wer die Soheit der Gegebenheiten verinnerlicht, indem er sowohl das Entstehen der Ursache und Wirkung von Samsāra als auch das Vergehen dieser Ursache und Wirkung in dieser Weise betrachtet, der sieht, dass die Welt weder wirklich erwiesen existiert noch vollständig nicht existiert, weil er verinnerlicht hat, dass das abhängige Entstehen frei von den Extremen der Beständigkeit und der Vernichtung ist.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.3. Nutzen der Erkenntnis von Leerheit

Nachdem der Erkenntnislose diese Lehre gehört hat, die das Ende aller Leiden ist, fürchtet er den furchtlosen Zustand und ist verängstigt, weil er [sie] nicht richtig versteht. (1.39)

Nachdem der Törichte, der die Bedeutung der Soheit nicht erkennt oder untersucht, diese Lehre des abhängigen Entstehens gehört hat, die frei von den Extremen der begrifflichen Vielfalt ist und den Nutzen hat, dass ihre Erkenntnis das Ende aller Leiden ist, fürchtet er den furchtlosen Zustand der Weisen und ist verängstigt, weil er die wahre Seinsweise (*gnas lugs*) nicht richtig versteht. Dazu muss auch gesagt werden, dass das Freisein von Vorstellungen eine Besonderheit derjenigen ist, die um die Soheit Bescheid wissen.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4. Eine Erklärung des Wesens der Befreiung

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.1. Angst vor dem Erlöschen der Vorstellung von inhärenter Existenz ist zum Zeitpunkt des Nirvāna ohne Rest unangemessen

**Im Nirvāṇa wird all dies nicht existieren,
das schreckt Euch nicht.
Wieso habt ihr dann Angst, wenn es heißt,
dass es hier [schon] nicht existiert? (1.40)**

Einwand: Die Furchtlosigkeit ist nicht erwiesen. Leerheit negiert die Objekte 'Ich' und 'Mein', und daher entsteht die Angst. Wenn es nach dem Erlangen der Befreiung keine Art von Aggregaten gibt, dann ist genau das ein Grund für Angst / eine gefürchtete Situation.

Antwort: Wenn selbst ihr, die Gruppierung der Śravakas, annehmt, dass **im Nirvāṇa** ohne Rest der Aggregate (*lhag med kyi mya ngan 'das, nirupadhiṣeṣanirvāṇa*) **alle diese** befleckten Aggregate **nicht existieren**, warum **schreckt euch das nicht?** Wenn euch das nicht schreckt, **wieso habt ihr dann Angst, wenn es heißt, dass es**, nämlich die Drei, Verblendung, [Karma und Geburt], **hier** in diesem Kontext des Zustandes ohne Rest **[schon] nicht existiert?** Deshalb ist es falsch, sich vor Leerheit zu fürchten.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.2. Befreiung ist das Erlöschen aller Ansichten von inhärenter Existenz
2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.2.1. Befreiung ist kein Nicht-Sein, das inhärent existiert

**In der Befreiung gibt es weder Selbst noch Aggregate.
Wenn Befreiung so behauptet wird,
warum gefällt euch hier nicht [auch]
die Beseitigung des Selbst und der Aggregate? (1.41)**

Einwand: Wir müssen keine Angst haben, weil die Befreiung, in der das Leid erlischt, inhärent existiert.

Antwort: **In der Befreiung gibt es weder** das persönliche **Selbst noch Aggregate**, die inhärent existieren. **Wenn daher die Befreiung so** als die Negation jedes Selbst **behauptet wird, warum gefällt euch**, das heißt dir, **hier nicht [auch] die Beseitigung der** inhärenten Existenz **des Selbst und der Aggregate?** Es sollte euch gefallen! Denn es wird doch angenommen, dass im Zustand der Befreiung keine Aggregate vorhanden sind.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.2.2. Befreiung ist kein Sein, das inhärent existiert

Wenn das Nirvāṇa jedoch auch kein Nicht-Sein (*dn̄gos med*) ist, wie könnte es dann als ein Sein (*dn̄gos*) existieren?

Das Erlöschen der Vorstellungen von Sein und Nicht-Sein wird als das Nirvāṇa bezeichnet. (1.42)

Einwand: Die Befreiung selbst, in der die Aggregate negiert sind, ist etwas Seiendes.

Antwort: **Wie könnte das Nirvāṇa dann als ein Sein inhärent existieren?** Es folgt, dass es nicht [als Sein] existiert, denn **auch** beim **Nicht-Sein** gibt es **nichts**, was inhärente Existenz hätte.⁴⁵ So heißt es in der Mūlamadhyamakārikā [XIII.7]: "Wenn es etwas Nicht-Leeres gäbe, gäbe es etwas Leeres. Warum sollte es etwas Leeres geben, wenn es nichts Leeres nicht gibt?"

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.2.3. Die Eigentliche Bedeutung [der Befreiung]

Das Erlöschen der Vorstellungen von inhärentem Sein und Nicht-Sein wird als das Nirvāṇa bezeichnet.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.3. Eine Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Sichtweisen

Kurz gefasst ist die Sichtweise der Nicht-Existenz [der Gedanke], dass Handlungen keine Auswirkungen haben. Verdienstlos [führt sie] in die niederen Bereiche, diese wird als falsche Sichtweise bezeichnet. (1.43)

Einwand: Wenn selbst das Nirvāṇa nicht inhärent existiert, dann stützt man sich auf eine nihilistische Sichtweise.

Antwort: Nein. **Kurz gefasst ist die Sichtweise der Nicht-Existenz** der Gedanke, dass es die [vier edlen] Wahrheiten, die [drei] Juwelen und den Zusammenhang von Handlungen und ihren Auswirkungen nicht gibt. Die unheilsame Handlung der Leugnung von

Karma und der **Auswirkungen** von **Handlungen** wird zum Zeitpunkt der Ursache als **verdienstlose** Handlung bezeichnet, und weil als dessen Wirkung eine Wiedergeburt in den niederen Bereichen entsteht wird sie "das, was **in die niederen Bereiche führt**" genannt. **Diese wird** in den Sūtras **als falsche Sichtweise bezeichnet**.

**Kurz gefasst ist die Sichtweise der Existenz [der Gedanke],
dass Handlungen Auswirkung haben.**

**Verdienstvoll führt sie in die höheren Bereiche,
[diese] wird als rechte Sichtweise bezeichnet. (1.44)**

Kurz gefasst ist die Sichtweise der Existenz diejenige, die davon überzeugt ist, dass die Auswirkungen von Handlungen existieren. Die heilsame Handlung der Annahme dieser Sichtweise, **dass Handlungen Auswirkungen haben**, ist eine **verdienstvolle Handlung**, und weil dessen Auswirkung **in die höheren Bereiche führt, wird** sie, die [solche] Auswirkungen hervorbringt, in den Sūtras **als rechte Sichtweise bezeichnet**. Die Auswirkungen von Handlungen existieren aber nur konventionell und haben keine inhärente Existenz. Wenn man es in dieser Weise betrachten [würde], dann verfällt man der Sichtweise der Beständigkeit.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.4. Die Befreiung ist, selbst beim Nirvāṇa mit Rest, das Erlöschen der Auffassung von inhärenter Existenz

**Durch Erkenntnis kommt sowohl Existenz als auch Nicht-Existenz
zur Ruhe,**

und dadurch gelangt man jenseits von Negativität und Verdienst.

**Das, sagt der Edlen, ist die Befreiung
sowohl von den niederen als auch von den höheren Bereichen.**

(1.45)

Die Auffassung von wahrer Existenz (*bden 'dzin*) wird nicht erst im Zustand [des Nirvāṇa] ohne Rest der Aggregate überwunden, sondern bereits im Zustand [des Nirvāṇa] mit Rest (*lhag bcas kyi mya ngan 'das, nirupadhiśesanirvāṇa*) ist diese nicht vorhanden. Denn **durch Erkenntnis** der Bedeutung der wahren Seinsweise **kommt sowohl** die

Sichtweise der **Existenz als auch** die Sichtweise der **Nicht-Existenz zur Ruhe, und dadurch gelangt man jenseits von Negativität und Verdienst**, nämlich Heilsamen und Unheilsamen. **Das, sagt der edle Siegreiche, ist die Befreiung** einer Person **sowohl von den niederen als auch von den höheren Bereichen**. In einem Sūtra heißt es: "Die Auffassung von wahrer Existenz ist selbst im Zustand mit Rest vollständig erloschen, und daher erlischt auch das Entstehen, das zu einer weiteren Existenz führt – genau das ist die Befreiung."

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3. Alle Gegebenheiten sind frei von den Extremen der Beständigkeit und der Vernichtung

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1. Ausführliche Erklärung

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.1. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass Ursache und Wirkung inhärent existieren

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.1.1. Ursache und Wirkung sind frei von den Extremen des Seins und Nicht-Seins

**Indem man das Entstehen mitsamt seiner Ursachen sieht,
gelangt man über Nicht-Existenz hinaus.
Indem man das Vergehen mitsamt seiner Ursachen sieht,
nimmt man auch Existenz nicht an. (1.46)**

Wir Mādhyamikas sind über die Sichtweise der **Nicht-Existenz** von Ursache und Wirkung in Saṃsāra **hinausgelangt, indem** wir mittels gültiger Erkenntnis **das Entstehen** von Leiden **mitsamt seiner Ursache sehen**, so wie die Vorstellung eines 'Ich'. Wir **nehmen** [aber] **auch** die inhärente **Existenz** [von Ursache und Wirkung in Saṃsāra] **nicht an**, indem wir mittels gültiger Erkenntnis **das Vergehen** von Leiden **mitsamt seiner Ursache sehen**, wie den wahren Weg.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.1.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass Ursache und Wirkung inhärent existieren

**Weder zuvor entstandene noch gleichzeitig entstandene [Ursachen]
sind Ursachen. Ursachen gibt es in Wirklichkeit nicht,**

**weil das Entstehen weder konventionell
noch in Realität anerkannt wird. (1.47)**

In Wirklichkeit gibt es keine Ursachen, die inhärent existieren. All jenes, das **vor, gleichzeitig** mit, oder nach der Wirkung **entsteht**, ist im absoluten Sinn **keine Ursache, weil das Entstehen** einer inhärent existenten Wirkung **weder konventionell noch in Realität** (*yang dag nyid*), das heißt in gültiger konventioneller Erkenntnis und gültiger Erkenntnis des Absoluten, **nicht anerkannt wird.**

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.2. Vermeiden von Widersprüchen zu dem [in der Welt] Anerkannten

**Wenn dies vorhanden ist, entsteht jenes,
wie etwa 'kurz', wenn es 'lange' gibt.
Wenn dies entsteht, entsteht jenes,
wie etwa Licht, das aus einer Kerzenflamme entsteht. (1.48)**

**Wenn es 'kurz' gibt, dann gibt es 'lange',
sie haben aber keine inhärente Existenz,
genauso, wie ohne das Entstehen einer Kerzenflamme
auch kein Licht entsteht. (1.49)**

Einwand: Wenn verneint wird, dass Ursache und Wirkung inhärent existieren, dann widerspricht das dem im Alltag [üblicherweise] Anerkannten, denn schon die Bedingungen des [Alltäglichen] werden verneint.

Antwort: Es gibt keinen Widerspruch. Ursache und Wirkung werden zwar als konventionell voneinander abhängig dargestellt, sie haben aber keine inhärente Existenz irgendeiner Art. [Nāgārjuna] zeigt, dass [Ursache und Wirkung] insofern nicht inhärent existieren, als das Abhängige Entstehen abhängig entsteht und abhängig bezeichnet wird, was durch zwei Kasus [aufgezeigt wird]: (1) Den siebten Kasus (Lokativ) – "**Wenn dies**, nämlich Unwissenheit, **vorhanden ist, entsteht jenes**, nämlich die gestaltenden Faktoren (*'du byed, saṃskāra*), **wie etwa 'kurz', wenn es 'lange' gibt**"; und (2) den fünften

Kasus (Ablativ) – **Wenn dies**, nämlich Unwissenheit, **entsteht**, **entsteht jenes**, nämlich die gestaltenden Faktoren, **wie etwa Licht, das aus einer Kerzenflamme entsteht**.

[Ursache und Wirkung] **haben keine inhärente Existenz**, weil sie voneinander abhängig sind, [wie] 'Kürze' entsteht wenn es '**lange**' **gibt**, und 'Länge' entsteht wenn es '**kurz**' **gibt**. **Genauso, wie ohne das Entstehen** oder bei Abwesenheit **einer Kerzenflamme auch** dessen **Licht nicht entsteht**, werden Ursache und Wirkung auch nicht zu etwas Beständigem.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.3. Befreiung erfolgt durch Erkenntnis der Bedeutung von Nicht-Dualität

Wenn man derart das Entstehen von Ursache und Wirkung sieht,
nimmt man keine Nicht-Existenz an,
indem man dasjenige gelten läßt,
was in dieser Welt aus begrifflicher Vielfalt (*spros pa*) entstanden
ist. (1.50)

Wir Mādhyamikas **nehmen** weder die **Nicht-Existenz** von Ursache und Wirkung **an**, noch haben wir eine Sichtweise von Nicht-Existenz. Denn mittels konventioneller gültiger Erkenntnismittel **sehen** wir **derart das Entstehen von Wirkungen aus Ursachen**, und wir **lassen dasjenige gelten, was in dieser Welt aus begrifflicher Vielfalt** der Vorstellung von Ursache und Wirkung entstanden ist, sowie dass der Keim aus einem Samen entsteht. Zwar nehmen wir die Existenz von Ursache und Wirkung an, aber nur insofern, als sie durch Vorstellung zugeschrieben und Kraft der Konvention bestimmt ist.

Und indem man die Beendigung
als Realität, wie sie ist (*yang dag ji bzhin nyid gyur pa*), annimmt,
die nicht aus begrifflicher Vielfalt entsteht,
kommt es zu keiner [Sichtweise] von Existenz
Daher wird derjenige erlöst, der sich auf keines von beiden stützt .
(1.51)

Es kommt [für uns] auch zu keiner [Annahme] einer Sichtweise von Existenz, denn wir verneinen, dass Ursache und Wirkung im absoluten Sinn existieren. Wenn wir dasjenige, was nicht aus der begrifflichen Vielfalt der Vorstellung entsteht, als Realität, wie sie erwiesen ist, annehmen würden, dann hätten wir eine Sichtweise von Existenz – doch in solcher Weise nehmen wir das nicht an. Daher wird derjenige erlöst, der sich auf keines von beiden Extremen stützt und das Freisein von Extremen verinnerlicht.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.4. Ein veranschaulichendes Beispiel

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.4.1. Ein Beispiel für das Verständnis bzw. Nicht-Verständnis der Soheit der Gegebenheiten

**Eine Form, die man aus der Ferne erblickt,
wird von den Nahestehenden klar gesehen.
Wenn eine Luftspiegelung also Wasser wäre,
warum sehen dann die Nahestehenden keines? (1.52)**

Wenn die Luftspiegelung also Wasser wäre, warum sehen dann die ihr Nahestehenden keines? Sie sollten es sehen! Denn eine Form, die man aus der Ferne erblickt, wird von den ihr Nahestehenden klar gesehen.

**So wie diese Welt von den Fernstehenden
als real betrachtet wird,
ebenso sehen sie die ihr Nahestehenden nicht,
für die sie frei von Merkmalen und wie eine Luftspiegelung ist.
(1.53)**

So wie in dem Beispiel [aus RA 1.52] die gewöhnlichen Wesen, welche der Erkenntnis der Soheit Fernstehende sind, diese Welt als real existent (*yang dag par grub pa*) betrachten, und Formen aber von der Nähe [klar] sichtbar sind, ebenso sollten dann [auch] die Heiligen, welche der Soheit Nahestehende sind, die inhärente Existenz von Gegebenheiten sehen. Das sehen sie [aber] nicht. Deshalb sind [Gegebenheiten] in der Anschauung eines Heiligen, der in meditativer Sammlung versunken (*phags pa'i mnyam gzhas*) ist, völlig frei von

solchen **Merkmale**n wie "Mann" oder "Frau" und **wie eine Luftspiegelung**, [die verschwindet], sobald man ihr nahe kommt.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.4.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass die Aggregate inhärent existieren

**So wie eine Luftspiegelung dem Wasser gleicht,
aber kein Wasser ist und in Wirklichkeit nicht existiert,
ebenso gleichen die Aggregate einem Selbst,
sind aber kein Selbst und existieren in Wirklichkeit nicht. (1.54)**

So wie eine Luftspiegelung dem Wasser gleicht, aber kein Wasser ist und in Wirklichkeit, wenn man es untersucht, **kein Wasser existiert**, ebenso haben die **Aggregate** – das Thema der Beweisführung – **in Wirklichkeit keine inhärente Existenz**, weil sie zwar **gleich einem** inhärent existierenden **Selbst** erscheinen, aber **kein Selbst sind**.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.4.3. Befreiung aus Saṃsāra erfolgt nur durch das Aufgeben der Sichtweisen von Existenz und Nicht-Existenz

**Sollte jemand, der von einer Luftspiegelung denkt,
dass sie Wasser sei und dorthin gegangen ist,
[erst] dann erfassen, dass dieses Wasser nicht existiert,
so ist er ein Dummkopf. (1.55)**

Sollte jemand, der von einer Luftspiegelung denkt, dass sie Wasser sei und dorthin gegangen ist, [erst] dann erfassen, dass dieses vorher vorhandene Wasser nicht existiert, so ist er ein Dummkopf, weil das Wasser auch vorher dort schon nicht vorhanden war.

**In gleicher Weise ist es verblendet,
die einer Luftspiegelung gleichen Welt
als existent oder nicht existent aufzufassen.
Solange diese Verblendung vorhanden ist, wird man nicht befreit.
(1.56)**

In gleicher Weise ist es verblendet, die Welt, nämlich die herbeiführenden Aggregate⁴⁶, die **einer Luftspiegelung gleicht**, welche zwar erscheint aber wesenlos ist, als inhärent **existent oder** als zuvor inhärent existent aber danach **nicht existent aufzufassen. Solange diese Verblendung** bezüglich der Bedeutung der Soheit **vorhanden ist, wird man nicht** aus Samsāra **befreit.**

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.2. Die Abwesenheit des Fehlschlusses, dadurch in das Extrem der Vernichtung zu fallen

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.2.1. Die Erkenntnis von Nicht-Dualität ist notwendig, um Befreiung zu erlangen

Anhänger der Nicht-Existenz gelangen in die niederen Bereiche, Anhänger der Existenz gelangen in die höheren Bereiche. Derjenige, der sich auf keines von beiden stützt, wird befreit, weil er die Realität wie sie ist erkennt. (1.57)

Anhänger der Nicht-Existenz leugnen die Auswirkungen von Handlungen und **gelangen** dadurch **in die niederen Bereiche.** **Anhänger der Existenz** vertreten die weltlich richtige Ansicht, die von Handlungen und deren Auswirkungen überzeugt ist, und **gelangen** dadurch **in die höheren Bereiche.** Wenn man bloß diese Sichtweise hat, dann fällt man zwar nicht in die niederen Bereiche, irrt aber weiter bloß in Samsāra [umher].

[Der Nachweis ist folgender:] Das Thema der Beweisführung ist der Heilige, der **sich auf keines von beiden** extremen Sichtweisen **stützt. Derjenige wird befreit, weil er die Realität wie sie ist,** nämlich die Bedeutung der wahren Seinsweise, direkt **erkennt.**

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.2.2. Eine Zurückweisung des Fehlschlusses, dass die Erkenntnis des Freiseins von Extremen eine Sichtweise von Existenz oder Nicht-Existenz darstellt

Wenn jemand, der weder Existenz noch Nicht-Existenz akzeptiert, weil er die Realität wie sie ist erkennt,

deswegen zu einem Anhänger der Nicht-Existenz würde, warum würde er dann nicht [auch] zu einem Anhänger der Existenz werden? (1.58)

Wenn jemand, weil er die wirkliche Wahrheit, nämlich die Bedeutung der wahren Seinsweise, genau erkennt, inhärente Existenz nicht akzeptiert und deswegen zu einem Anhänger der Nicht-Existenz würde, warum würde er dann nicht auch zu einem Anhänger der Existenz werden? Es folgt, dass er dazu werden müsste. Denn auch er akzeptiert nicht die **Nicht-Existenz** der Auswirkungen von Handlungen.

Wenn durch die Widerlegung von Existenz die Nicht-Existenz dieser sinngemäß impliziert würde, warum würde nicht in gleicher Weise [auch] Existenz durch die Widerlegung der Nicht-Existenz impliziert? (1.59)

Einwand: **Wenn** ihr, die Anhänger der Nichtexistenz von Inhärenz (*ngo bo nyid med pa smra ba*), inhärente **Existenz widerlegt**, dann würde **die Nicht-Existenz dieser sinngemäß impliziert werden.**

Antwort: **Warum würde nicht in gleicher Weise [auch] impliziert**, dass die Mādhyamikas auch Anhänger **der Existenz** sind? Es folgt, dass diese Implikation richtig wäre. Denn [die Mādhyamikas] **widerlegen [auch] die Nicht-Existenz** von Ursache und Wirkung. Diese [Betrachtung] ist auf die gleiche Weise zu widerlegen.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.2.3. Die Abwesenheit des Fehlers der Vernichtung bei der Verinnerlichung des Freiseins von begrifflicher Vielfalt

Wie sind jene als Nihilisten zu bezeichnen, die aufgrund ihres Erleuchtungs[strebens] in Wirklichkeit Nicht-Existenz weder vertreten, noch [in ihrem Sinne] handeln oder denken? (1.60)

Wie sind jene Mādhyamikas als Nihilisten zu bezeichnen? Es folgt, dass es falsch ist, dass sie Nihilisten sind, denn **die Mādhyamikas**

vertreten in Wirklichkeit keine Nicht-Existenz der Auswirkungen von Handlungen, noch sprechen sie davon.

Einwand: Die Mādhyamikas nehmen [solchen Nihilismus] zwar nicht an, aber sie praktizieren ihn doch in ihrem Verhalten.

Antwort: Nachdem sie sich von jedem schlechten Verhalten des Körpers abwenden, **handeln** die Mādhyamikas auch mit dem Körper **nicht** wie Nihilisten.

Einwand: Zwar mögen sie aus Sorge um den Verlust ihres Ruhms und Vermögens nicht so handeln, aber in ihrem **Denken** glauben sie, dass der Zusammenhang von Handlungen und ihren Auswirkungen **nicht** existiert.

Antwort: Auch in ihrem Denken glauben die Mādhyamikas nicht, dass Handlungen keine Auswirkungen haben, denn sie stützen sich auf den Weg von diesen [Ursachen und Wirkungen] um die allerhöchste **Erleuchtung** zu erreichen, **aufgrund** wovon sie Handlungen und ihre Auswirkungen eindeutig erkennen.

Dieser [Vers] wurde verfasst, um die Behauptungen einiger Gruppierungen der Śravakas zu widerlegen, die bezüglich der Lehre der Mādhyamikas, dass alle Gegebenheiten leer von inhärenter Existenz sind, [annehmen], diese seien als Nihilisten zu "weißen", welche die Auswirkungen von Handlungen leugnen.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.3. Das Freisein von Extremen ist die einzigartige Besonderheit der Lehre des Buddha

**Fragt die weltlichen Anhänger der Lehre einer Person und der Aggregate
sowie die Sāṃkhyas, Vaiśeṣikas und Jainas,
ob sie etwas vertreten,
das über Existenz und Nicht-Existenz hinausgeht. (1.61)**

**Ihr müsst wissen, dass diese Lehre des Buddha
ein [Nektar der] Unsterblichkeit ist,
der über Existenz und Nicht-Existenz hinausgeht,**

**als tiefgründig bezeichnet wird
und die Besonderheit seiner Lehre ist! (1.62)**

Diese Lehre der Buddhas ist das Objekt der Ausrichtung jenes Weges, welcher einem den Genuss des Nektars der **Unsterblichkeit**, also Nirvāṇa, gewährt. Sie **geht über Existenz und Nicht-Existenz hinaus**, das heißt, sie ist frei von allen Extremen begrifflicher Vielfalt, und **wird als tiefgründig bezeichnet. Ihr müsst wissen, dass die** einzigartige **Besonderheit der Lehre** des Buddha eben dieses ist. Bei anderen [Lehrern] als ihm ist diese einzigartige Lehre nicht vorhanden, denn sowohl einige unserer eigenen Gruppierungen als auch die Mehrzahl der anderen [nicht-buddhistischen] Gruppierungen vertreten, dass **eine Person** substanziell (*rdzas su*) existiert; [und im anderen Fall] vertreten die weltlich Gesinnten [in unseren eigenen Reihen], dass die Aggregate substanziell existieren und nichts Tiefgründiges über das Freisein von begrifflicher Vielfalt zu sagen haben.⁴⁷

Fragt – (1) die Anhänger des **Sāṃkhya**, welche den Vertretern des Eremiten Kapila folgen, der behauptet, dass alle Objekte des Wissens in fünfundzwanzig [Kategorien] zu klassifizieren sind, (2) die Verfecher des Nyāya-**Vaiśeṣika**, also Anhänger des Ulukua [Kaṇāda], welche ihn als Erscheinung des Maheśvara bezeichnen, sich als seine Schüler bekennen und vertreten, dass alle Objekte des Wissens in sechs Kategorien enthalten sind, und (3) die **Jainas**, Anhänger des Nirgrantha, welche annehmen, dass Subjekt und Objekt leer sind, die Erkenntnis aber beständig und real – **ob sie etwas vertreten, das über inhärente Existenz oder inhärent Nicht-Existenz hinausgeht**, [nämlich, in anderen Worten] das Entstehen in Abhängigkeit, das frei von den Extremen begrifflicher Vielfalt ist.

Weil es ihnen unmöglich ist [solch etwas] zu vertreten, [sollten] diejenigen, welche das Gute anstreben, die Bedeutung der schriftlichen Tradition der Mādhyamikas untersuchen und keine törichten Worte wie "weder Existenz noch Nicht-Existenz " (*yod pa yang ma yin med pa yang ma yin*) [in den Mund nehmen] oder die absolute Wirklichkeit (*don dam bden pa*) als beständig und real annehmen. Ohne dabei anzunehmen, dass bedingte Gegebenheiten (*'dus byas, saṃskṛta*)

inhärent existieren, sollten sie verinnerlichen, dass ein Anhaltspunkt für die Auffassung von inhärenter Existenz – so etwas wie ein Ort, der als Stütze dienen könnte – nicht im Geringsten vorhanden ist, und sie sollten sich hinsichtlich der zwei Ansammlungen [von Verdienst und Weisheit] bilden, welche notwendig sind, um das System von Samsāra und Nirvāṇa mit eben diesen Begründungen nach unserer [Prasaṅgika-]Tradition anzuerkennen.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass Gegebenheiten inhärent existieren

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.1. Die Widerlegung [der Behauptung], dass Kommen und Gehen inhärent existieren

Weder vergeht [die Welt] nach ihrer Vernichtung, noch kommt sie [irgendwo her] oder besteht auch nur für einen Augenblick. Welche Welt dieser Art, deren Wesen über drei Zeiten hinaus geht, existiert in Wirklichkeit? (1.63)

Das Thema der Beweisführung ist **die Welt**, nämlich die Aggregate. Welche [Welt] **dieser Art existiert in Wirklichkeit** inhärent? Es folgt, dass sie nicht existiert. Denn würde sie inhärent existieren, dann müsste sie in den drei Zeiten bestehen. Weil sie aber **nach ihrer Vernichtung weder** irgendwohin **vergeht, noch** bei [ihrem] Entstehen irgendwoher **kommt, oder**, selbst nachdem sie entstanden ist, **auch nur für einen Augenblick besteht, geht ihr Wesen** über das Bestehen in den drei Zeiten hinaus. Durch den Interrogativ wird impliziert, dass die Welt konventionell existiert.

Da es in Realität (*yang dag*) für beide weder Kommen noch Gehen oder Bestehen gibt, welchen Unterschied gibt es in Wirklichkeit zwischen der Welt und dem Nirvāṇa? (1.64)

Welchen Unterschied hinsichtlich dessen, dass sie leer sind oder nicht leer sind von inhärenter Existenz, **gibt es in Wirklichkeit zwischen der Welt**, nämlich Samsāra, **und dem Nirvāṇa**? Es folgt,

dass es keinen [Unterschied] gibt, da es **für beide in Realität weder Kommen noch Gehen oder Bestehen gibt**. Im Detail ist das anhand des [zweiten] Kapitels der Mūlamadhyamakārikā, "Untersuchung zum Kommen und Gehen", zu verstehen.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass Entstehen, Bestehen und Vergehen als die drei Merkmale von bedingten Gegebenheiten inhärent existieren

**Weil das Bestehen nicht existiert,
gibt es in Realität [auch] kein Entstehen und Vergehen.
Wie könnten Entstehen, Bestehen und Vergehen
in Wirklichkeit existieren? (1.65)**

**Wie könnten Entstehen, Bestehen und Vergehen in
Wirklichkeit inhärent existieren?** Es folgt, dass sie nicht existieren, denn es ist falsch, dass **es Entstehen und Vergehen in Realität gibt**, wenn **das Bestehen nicht inhärent existiert**.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.3. Eine nebenläufige Widerlegung der Behauptungen anderer Schulen

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.3.1. Die Widerlegung von beständigen Atomen, die von den Vaiśeṣikas behauptet werden

**Wenn es ständige Veränderung gäbe,
wie könnten Gegebenheiten nicht augenblicklich sein?
Wenn es keine Veränderung gäbe,
wie könnte es in Wirklichkeit ein Anderswerden geben? (1.66)**

Einwand der Vaiśeṣikas: Es kommt zwar zu diesem Fehler, wenn man annimmt, dass alle Gegebenheiten entstehen und vergehen, aber für uns Vaiśeṣikas gibt es keinen Fehler, denn wir nehmen an, dass das Atom (*rdul phran, paramāṇu*) inhärent beständig ist.

[Nāgārjuna Antwort:] Gibt es eine Veränderung oder gibt es keine Veränderung im Zustand der Gegebenheiten? Im ersten Falle, **wie könnte** das Atom dann eine **nichtaugenblickliche**, beständige

Gegebenheit sein? Es folgt, dass [das Atom] nicht existiert, denn **wenn** sich sein Zustand **ständig verändert**,⁴⁸ dann müsste es selbst sich auch verändern. [Im zweiten Falle,] **wenn es keine Veränderung** ihres Zustandes **gäbe, wie könnte es in Wirklichkeit ein** inhärentes **Anderswerden geben**, wie etwa vom Kind zum Jugendlichen, und von diesem zum Erwachsenen? Es folgt, dass [Gegebenheiten] sich nicht verändern würden, denn ihr Zustand selbst wäre dann dauerhaft und beständig.

**Sind sie augenblicklich durch ein teilweises
oder durch ein vollständiges Vergehen?
Weil ein Unterschied nicht wahrgenommen wird,
hat keiner dieser beiden Fälle Richtigkeit. (1.67)**

Wenn die Vaiśeṣikas aus Angst vor diesem [eben erwähnten] Fehler behaupten, dass die Gegebenheiten augenblicklich inhärent existieren, [so antwortet Nāgārjuna folgendes:]

Entsprechend ihrer Annahme, dass die Atome zwar beständig, manche ihrer Zustände aber nicht beständig sind, mögen die Vaiśeṣikas behaupten, dass [die Atome] **augenblicklich sind**, indem sie **teilweise**, also in einem Teil, vergehen **oder** indem sie **vollständig**, das heißt in allen Teilen, **vergehen**. Es folgt, dass **keiner dieser beiden Fälle Richtigkeit hat, weil**, wenn man bei den Gegebenheiten einen Unterschied in der Form wahrnehmen müsste, dass eine Hälfte sich in einen abgenutzten Zustand oder Ähnliches verändert, und eine Hälfte im selben Zustand wie zuvor bestehen bleibt, dann **wird ein** solcher **Unterschied nicht wahrgenommen**.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.3.2. Die Widerlegung einer beständigen Person, die von den Vaiṣṇavas behauptet wird

**Wenn [Gegebenheiten] augenblicklich wären und nicht gänzlich
existieren,
woher sollte dann das Alter [kommen]?
Wenn [Gegebenheiten] wegen ihrer Beständigkeit nicht
augenblicklich wären,
woher sollte dann das Alter [kommen]? (1.68)**

[Einwand der Vaiṣṇavas:] Unser Viṣṇu ist eine uralte, beständige Person, für die es weder Anfang noch Ende gibt. Daher sind diejenigen Fehler, die [in RA 1.66-67] bezüglich dem Wesen und Zustand [von Atomen] untersucht wurden, für uns nicht vorhanden.

[Antwort der Mādhyamikas:] Wenn Viṣṇu eine Gegebenheit wäre, dann müsste er augenblicklich sein, und **wenn er augenblicklich wäre**, dann würde er zu einem unabhängigen zweiten Zeit[punkt] **nicht gänzlich existieren. Woher sollte dann das Alter [kommen]**, bei dem dasjenige, was früher vorhanden war, auch noch später vorhanden ist?

Es folgt, dass es [das Altern] nicht gibt. Denn, auch **wenn [Viṣṇu] nicht augenblicklich wäre**, weil [er] eine **beständige** Gegebenheit ist, **woher sollte [für ihn] das Alter [kommen]**, bei dem eine Gegebenheit, die zur früheren Zeit bestanden hat, auch später noch besteht? Gegebenheiten sind doch logisch davon durchdrungen (*khyab*), sich im Alter zu verändern.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4. Die Widerlegung [der Behauptung], dass der Augenblick inhärent existiert

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4.1. Jeder Augenblick hat Teile

**So wie ein Augenblick ein Ende hat,
ebenso müssen [auch] Anfang und Mitte bedacht werden.
Aufgrund dieser dreifachen Natur eines Augenblicks
bleibt die Welt ebenso nicht einen Augenblick bestehen. (1.69)**

[Einwand der Sarvāstivādins:] Etwas Augenblickliches, das zwar entstanden aber noch nicht vergangen ist, ist eben daher unbeständig, dass es zu einem zweiten Zeitpunkt nicht verweilt. Der einzelne Augenblick selbst aber hat inhärentes Bestehen.

[Antwort der Mādhyamikas:] **So wie** man bei dem **Augenblicklichen** ein zeitliches Ende annehmen muss, das einen eigenen Abschnitt bildet und das **ein** zeitliches **Ende hat, ebenso** muss man **[auch]** die Existenz von **Anfang und Mitte bedenken**, das heißt annehmen, denn eine Gegebenheit, die keine Teile hat, ist unmöglich.

Wenn **die Welt** mit ihrem Lebensraum und ihren Einwohnern **ebenso** das Thema der Beweisführung ist, dann folgt, dass sie **nicht**

einen Augenblick inhärent besteht, weil ein Augenblick, der seinen eigenen Abschnitt bildet, diese dreifache Natur hat.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass das, was Teile hat, inhärent existiert

**Auch Anfang, Mitte und Ende
sind wie ein Augenblick zu betrachten.
Daher [entstehen] Anfang, Mitte und Ende selbst
weder aus sich noch aus anderem. (1.70)**

Einwand: Anfang, Mitte und Ende haben inhärentes Bestehen.

Antwort: **Auch Anfang, Mitte und Ende** eines Augenblicks ist das Thema der Beweisführung. Diese entstehen **nicht** als etwas, das inhärent **aus sich oder aus anderem** besteht. Denn wenn man **betrachtet**, das heißt untersucht, ob diese wie der Augenblick [selbst] in Teile zerfallen oder nicht, so haben [auch] **Anfang, Mitte und Endes selbst** drei Teile.

Nachdem dadurch die Verallgemeinerung (*khyab byed*) von teillosen Gegebenheiten widerlegt worden ist, wird [als nächstes ihre] inhärente Existenz widerlegt werden.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4.3. Die Widerlegung [der Behauptung], dass Gegebenheiten inhärent existieren, mittels dem Argument von "weder Einheit noch Vielheit"

**Weil [es] verschiedene Teile [hat] ist eine Einheit nicht vorhanden,
[und] etwas ohne Teile ist überhaupt nicht vorhanden.
Ohne Einheit ist auch Vielheit nicht vorhanden,
[und] ohne Existenz auch keine Nicht-Existenz. (1.71)**

Eine formhafte Gegebenheit⁴⁹ ist das Thema der Beweisführung. Sie ist in Wirklichkeit als **eine Einheit nicht vorhanden, weil sie verschiedene Teile** hat. Der Fehler, dass der

logische Grund nicht erwiesen ist (*rtags ma grub pa*), liegt nicht vor, denn **etwas** Formhaftes **ohne Teile ist überhaupt nicht vorhanden**.

Einwand: Dann existiert die Gegebenheit als Vielheit wirklich.

Antwort: Auch als Vielheit existiert sie nicht wirklich, denn es gibt [schon] keine wirklich existierende Einheit. Die Durchdringung [des logischen Subjektes durch den Grund ist erwiesen] (*khyab*), denn **ohne Einheit ist auch Vielheit nicht vorhanden**.

Nachdem dies anhand des Formhaften demonstriert wurde, wird die inhärente Existenz (*bden grub*) für alle Phänomene mit dem Argument des Freiseins von Einheit und Vielheit negiert werden.

Einwand: Dann hat Leerheit von inhärenter Existenz des Formhaften inhärente Existenz.

Antwort: **Ohne die inhärente Existenz** des Formhaften ist **auch die inhärente Nicht-Existenz** des Formhaften **nicht inhärent vorhanden**, so wie es ohne eine Stütze auch kein [auf sie] Gestütztes geben kann. Im Bodhisattvacaryāvatāra [IX.110ab] heißt es dazu: "Wenn dasjenige, was zu untersuchen ist, untersucht wird, so existiert keine Stütze für diese Untersuchung [und weil es keine Stütze hat, entsteht es nicht – das wird als Nirvāṇa bezeichnet.]"⁵⁰

Wenn man glaubt, dass durch die Vernichtung oder ein Gegenmittel Existenz zu Nicht-Existenz wird, wie sollte [dann] die Vernichtung oder ein Gegenmittel existieren, wo doch [schon] Existenz unmöglich ist? (1.72)

Wenn man glaubt, dass durch die Vernichtung einer Gegebenheit selbst **oder ein Gegenmittel**, zum Beispiel, indem man etwas durch einen Hammer zerstört, inhärente **Existenz zu Nicht-Existenz wird**, [so antwortet Nāgārjuna:] **Wie sollte die Vernichtung** einer Gegebenheit, die inhärent existiert, **oder ein Gegenmittel**, das diese zerstört, **existieren**? Es folgt, dass [die Vernichtung oder ein Gegenmittel] nicht existieren, denn inhärente **Existenz ist unmöglich**.

**Folglich schwindet die Welt
in Wirklichkeit nicht durch das Nirvāṇa.
Daher [pflegte] der Buddha auf die Frage,
ob die Welt ein Ende habe, zu schweigen. (1.73)**

Es folgt daher, dass **die Welt**, also das Samsāra, **durch das Erlangen des Nirvāṇa nicht** erneut als etwas **schwindet**, das zuvor **in Wirklichkeit** inhärent existiert hätte, denn inhärente Existenz wird [auch davor schon] nicht erfahren.

2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4.4. Der Grund dafür, kein Ende der Welt anzunehmen

Weil nichts in Samsāra und Nirvāṇa inhärent existiert, **[pflegte] der Buddha zu schweigen**, wenn Vertreter einer der anderen Gruppierungen, die 62 mindere Ansichten in 14 extremen [Standpunkten] enthalten,⁵¹ dem Lehrer (Buddha) **die Frage** stellte, **ob** die Person und **die Welt ein Ende** haben.

Weil er in dieser Weise den als Gefäß ungeeigneten Lebewesen diese tiefgründige Lehre nicht vorgetragen hatte, genau deswegen wird der Allwissende von den Weisen als allwissend erkannt. (1.74)

Einwand: Warum [schwieg der Buddha]?

Antwort: Es war unangemessen, [dem Fragesteller] die besondere Lehre, die ohne Grundlage für Eigenschaften ist, vorzutragen, und da er ihn als ein ungeeignetes Gefäß für die Lehre der Wesenlosigkeit und der Leerheit von inhärenter Existenz der Aggregate betrachtete, trug [er sie ihm] nicht vor. Weil der Buddha **in dieser Weise den als Gefäß ungeeigneten Lebewesen die tiefgründige Lehre nicht vorgetragen hatte, genau deswegen wird der Allwissende**, nämlich [Śākya]muni, der alles direkt erkennt, was zu lehren und nicht zu lehren ist, **von den Weisen als allwissend betrachtet**. Es ist nämlich nicht so, dass [der Buddha die Antwort] nicht wusste, denn anderswo hat er die Soheit der Gegebenheiten ausführlich erläutert.

2.3.2.1.1.2.2.1.3. Zusammenfassung

2.3.2.1.1.2.2.1.3.1. Die vom Siegreichen beschriebene tiefgründige Lehre

**In dieser Weise haben die vollkommenen Buddhas,
die Allwissenden, gelehrt,
dass die Lehre des dauerhaft Guten
tiefgründig, unfassbar und grundlos ist (1.75)**

Man sollte verstehen, dass **die vollkommenen Buddhas, die Allwissenden, die Lehre des dauerhaft Guten** in [solchen Lehreden] wie dem Samādhirājasūtra⁵² als dasjenige **gelehrt haben**, was **tiefgründig ist**, also schwer zu erkennen, in allen Extremen **unfassbar, grundlos** ohne Stütze der inhärenten Existenz, und als etwas Tiefgründiges, durch dessen Erkenntnis und Vergegenwärtigung man die Früchte der drei Fahrzeuge erlangt.

2.3.2.1.1.2.2.1.3.2. Die Fehler der Furcht vor der tiefgründigen Lehre

**Törichte Lebewesen, welche diese grundlose Lehre fürchten,
sind hochofret über einen Grund.
So gelangen sie nicht über Existenz und Nicht-Existenz hinaus
und gehen [ihrem] Untergang entgegen. (1.76)**

Die **Lebewesen, welche diese Lehre fürchten, die ohne einen Grund ist**, an den man sich durch das Erfassen eines Merkmals irgendwie klammern könnte, **sind hochofret über einen** inhärent existenten **Grund**, weil sie sich seit anfangsloser Zeit an ein Selbst klammern. Weil **sie so über** die Vorstellung von inhärenter **Existenz und Nicht-Existenz** des zuvor Existenten **hinausgelangen, gehen die Törichten [ihrem] Untergang entgegen**, indem sie [die Dinge] verkehrt auffassen.

**Diejenigen, welche den furchtlosen Grund fürchten
und untergegangen sind, bringen auch Anderen den Untergang.
Oh König! Handelt so, dass Ihr von jenen Untergegangenenen
nicht selbst in den Untergang mitgerissen werdet. (1.77)**

Diejenigen, nämlich einige [Leute], die sich aus einem Grund fürchten, bei dem **Furcht** unangebracht ist, lehnen ab, dass Leerheit von inhärenter Existenz als die Bedeutung der wahren Seinsweise gelehrt wird, und sie geben diese auf. Nachdem [sie die Leerheit] aufgegeben haben, geraten sie in die niederen Bereiche. Einige [andere] haben zwar Vertrauen [in die Leerheit], lehnen aber [den Zusammenhang von] Handlungen und ihren Auswirkungen ab, indem sie verneinen, dass Gegebenheiten zu kausaler Wirksamkeit fähig sind.⁵³ Sie sprechen davon, dass überhaupt keine Gegebenheit als existent oder nicht existent zu erfassen ist, und vertreten dies anderen gegenüber.⁵⁴ Wie weiter unten erläutert werden wird, **bringen sie** dadurch sowohl sich selbst als **auch anderen den Untergang**.

Im seinem [Eigen]kommentar zum Madhyamakālamkāra erklärt der ehrwürdige Śāntarakṣita, dass das Töten von Vögeln, Wild und anderen Tieren nur das Töten einer begrenzten Zahl von Lebewesen sei, die mit Eiter [und anderen unreinen Flüssigkeiten] angefüllt sind und sich selbst und anderen wenig Nutzen bringen. Das Aufgeben von Leerheit aber ist eine Verletzung der Ursache des "Körpers der Lehre" (*chos sku, dharmakāya*), also der Leuchte, die die Dunkelheit der Unwissenheit aller Lebewesen beseitigt. Wer sich selbst Gutes wünscht, sollte daher auf das Bestehen [dieser Lehre der Leerheit] achten.

2.3.2.1.1.2.2.1.3.3. Der Ratschlag, dass auch der König sich um die Erkenntnis der tiefgründigen Bedeutung bemühen möge

Nachdem [Nāgārjuna den König mit] '**Oh König!**' angerufen hat, belehrt er ihn und die anderen darüber, dass diese Leerheit, die von **jenen** auf keinen Fall **in den Untergang mitgerissen werden** darf, im Sinne des Entstehens in Abhängigkeit verinnerlicht werden sollte. Weiter [belehrt er sie], sich zu vergegenwärtigen, dass man in die niederen Bereiche geht, wenn man das Entstehen in Abhängigkeit leugnet, und dass man das abhängige Entstehen der eigenen [Prasaṅgika] Tradition nach anerkennen und daher die Leerheit von inhärenter Existenz annehmen muss. Indem man [das abhängige

Entstehen in einer Weise] verinnerlicht, dass in inhärenter Existenz kein Raum für Ursache und Wirkung übrig bliebe, verinnerlicht man [auch], dass die beiden Wirklichkeiten bloß dem Namen und der Bezeichnung nach [bestimmt] sind (*ming tsam brda tsam*). "**Handelt so**" ist [Nāgārjunas] Ratschlag.

2.3.2.1.1.2.2.2. Der Ratschlag, dass auch der König sich in der tiefgründigen Bedeutung schulen möge

2.3.2.1.1.2.2.2.1. Darstellung der Umstände

**Oh König! Damit Ihr so handelt, dass Ihr nicht in den Untergang geratet,
werde ich [Euch] auf Grundlage [der Schrifttradition] der Āgamas die überweltliche Seinsweise erläutern,
die sich nicht auf Dualität stützt und der Realität entspricht, wie sie ist. (1.78)**

Nach der Anrufung 'Oh König!' soll ihm mittels logischer Argumentation und **auf Grundlage [der Schrifttradition] der Āgamas die überweltliche Seinsweise erläutert** werden, **die sich nicht auf dualistische Extreme stützt und der Realität entspricht, wie sie ist**, [und] wie sie in den Abteilungen der Sūtras mit definitiver Bedeutung gelehrt wird.

Einwand: Warum?

Antwort: **Damit Ihr**, der König, **so handelt, dass Ihr nicht in den Untergang geratet.**

**Sowohl Anhänger unserer eigenen als auch der anderen, nicht-buddhistischen [Gruppierungen]
haben von dem Tiefgründigen nicht gekostet,
welches über negative und verdienstvolle Handlungen hinausgeht
und die erklärte Bedeutung enthält,
denn sie haben Angst vor dem Grundlosen. (1.79)**

Sowohl Anhänger unserer eigenen als auch der anderen, nicht-buddhistischer Gruppierungen haben von dem Tiefgründigen

nicht gekostet, welches über negative und verdienstvolle Handlungen, also Karma, **hinausgeht**, die nämlich Ursachen sind für Samsāra, **und die** in den Schriften **erklärte Bedeutung enthält, denn sie haben Angst vor dem Grundlosen**. Diese Bedeutung werde ich euch jetzt darlegen.

2.3.2.1.1.2.2.2.2. Eine Erklärung der zwei Arten der Wesenlosigkeit

2.3.2.1.1.2.2.2.2.1. Die Erklärung der Wesenlosigkeit der Person

2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.1. Kurzgefasste Erklärung

Die Person hat keinerlei inhärente Existenz, sondern wird bloß Kraft sprachlicher Konventionen (*ming gi tha snyad*) bestimmt. In der *Yuktiṣaṣṭikā* [Vers 37] erklärt [Nāgārjuna] die Bedeutung [davon]: "Wenn der vollkommen Erleuchtete sagt, dass die Welt die Bedingung der Unwissenheit enthält, warum sollte es nicht möglich sein, dass diese Welt ein gedankliches Konstrukt (*rnam rtog*) ist?"

Aus verblendeter Unwissenheit klammert man sich an diese Welt, nämlich die fünf herbeiführenden Aggregate, als wären sie inhärent existente Gegebenheiten. Dadurch sammelt man Karma an, woraus Leiden entsteht. Wenn man verinnerlicht hat, dass diese Welt nicht so existiert, wie man es ihr zugewiesen, dann ist es unangemessen, die Person und die Aggregate anzunehmen.⁵⁵ Nachdem man [nämlich] die kognitive Auffassungsweise (*'dzin stangs*) der Unwissenheit widerlegt hat, erkennt man, dass diese [Welt] nur kraft sprachlicher Konventionen bestimmt ist und so verinnerlicht man, dass sie bloß als geistige Zuweisung (*btags pa tsam*) existiert.

In *Yogacārācatuḥśataka* [VIII.3] heißt es: "Wenn Begierde und Anderes ohne die Vorstellung nicht existieren, welcher Verständige würde dann noch zwischen einem realen Ding und der Vorstellung unterscheiden?" Im Kommentar dazu heißt es auch: "Das, was nur durch das Vorhandensein der Vorstellung existiert und durch das Nicht-Vorhandensein der Vorstellung nicht existiert, ist zweifelsohne nicht inhärent existent, so wie eine Schlange, die man sich [beim Anblick] eines gedrehten Seils vorstellt [nicht als real existent bestimmt werden kann]."

"Wahres Ding" ist das, was inhärent existiert. "Die Vorstellung" ist, was in Abhängigkeit davon entsteht. Was nun die Aussage im Kommentar betrifft, dass Begierde und Anderes wie ein Seil sind, dem eine Schlange zugewiesen wird, so handelt es sich dabei nur um ein Beispiel. Dadurch wird erklärt, dass, so wie dem Seil eine Schlange zugewiesen wird, auch alle anderen Phänomene durch Vorstellungen bestimmt werden. In dem [Beispiel] ähnelt etwas, was mehrfarbig und von gewundener Art ist, einer Schlange, und wenn das Objekt nicht klar in Erscheinung tritt, dann entsteht in Bezug auf das Seil der Gedanke: "Dies ist eine Schlange". Weil bezüglich des Seils zu dieser Zeit aber weder seine Gesamtheit noch eines seiner Teile irgendwie als das zu bezeichnende Subjekt⁵⁶ einer Schlange zu bestimmen ist, existiert eine solche Schlange bloß als geistige Zuweisung (*rtog pas btags pa tsam*).

Wenn in gleicher Weise der Gedanke "Ich" (*nga'o*) in Abhängigkeit von den Aggregaten entsteht, dann ist weder die auf ihnen basierende Gesamtheit des zeitlichen Kontinuums (*snga phyi'i rgyun gyi tshogs pa*) noch die Gesamtheit oder ein Teil der einzelnen Zeitpunkte irgendwie als das zu bezeichnende Subjekt eines 'Ich' zu bestimmen. Daher ist ein 'Ich', das entweder Grundlage der Aggregate ist, die [identisch mit] seine Teilen ist, oder dem Wesen nach verschieden ist von dem, was diese Teile besitzt [i.e. das Ganze], überhaupt nicht zu erfassen – so wird dieses 'Ich' zwar in Abhängigkeit von den Aggregaten bloß durch Vorstellung bestimmt, es existiert aber nicht inhärent.

2.3.2.1.1.2.2.2.1.2. Die Erklärung der Bedeutung der einzelnen Wörter

2.3.2.1.1.2.2.2.1.2.1. Die Person existiert nicht als die sechs Elemente

**Die Person ist weder Erde,
noch Wasser, Feuer, Wind, Raum oder Bewusstsein.
Wenn [sie auch] alle diese zusammen nicht ist,
welche Person außerhalb von diesen [könnte es geben]? (1.80)**

Das Individuum (*puruṣa, skyes bu*), nämlich die **Person**, ist zwar bloß in Abhängigkeit des Zusammenkommens der sechs Elemente

zugeschrieben, es ist aber falsch, das Individuum mit den einzelnen sechs Elementen, ihre Ansammlung oder etwas, was dem Wesen nach von diesen verschieden ist, [zu identifizieren]. "**Weder Erde, noch Wasser, Feuer, Wind, Raum oder Bewusstsein**", dadurch wird gelehrt, dass kein einzelnes der sechs Elemente die Person ist. "**Wenn [sie auch] alle diese zusammen nicht ist**" lehrt, dass [auch] die Ansammlung der sechs Elemente nicht die Person ist; und "**Welche Person außerhalb von diesen [könnte es geben]?**" lehrt, dass [auch] etwas, das von diesen dem Wesen nach verschieden ist, nicht als Person zulässig ist.

**So wie die Person nicht real existiert,
weil sie aus den sechs Elementen zusammengesetzt ist,
ebenso existiert auch jedes einzelne Element nicht in Realität,
weil es [selbst aus Teilen] zusammengesetzt ist. (1.81)**

Das Thema der Beweisführung ist **die Person**. Sie **existiert nicht real**, denn sie ist in Abhängigkeit von **der Zusammensetzung der sechs Elemente** zugeschrieben. **So wie** die Person, **ebenso existiert auch jedes einzelne Element** – das Thema der Beweisführung – **nicht in Realität**, denn [auch jedes einzelne] ist in Abhängigkeit davon, dass es aus vielen Teilen zusammengesetzt ist, zugeschrieben.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.2.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass die Person inhärent existiert, mittels der fünffachen Untersuchung

**Die Aggregate sind nicht das Selbst.
Weder sind diese in ihm [enthalten] noch ist es in diesen [enthalten]
Ohne diese ist es nicht [vorhanden], und
– wie Feuer und Brennstoff –
sind [das Selbst] und die Aggregate nicht vermischt.
Wie sollte daher ein Selbst existieren? (1.82)**

Wenn man also nach dem **Selbst** sucht, dann existiert es von den **Aggregaten** aus [betrachtet] in fünffacher Weise nicht: (1) Die Aggregate und das persönliche Selbst **sind nicht** eins. Sonst würde es

folgen, dass das Selbst vergänglich wäre oder mehrfach existieren müsste, und es ergäbe sich der Fehler, dass es unmöglich wäre, sich an vergangene Leben zu erinnern. (2) **Weder sind die Aggregate von dem Selbst abhängig, so wie Jujube-Früchte von dem [mit ihnen gefüllten] Metallteller, noch** (3) **ist das Selbst ebenso von diesen Aggregaten abhängig; denn [so wie es dann] wahrgenommen werden müsste wird es nicht wahrgenommen.** (4) Bei einer Abwesenheit der Aggregate wird das Selbst auch nicht als etwas Separates wahrgenommen, denn es würde folgen, dass das Selbst in einer Form wahrgenommen werden müsste, welche durch die Abwesenheit der Aggregate charakterisiert wäre. (5) **Das Selbst und die Aggregate sind – wie Feuer und Brennstoff – nicht vermischt**, das heißt sie sind weder als identisch noch als verschieden zu bezeichnen . [Alle] Gegebenheiten sind aber davon umfasst, entweder identisch oder verschieden zu sein, **wie sollte das Selbst daher inhärent existieren?** Es folgt, dass [das Selbst] nicht existiert, denn bei Untersuchung ist es in fünffacher Weise nicht existent.

2.3.2.1.1.2.2.2.2. Die Erklärung der Wesenlosigkeit der Phänomene
2.3.2.1.1.2.2.2.2.1. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass das Aggregat der Form inhärent existiert
2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.1. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass das, was in Abhängigkeit entsteht, inhärent existiert
2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.1.1. Einheit und das Vielheit haben keine inhärente Existenz

**Die [anderen] drei Hauptelement sind nicht die Erde.
Weder sind diese ist ihr [enthalten], noch ist sie in diesen
[enthalten].
Ohne diese ist sie nicht [vorhanden],
und auch bei jedem einzelnen [der anderen Elemente] verhält es
sich ebenso.
Daher sind auch die Hauptelemente ebenso wie das Selbst
unwirklich. (1.83)**

(1) **Die [anderen] drei Hauptelemente sind nicht** eins mit [dem Hauptelement] **Erde**, denn es würde folgen, dass das Merkmal

dieser drei [auch] in der Erde vollständig vorhanden wäre und das Merkmal [der Erde daher] vermischt wäre. (2) **Weder ist** die Erde **von diesen** drei Hauptelementen abhängig, **noch** (3) **sind die** drei Hauptelemente **von diesem** [Hauptelement Erde] abhängig. (4) **Ohne diese** drei besteht auch [das Hauptelement] Erde **nicht**. Das Thema der Beweisführung sind **auch die Hauptelemente**. Es folgt, dass sie **ebenso wie das Selbst unwirklich sind**, denn **auch** wenn man **jedes Einzelne**, wie Wasser, [Erde, Feuer und Wind], in dieser vierfachen Weise untersucht, dann können sie **ebenso** nicht gefunden werden.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.2. Die [vier] Hauptelemente haben daher keine inhärente Existenz

**Erde, Wasser, Feuer und Wind
haben auch auch einzeln keine inhärente Existenz,
denn ohne die drei [anderen] existiert das Einzelne nicht,
und ohne das Einzelne existieren auch die drei [anderen] nicht.
(1.84)**

Daher haben die Hauptelemente keine inhärente Existenz, weil sie **auch einzeln nicht inhärent existieren**, denn **ohne die drei [anderen], Erde, Wasser, Feuer und Wind, existiert auch** [das vierte] **Einzelne nicht, und ohne das Einzelne existieren auch die drei [anderen] nicht**.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.3. Die Ansammlung hat keine inhärente Existenz
2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.3.1. Der Widerspruch, dass eine in Abhängigkeit entstandene Ansammlung inhärente Existenz hätte

**Wenn sowohl ohne die drei das Einzelne nicht existiert,
als auch ohne das Eine die drei nicht existieren,
dann wäre [auch ein Hauptelement] für sich selbst nicht
vorhanden.**

Wie sollte daher eine Ansammlung entstehen? (1.85)

Die Hauptelemente **sind nicht inhärent für sich selbst vorhanden**, denn **sowohl existiert ohne die Drei das Eine nicht, als auch existieren ohne das Eine**, wie Feuer, **die drei anderen nicht**. **Wie sollte daher eine Ansammlung inhärent entstehen?** Es folgt, dass keine [Ansammlung] entsteht, denn es gibt kein [Hauptelement] das inhärent für sich selbst vorhanden ist.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.1.3.2. Die Widerlegung einer Antwort dazu

Wenn aber [die Hauptelemente] für sich selbst existieren würden, warum existiert Feuer dann nicht ohne Brennstoff? Ebenso verhält es sich mit den [Hauptelementen] Wasser, Wind und Erde [bezüglich deren Wirkungen] von Mobilität, Obstruktion und Kohäsion. (1.86)

Einwand: Die Ansammlung hat inhärente Existenz, weil [auch die Hauptelemente] für sich inhärent existieren.

Antwort: (1) **Warum existiert Feuer dann nicht ohne Brennstoff**, der das Wesen der [anderen] drei Hauptelemente hat? Es folgt, dass [Feuer ohne Brennstoff] existieren würde, denn die vier [Hauptelemente] **würden inhärent für sich existieren**. (2) Warum existiert **Wasser** dann nicht ohne [die Wirkungen von] **Mobilität, Obstruktion und Kohäsion**? Es folgt, dass [auch] **Wind** ohne Mobilität, Obstruktion und Kohäsion existieren würde und dass (3) [auch] **Erde** ohne Mobilität, Obstruktion und Kohäsion existieren würde; denn sie würden unabhängig [von den anderen Elementen und deren Wirkungen] inhärent existieren.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.1.3.3. Zurückweisen von Polemik

Wenn Feuer aber [in dieser Weise] geläufig wäre, wie sollten für euch die anderen drei [Hauptelemente] unabhängig existieren?

Es ist auch unmöglich, dass die drei nicht dem abhängigen Entstehen entsprechen. (1.87)

Einwand: Nur das Feuer alleine ist abhängig [von den anderen Elementen und deren Wirkungen], insofern als es **geläufig** ist, dass es ohne Brennstoff nicht entsteht. Die drei anderen [Hauptelemente] aber haben eine unabhängige inhärente Existenz.

Antwort: **Wenn dieses Feuer aber** kein Wesen hat, das unabhängig von den anderen drei ist, **wie sollte** [es dann] **für euch unabhängig von den anderen drei** Hauptelementen inhärent **existieren**? Es folgt, dass es nicht existiert, denn **es ist auch unmöglich, dass die anderen drei nicht dem abhängigen Entstehen entsprechen**, weil sie [ja] von den anderen abhängig sind.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.1.4. Die Widerlegung des Beweises [für inhärente Existenz]

**Wie sollten jene, die für sich selbst existieren,
voneinander abhängig sein?**

**Wie sollten jene, die nicht für sich selbst existieren,
voneinander abhängig sein? (1.88)**

Einwand: Die Hauptelemente sind zwar voneinander abhängig, dennoch haben sie inhärente Existenz.

Antwort: **Wie sollten jene** Hauptelemente **voneinander abhängig sein**? Es folgt, dass dies nicht möglich ist, denn die [Hauptelemente] würden **für sich selbst** [ja] inhärent **existieren**. Wenn [die Hauptelemente auch] nicht inhärent existieren, **wie sollten jene** [dann] **voneinander abhängig** inhärent **existieren**? Es folgt, dass dies nicht möglich ist, denn die [Hauptelemente] wären **nicht für sich selbst** inhärent **vorhanden**.

**Einwand: Jedes existiert zwar für sich selbst nicht,
aber dort, wo eines ist, existieren [auch] die restlichen.**
Antwort: Die [Hauptelemente], die nicht [mit den anderen]
vermengt sind,
existieren nicht an einem [gemeinsamen Platz],
und die, die [mit den anderen] vermengt sind,
existieren [per Definition] nicht für sich selbst. (1.89)

Einwand: Wo ein [Hauptelement], wie die Erde, existiert, dort haben auch die restlichen drei inhärente Existenz, weil deren Merkmale existieren.

Antwort: Wenn **jedes [Hauptelement] zwar für sich selbst nicht existiert, aber dort, an einem Ort, wo eines ist, [auch] die restlichen existieren**, dann würden die vier Hauptelemente entweder inhärent vermengt oder nicht vermengt existieren. Letzteres ist nicht möglich, denn **die [Hauptelemente], die nicht [mit den anderen] vermengt sind, existieren nicht an einem [gemeinsamen] Platz**; und ersteres ist nicht möglich, denn **die, die [mit den anderen] vermengt sind**, haben keine inhärente Existenz.

**Wie könnten die separaten Eigenmerkmal der Hauptelemente existieren,
die [schon] für sich selbst nicht existieren?
Weder existiert [das Eigenmerkmal] für sich selbst
noch als [kleinerer oder] größerer Anteil.
Die Merkmale werden [bloß] als Konvention gelehrt. (1.90)**

Wie könnten die separaten Eigenmerkmale inhärent existieren? Es folgt, dass sie nicht existieren, denn **[schon] die Hauptelemente existieren nicht für sich selbst.**

Einwand: Auch wenn die Hauptelemente vermengt sind, so gibt es doch [in allen Gegebenheiten] einen kleineren oder größeren Anteil [von diesen], und daher nimmt man das Eigenmerkmal des kleineren oder des größeren Anteils wahr.

Antwort: Es folgt, dass zu der Zeit, wo die Hauptelemente zusammenkommen, auch das Eigenmerkmal des kleineren oder **größeren Anteils nicht** als eigene Gegebenheit **existiert**, denn [jedes Hauptelement] **existiert nicht unabhängig für sich selbst.**

Einwand: Das widerspricht [der Tatsache], dass im Abhidharmasūtra die Merkmale der einzelnen Hauptelemente gelehrt werden.⁵⁷

Antwort: Es liegt kein Widerspruch vor, denn [der Buddha] hat zwar **die Merkmale** der Hauptelemente **gelehrt**, wobei er an [deren]

konventionelle Existenz dachte, die bloß dem Namen und der Bezeichnung nach [zugewiesen ist] (*ming tsam brda tsam*); er hat aber nicht gelehrt, dass [die Merkmale] inhärente Existenz haben.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass das, was in Abhängigkeit entstanden ist, inhärente Existenz hat

Auch für die Farbe, den Geruch, den Geschmack und die Berührung gilt diese Art und Weise [der Negation inhärenter Existenz]. Die Augen, das Bewusstsein und die Form, die Unwissenheit, das Karma und die Geburt, ...

... der Täter, die Tat und die Tätigkeit, die Zahl und die Verbindung, die Ursache und die Wirkung, die Zeit, die Kürze und die Länge – nämlich die Bezeichnung und das Bezeichnete – sind ebenso [zu negieren]. (1.91-92)

Es folgt, dass **die Farbe, der Geruch, der Geschmack und die Berührung** ebenfalls nicht inhärent existieren, denn auch auf **diese** ist die [Argumentations]weise [von RA 1.83-90] anzuwenden, durch die die inhärente Existenz der Hauptelemente negiert wurde: "Die Berührung ist keines der drei [Neben]elemente. Weder ist diese in ihnen [enthalten, noch sind sie in dieser enthalten, ...]" [vgl. RA 1.83]

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3. Anwendung [der Widerlegung] auf die anderen Gegebenheiten

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.1. Eigentliche Anwendung

Die Bezeichnung und das Bezeichnete, nämlich Gegebenheiten, die zu kausaler Wirksamkeit fähig sind – wie die Drei[ergruppen], **die Augen, das Bewusstsein und die Form, die Unwissenheit, das Karma und die Geburt, der Täter, die Tat und die Tätigkeit**, als auch **Zahlen** wie eins, [zwei, drei, ...], **die Verbindung**, durch die gegenseitiger Kontakt zustande kommt,

Ursache und Wirkung, die Zeit und die in den [verschiedenen] Gestalten enthaltene **Kürze und Länge usw.**, also [auch] das Quadrat und der Kreis – **sind ebenso** wie das Selbst in der Untersuchung der Hauptelemente als unwirklich zu betrachten.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2. Gründe für Leerheit von inhärenter Existenz

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2.1. Die Bedeutung der Leerheit von inhärenter Existenz aller Gegebenheiten

**Der Siegreiche hat gelehrt,
dass die Erde, das Wasser, das Feuer, der Wind,
die Länge, die Kürze, die Feinheit, die Grobheit und das Heilsame,
und so weiter
im Bewusstsein [der Wirklichkeit] ihr Ende finden. (1.93)**

Das Thema der Beweisführung sind **die Erde, das Wasser, das Feuer, der Wind, die Länge, die Kürze, die Feinheit, die Grobheit und das Heilsame**, das Unheilsame und das Neutrale, und so weiter. [Diese] haben keine inhärente Existenz, denn wenn sie existieren würden, dann sollten die Heiligen sie in ihrer meditativen Sammlung wahrnehmen, doch **der Siegreiche** (Buddha) **hat gelehrt**, dass [diese] **im Bewusstsein**, das heißt angesichts deren Wahrnehmung, **ihr Ende finden**.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2.2. Erklärung

**Die Erde, das Wasser, das Feuer und der Wind
haben in [jenem] Bewusstsein, das nicht aufzuzeigen ist,
dem vollkommenen Herrscher über das Endlose,
keinen festen Platz eingenommen. (1.94)**

Das vorstellungsfreie **Bewusstsein**, das durch persönliche Erfahrung zu verstehen und anderen **nicht** im Sinne von "dies ist es" **aufzuzeigen ist**, herrscht über die wahre Seinsweise der **endlosen** Objekte des Wissens und ist daher ein **vollkommener Herrscher** – dieses ist das Thema der Beweisführung. Es folgt, dass **die Erde, das**

Wasser, das Feuer und der Wind deshalb angesichts seiner Wahrnehmung **keinen festen Platz eingenommen haben**, denn sie werden [darin] gar nicht gesehen.

**Hier werden Länge und Kürze,
Feinheit und Grobheit, Heilsames und Unheilsames,
ebenso wie Name und Form
restlos beendet. (1.95)**

Weil **hier**, nämlich in der meditativen Sammlung der Heiligen, **Länge und Kürze, Feinheit und Grobheit, Heilsames und Unheilsames, ebenso wie Name und Form restlos beendet** werden, sind diese leer von inhärenter Existenz. Denn wenn sie inhärent existieren würden, sollten sie Gegenstand der wahren Seinsweise sein und in der meditativen Sammlung wahrgenommen werden.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2.3. Darlegung der Gründe

**Alles, was zuvor im Bewusstsein entstanden ist,
weil man [die Realität] nicht erkannt hat,
dieses verschwindet später ebenso wieder im Bewusstsein,
weil man [die Realität] erkannt hat. (1.96)**

Einwand: Zu der Zeit, wo die bedingten Gegebenheiten ihr Ende finden, werden sie von der vorstellungsfreien Weisheit (*mi rtog ye shes, nirvikalpitañāna*) zerstört?

Antwort: Nein. Obwohl es den Gegenstand (*don*) der ursprünglich existenten Abwesenheit des inhärenten Entstehens (*gdod nas grub pa'i rang bzhin gyis skye ba med*) schon vor der Vernichtung [der bedingten Gegebenheiten] gab, wird [dieser] durch die Unwissenheit bedeckt und daher nicht erkannt – so wie Haarbüschel [im Gesichtsfeld] eines Augenkranken.⁵⁸ Selbst wenn es die gewöhnlichen Wesen nicht so sehen, so **verschwindet** für den Heiligen, der Leerheit erkennt, angesichts seiner Wahrnehmung in der meditativen Sammlung **alles, was zuvor im Bewusstsein** als abhängiges Entstehen leer von inhärenter Existenz **entstanden ist, später ebenso wieder im dem Bewusstsein**, nämlich angesichts der

Wahrnehmung in der meditativen Sammlung, **weil** er die Bedeutung (*don*) der wahren Seinsweise direkt **erkannt hat**. Die Leerheit von inhärenter Existenz von zuvor wird zwar [auch] später wahrgenommen, aber etwas, das zuvor inhärente Existenz gehabt hätte, nun aber nicht [mehr] inhärent existiert, wird nicht wahrgenommen. Wenn es so wäre, dann würde die meditative Sammlung die Zerstörung der Gegebenheiten verursachen, aber [in dem Fall] würde die Bedeutung der wahren Seinsweise verkannt.

**Alle diese Phänomene der Lebewesen
werden als Brennstoff für das Feuer des Bewusstseins
angenommen,
und von den Flammen ihrer wahrheitsgemäßen Unterscheidung
verbrannt und so befriedet. (1.97)**

Alle Phänomene der Lebewesen, nämlich die Erkenntnis und die Erkenntnisobjekte, sind das Thema der Beweisführung. Diese **werden als Brennstoff für das Feuer des meditativen Bewusstseins angenommen**, denn sie werden restlos verbrannt; und wenn sie **von den Flammen der wahrheitsgemäßen Unterscheidung** der Bedeutung (*don*) der wahren Seinsweise **verbrannt** worden sind, so werden alle dualistischen Erscheinungen **befriedet**.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2.4. Die Abwesenheit des Fehlers, durch den eine nihilistische Sichtweise folgen würde

**Was zuvor aus Unwissenheit heraus zugewiesen wurde,
dessen Realität wird später bestimmt.
Wenn ein Sein nicht gefunden wird,
wie sollte es dann ein Nicht-Sein geben? (1.98)**

Einwand: Dann bist du ein Nihilist, weil du annimmst, dass nichts existiert!

Antwort: Ich bin kein Nihilist. **Zuvor** hat man aus verblendeter **Unwissenheit heraus** etwas, das nicht inhärent existiert, inhärente Existenz zugeschrieben. Später aber, nachdem man festgestellt hat, dass [alle Gegebenheiten] leer von inhärenter Existenz sind, **bestimmt man**

die Realität und erkennt die wahre Seinsweise der Gegebenheiten, macht allerdings nicht den Fehler, die Gegebenheiten auch nur im Geringsten zu leugnen.

Einwand: Eben diese Gegebenheit, von der negiert wird, dass sie inhärent existiert, hat [aufgrund eben dieser Leugnung] inhärente Existenz.

Antwort: **Wenn** [schon] ein **Sein nicht gefunden wird**, das inhärent existiert, **wie sollte es** dann ein **Nicht-Sein geben**, das inhärent existiert? Ein unabhängiges Abhängiges ist unmöglich!

2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.4. Die Widerlegung [der Behauptung], dass der Raum inhärent existiert

**Weil formhafte Gegebenheiten bloße Bezeichnungen sind
ist auch der Raum bloß eine Bezeichnung.
Wie könnte es eine Form ohne die Hauptelemente geben?
Daher existiert nicht einmal die bloße Bezeichnung. (1.99)**

Einwand: Der nicht [aus anderen Gegebenheiten] zusammengesetzte Raum hat inhärente Existenz.

Antwort: Es folgt, dass **auch der Raum bloß eine Bezeichnung ist**, er aber nicht inhärent existiert, denn das Objekt der Negation (*dgag bya*), nämlich **formhafte Gegebenheiten**, die Widerstand leisten, ist nichts als **bloße Bezeichnung**.

Einwand: Formhafte Gegebenheiten, die Widerstand leisten, haben inhärente Existenz.

Antwort: **Wie könnte es eine Form geben**, die inhärent existiert? Es folgt, dass sie nicht existiert, denn **es gibt kein Hauptelement**, das inhärent existiert. **Nicht einmal die bloße Bezeichnung** ist etwas, was inhärent existiert, denn es gibt kein inhärent existentes Bezeichnetes.

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2. Die Anwendung [der obigen Widerlegung] auf die anderen vier Aggregate

Die Empfindung, die Wahrnehmung, die gestaltenden Faktoren und das Bewusstsein sind wie das Selbst und die Hauptelemente und in gleicher Weise zu betrachten. Daher sind die sechs Elemente wesenlos. (1.100)

Auch die Aggregate **der Empfindung, der Wahrnehmung, der gestaltenden Faktoren und des Bewusstseins sind wie das Selbst und die Hauptelemente, und in gleicher Weise** als leer von inhärenter Existenz **zu betrachten**, denn inhärente Existenz wird durch die zuvor erklärten Argumentationen, wie etwa jener von "weder Einheit noch Vielheit", abgelehnt. **Daher sind die sechs Elemente** ebenso wie die Person **wesenlos**.⁵⁹

Die Fortsetzung der Übersetzungstätigkeit ist geplant.

Bitte um Kontaktaufnahme, wenn sie diese unterstützen möchten!

(Kontaktmöglichkeit ganz am Ende des Textes)

Anhang

Verstext RA 2.1-100

**Ebenso wie es nichts gibt,
wenn man einen Bananenbaum samt aller [seiner] Teilen zerlegt,
gibt es nichts, wenn das Individuum
samt [seinen einzelnen sechs] Elementen zerlegt wird. (2.1)**

**Deshalb haben die Siegreichen gelehrt,
dass alle Gegebenheiten wesenlos sind
[und so] werden auch alle sechs Elemente
für Euch als wesenlos bestimmt. (2.2)**

**Auf diese Weise wird in der Realität, wie sie ist,
weder Selbst noch Nicht-Selbst wahrgenommen.
Der Mahāmuni hat deshalb
sowohl die Ansicht von Selbst als auch von Nicht-Selbst verworfen.
(2.3)**

**Es wurde vom Muni gelehrt,
dass [die Objekte von] Sehen, Hören und anderen
weder wirklich noch unwirklich sind.
Wenn aus einer These [auch] die Gegenthese [entsteht],
dann gibt es in Wirklichkeit beide nicht. (2.4)**

**Daher geht vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeit aus
diese Welt über Wahrheit und Unwahrheit hinaus.
Genau deshalb spricht man davon,
dass [sie] in Realität weder existiert noch nicht existiert. (2.5)**

**Wie sollte der Allwissende behaupten, dass [diese Welt],
die in keiner Hinsicht so existiert oder nicht existiert,
[räumlich] begrenzt oder unbegrenzt,
beides zusammen oder keines von beiden ist? (2.6)**

**Unzählige Buddhas sind davon gegangen, werden [in Zukunft]
kommen
und verweilen auch jetzt.**

**Die Gesamtheit der Lebewesen, die in den drei Zeiten geboren
werden,
ist noch zehnmillionenmal größer als [die Zahl] jener [Buddhas],
so wird es gelehrt. (2.7)**

**Es gibt keine Ursache für das Zunehmen [der Lebewesen] der
Welt,
in der das Vergehen in den drei Zeitstufen [stattfindet].
Wie sollte der Allwissende dann die Frage
über Anfang und Ende dieser [Welt] beantworten? (2.8)**

**Genau darin liegt die Tiefgründigkeit der Lehre,
dass sie den gewöhnlichen Wesen verborgen bleibt.
Der [Unsterblichkeits]nektar der Lehre der Buddhas besagt,
dass die Welt wie eine Illusion ist. (2.9)**

**Ebenso, wie ein illusionärer Elefant
zwar erscheint zu entstehen und zu vergehen,
dieses Entstehen und Vergehen
in Realität aber nicht existiert, (2.10)**

**genauso erscheint das Entstehen und Vergehen
der illusionären Welt,
doch vom Standpunkt der absoluten Wirklichkeit aus
gibt es weder Entstehen noch Vergehen. (2.11)**

**Ebenso, wie ein illusionärer Elefant,
der weder irgendwoher kommt noch irgendwohin vergeht
und nur eine [Erscheinung] des verblendeten Geistes ist,
aber in Realität nicht besteht, (2.12)**

**genauso [erscheint] einem die illusionäre Welt,
die nirgendwoher kommt und nirgendwohin vergeht,
nur aufgrund des verblendeten Geistes [real],
hat [aber] in Realität kein Bestehen. (2.13)**

**Welche Welt, deren Wesen so die drei Zeiten übersteigt, sollte,
außer als konventionelle Zuweisung,
in Realität existieren oder nicht existieren? (2.14)**

**Aus diesem und keinem anderen Grund hat der Buddha
diese Welt in vierfacher Hinsicht nicht erklärt,
[nämlich als räumlich] begrenzt, unbegrenzt,
beides zusammen und keines von beiden. (2.15)**

**Wenn schon die Unreinheit des Körpers,
die grob ist und im Bereich der Sinneswahrnehmung besteht,
nicht im Geiste bleibt,
obwohl sie ständig erscheint, (2.16)**

**wie [könnte] dann diese edle Lehre,
die bodenlos, sehr subtil und tiefgründig
und kein [Gegenstand] der Wahrnehmung ist,
müheles im Geiste aufscheinen? (2.17)**

**Der Muni hat nach seiner Erleuchtung erkannt, dass,
weil diese Lehre so tiefgründig ist,
sie für gewöhnliche Wesen schwer verständlich ist,
und deshalb sah er [zunächst] davon ab, den Dharma zu
unterrichten. (2.18)**

**Wenn diese Lehre falsch verstanden wird,
richtet sie den Toren zugrunde.
Denn er sinkt dabei in die Unreinheit
der nihilistischen Sichtweise. (2.19)**

**Auch jene Dummköpfe, die sich selbst für Weise halten,
durch die Ablehnung [der Lehre] aber verdorben sind,
stürzen kopfüber in die Avīci-Hölle,
weil sie diese missverstehen. (2.20)**

**Ebenso wie man
durch schlechtes Essen zugrunde geht
und durch gutes Essen Gesundheit, Kraft,
Wohlbefinden und ein langes Leben erhält, (2.21)**

**so geht man durch das falsche Verständnis dieser [Lehre]
zugrunde,
durch ein richtige Verständnis [aber]
wird Glück und die allerhöchste Erleuchtung erlangt. (2.22)**

**Daher, um alle Ziele zu verwirklichen,
gebt bezüglich dieser Lehre
nihilistische Sichtweisen und Ablehnung auf
und strebt nach der rechten Erkenntnis! (2.23)**

**Wenn man diese Lehre nicht richtig versteht,
folgt [daraus] die Vorstellung von 'Ich'
und daraus heilsames und unheilsames Karma,
woraus [wiederum] gute und schlechte Wiedergeburten
[entstehen]. (2.24)**

**Solange [Ihr] jene Lehre nicht versteht,
die die Vorstellung von 'Ich' beseitigt,
bemüht Euch mit Hingabe um diejenige
von Freigebigkeit, ethische Disziplin und Geduld. (2.25)**

**König! Derjenige, der seine Pflichten in einer Weise erfüllt,
dass der Dharma am Anfang, in der Mitte und am Ende steht,
erfährt Schaden weder in diesem Leben
noch in einem anderen. (2.26)**

**Durch [das Befolgen der] Lehre [kommen] jetzt Ruhm und Glück,
Angst [aber] weder jetzt noch zur Todeszeit,
und im nächsten Leben verbreitet sich das Glück.
stützt Euch daher immer auf die Lehre! (2.27)**

**Die Lehre ist die beste Strategie.
Denn durch die Lehre wird die Welt erfreut,
und wenn die Welt erfreut ist,
wird man weder hier noch dort [in Zukunft] enttäuscht. (2.28)**

**Durch eine Strategie, die sich nicht auf die Lehre [stützt],
wird die Welt nicht erfreut
und wenn die Welt nicht erfreut ist,
wird man weder hier noch dort [in Zukunft] erfreut. (2.29)**

**Wie könnten die Uneinsichtigen das sinnlose Wissen,
dass ein Weg in die niederen Bereiche schadhaft ist,
und zur Täuschung anderer verwendet wird,
zu sinnvollem Wissen werden lassen? (2.30)**

**Wie könnte derjenige, der es darauf anlegt, andere zu betrügen,
in Wahrheit ein kluger Strategie sein?
Durch [sein Handeln] betrügt er nur sich selbst
für viele Tausende von Wiedergeburten. (2.31)**

**Wenn Ihr etwas tun möchtet, was dem Feind missfällt,
dann gebt die Fehler auf und stützt Euch auf die Tugenden!
Auf diese Weise bringt Ihr Nutzen für Euch selbst,
Euer Feind aber wird unglücklich sein. (2.32)**

**Bewirkt durch die [vier Mittel der Gunstgewinnung],
nämlich Freigebigkeit, freundliche Rede und
nutzbringendes und einstimmiges [Verhalten], ist es,
dass die Welt und die Lehre zusammenkommen! (2.33)**

**Eine ausschließlich wahrhaftige [Rede]
lässt festes Vertrauen zu den Königen entstehen.
Im Gegensatz dazu ist die falsche [Rede]
die Hauptursache für Misstrauen. (2.34)**

**Die Wahrheit ist in Wirklichkeit nicht [nur] das,
was untrügerisch ist und dem Wesen [einer Sache] entspricht,
[sondern auch], was für andere ausschließlich von Nutzen ist.
[Alles] andere ist falsch, weil es ohne Nutzen ist. (2.35)**

**Ebenso wie ein einziger brillanter Akt von Wohltätigkeit
die Fehler der Könige überdeckt,
so vernichtet [ein einziger Akt] von Geiz
alle ihrer [sonst] gewonnenen Tugenden. (2.36)**

**Friedhaftigkeit [führt zu] Tiefsinnigkeit,
und [diese] zur höchsten Achtung.
Achtung führt zu Ansehen und Autorität,
deshalb stützt Euch auf die Friedhaftigkeit. (2.37)**

**Durch Weisheit hat man einen unerschütterlichen Verstand,
und standhaft und unabhängig von anderen,
wird man nicht von Täuschungen betroffen.
Daher, König, strebt entschlossen nach der Weisheit! (2.38)**

**Ein Herrscher der Menschen mit vier guten Eigenschaften,
– Wahrhaftigkeit, Wohltätigkeit, Geistesfrieden und Weisheit –
wird von Menschen und Göttern gepriesen,
ebenso wie die Lehre, die [diese] vier Eigenschaften [besitzt]. (2.39)**

**Stetig wächst die Weisheit und die Lehre jenes Königs,
der mit solchen Leuten [Umgang pflegt],
die vorsätzlich sprechen,
und aus Mitgefühl und Weisheit rein und makellos sind. (2.40)**

**Selten sind die, die nützlich sprechen,
noch seltener die, die zuhören werden.
Noch viel seltener als jene aber sind die,
die nützliche [Worte] in die Tat umsetzen, auch wenn diese
unerfreulich sind. (2.41)**

**Deshalb setzt Nützliches, auch wenn es unerfreulich ist, sofort in
Taten um,
so wie man um eine Krankheit zu heilen
und aus Liebe zu sich selbst
Medizin einnimmt, auch wenn diese grauenhaft [schmeckt]. (2.42)**

**Denkt immer an die Vergänglichkeit,
von Gesundheit, Leben, und Königtum!
Dadurch strebt Ihr mit freudiger Ausdauer
einzig und alleine nach der Lehre. (2.43)**

**Indem Ihr seht, dass der Tod nicht zu vermeiden ist
und man nach dem Tod aus Negativität leiden wird,
solltet Ihr keine Negativität begehen,
selbst wenn sie Euch zunächst glücklich macht. (2.44)**

**Manchmal hat man keine Angst
und manchmal hat man Angst.
Wenn Ihr zu einer Zeit zuversichtlich seid,
warum dann nicht ängstlich zu einer anderen? (2.45)**

**Wegen Alkohol[genuss]es wird man in der Welt verachtet,
man vernachlässigt seine Pflichten und verliert sein Vermögen.
Aus Verblendung tut man Dinge, die zu Unterlassen sind.
Meidet daher stets den Alkohol! (2.46)**

**Das Glücksspiel ist der [Ursprungs]ort von Gier,
Unannehmlichkeit,
Hass, Arglist, Betrug und Erregung,
und die Ursache von Lüge, sinnloser und grober Rede.
Meidet es daher stets! (2.47)**

**Das Verlangen nach dem anderen Geschlecht
entsteht im Allgemeinen durch die Vorstellung,
dass der Menschenkörper rein [und sauber] sei,
doch in Wirklichkeit ist der Körper
ganz und gar nicht rein und sauber.⁶⁰ (2.48)**

**Der Mund ist ein Behälter voller Unrat,
nämlich widerlichem Speichel und Dreck im Zahnzwischenraum.
Die Nase ist ein Behälter voller übel riechendem Rotz und
Nasenschleim.
Das Auge ist ein Behälter von Tränen und dem Augensekret. (2.49)**

**Die Bauchhöhle ist ein Behälter von Kot, Urin
sowie [von Organen wie] der Lunge und der Leber.
Weil der Törichte den Menschen⁶¹ nicht in dieser Weise betrachtet,
hegt er Verlangen nach diesem Körper. (2.50)**

**Ebenso wie manche Narren Anhaftung haben
an einem reich verzierten Krug voller Unrat,
so hegen die törichten Menschen aus Verblendung
[Verlangen] nach dem anderen Geschlecht.⁶² (2.50A)⁶³**

**Wenn die Welt so starke Anhaftung
schon an das übel riechende Objekt des Körpers hat,
der Anlass ist zur Abkehr der Begierde,
was soll sie dann [noch] zur Abkehr der Begierde führen? (2.51)**

**So wie Schweine große Anhaftung
an Orte mit Kot, Urin und Erbrochenem haben,
ebenso haben die Begierigen Anhaftung
an einen Ort von Kot, Urin und Erbrochenem,
[nämlich den Menschenkörper]. (2.52)**

**Ein törichter Mensch hält den Körper,
der eine Stadt mit [neun] Toren ist,
aus welchen Unrat entströmt,
für ein Objekt der Freude. (2.53)**

**Nachdem Ihr selbst erkannt habt,
dass die einzelnen [Teile] wie Kot und Urin unrein sind,
wie könnte dann
der aus diesen bestehende Körper anziehend sein? (2.54)**

**Aus welcher Begierde habt Ihr Anhaftung daran
wenn Ihr [ihn] als etwas Unreines erkennt,
dessen Keim die Mischung aus Samen und [Menstruations]blut ist
und das in Kot und Urin gedeiht? (2.55)**

**Wenn jemand in einem Haufen von Unrat liegen möchte,
der umhüllt ist von einer durch seine Nässe feuchten Haut,
dann sollte er [teilweise] im Geschlechtsorgan einer Frau liegen.
(2.56)**

**Gleichgültig ob er hübsch oder hässlich ist,
jung oder alt,
jeder Körper⁶⁴ ist unrein.
Aus welchem Merkmal [also] entsteht Eure Begierde? (2.57)**

**Selbst wenn Unrat eine schöne Farbe hat und frisch ist,
von seiner Gestalt her gut aussehend,
so ist Anhaftung daran [dennoch] nicht angemessen;
ebenso verhält es sich mit der [die Anhaftung] an den
Menschenkörper.⁶⁵ (2.58)**

**Wieso erkennt man nicht
das Wesen dieses einer verwesten Leiche [gleichen Körpers],
der im Inneren verfault und außen von Haut umfüllt ist,
[obwohl] es [doch so] offensichtlich ist? (2.59)**

**[Einwand:] Die Haut ist nicht unrein,
[denn] sie verhält sich wie ein Gewand.
[Antwort:] Wie kann etwas, das die Umhüllung
eines Haufens von Unrat ist, [selbst] rein sein? (2.60)**

**Man spricht schlecht von einem Krug, der mit Unrat gefüllt ist,
selbst wenn sein Äußeres verziert ist.**

**Wieso sollte man nicht schlecht von dem Körper sprechen,
der mit Unrat gefüllt ist und ein unreines Wesen hat? (2.61)**

Wenn Ihr Unrat schmäht,
warum schmäht Ihr nicht diesen Körper,
der selbst etwas Reines, wie etwa Weihrauch, Blumenkränze,
Essen oder Getränke, unrein macht? (2.62)

Weshalb sollte der unreine Körper, der eigene und der der
anderen,
nicht genauso getadelt werden,
wie man [andere] unreine Dinge, sowohl die eigenen als auch die
der anderen,
tadeln sollte? (2.63)

Ebenso wie der Körper des anderen Geschlechts⁶⁶ unrein ist,
so verhält es sich [auch] mit Eurem eigenen Körper.
Ist es daher nicht angemessen, dass man von der Begierde
nach innerlichen wie äußerlichen [Dingen] frei wird? (2.64)

Wenn [Ihr] den Körper nicht als unrein begreift,
obwohl [Ihr] selbst [den Körper] wascht,
aus dessen neun Öffnungen Unrat hervorkommt,
was nützt es dann, zu Euch [von der Unreinheit des Körpers] zu
reden? (2.65)

Oh! Wie fahrlässig und dumm ist derjenige,
der vulgäre erotische Dichtungen über diesen unreinen Körper
verfasst!

Oh! Er ist von den [anderen] Menschen
zu verachten. (2.66)

Es ist wie [der Kampf] der Hunde um unreine [Dinge],
wenn in dieser [Welt] die Lebewesen,
die von der Dunkelheit der Unwissenheit bedeckt sind,
aus Begierde meist [untereinander] in Streit geraten. (2.67)

Es ist angenehm, sich eine juckende Stelle zu kratzen,
aber angenehmer, kein Jucken zu empfinden.

Ebenso fühlen sich diejenigen, die weltliche Begierde empfinden,
[zwar] glücklich,
[aber] glücklicher ist, wer kein Verlangen hat. (2.68)

Wenn Ihr auf diese Weise nachdenkt,
aber [noch] nicht das Freisein von Verlangen erreicht habt,
werdet Ihr, weil die Begierde abgenommen hat,
keine Anhaftung [mehr] an das andere Geschlecht⁶⁷ haben. (2.69)

Die Jagd auf Tiere
ist eine entsetzliche Ursache
für Kurzlebigkeit, Angst, Leiden und [die Wiedergeburt in] der
Hölle.

Festigt daher stets die [Einstellung des] Nichttötens [von
Lebewesen]! (2.70)

Wie bösaartig sind jene,
bei dessen Anblick die Lebewesen Schrecken empfinden,
wie bei [dem Anblick] einer Giftschlange,
deren gesamter Körper von Unreinem bedeckt ist und die [Gift]
ausspritzt! (2.71)

Wie gutartig sind jene,
dessen Anblick den Lebewesen Freude bereitet,
wie einem Bauern
das Zusammenziehen großer Regenwolken! (2.72)

Gebt daher auf, was nicht dem Dharma [entspricht]
und stützt Euch unermüdlich auf den Dharma,
wenn Ihr wünscht, dass [Ihr] selbst und die anderen Menschen
die allerhöchste Erleuchtung erlangen! (2.73)

Ihre Wurzel ist der Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*),
der gefestigt ist wie der König der mächtigsten Berge,
das Mitgefühl, das sich in alle Richtungen erstreckt,
und die Weisheit (*ye shes*), die sich nicht auf Dualität stützt. (2.74)

Großer König!

**Vernehmt die Einzelheiten, wie Euer Körper
mit den 32 Merkmalen einer Großen Person
geschmückt wird! (2.75)**

**Oh Gesegneter! Dadurch, dass [Ihr] den Reliquienschrein (*stūpa*),
die zu Ehrenden, die Heiligen und die Älteren in rechter Weise
verehrt,
werdet Ihr ein Universalherrscher (*cakravartin*),
auf dessen Handflächen und Fußsohlen ein Rad [erscheint]. (2.76)**

**Oh König!
Festigt stets die vollständige Zuwendung zur Lehre!
Dadurch werdet Ihr ein Bodhisattva,
dessen Füße sicher und ebenmäßig sind. (2.77)**

**Oh Gesegneter!
Dadurch, dass [Ihr] Freigebigkeit, freundliche Rede,
nutzbringendes und einstimmiges [Verhalten übt]
werden auf Euren Händen, deren Finger durch Schwimmhäute
verbunden sind,
Linien erscheinen. (2.78)**

**Oh Gesegneter!
Dadurch, dass [Ihr] reichlich beste Speisen und Getränke gebt,
werden Eure Hände und Füße weich,
der Körper groß,
und sieben [Stellen] werden sich erheben. (2.79)**

**Wenn [Ihr andere] nicht verletzt und einen zum Tode verurteilten
Sträfling begnadigt,
wird Euer Körper schön, aufrecht und groß werden,
[Ihr] werdet ein langes Leben haben, [Eure] Finger werden lang
werden,
und die Fersen werden sich dehnen. (2.80)**

Oh Gesegneter!
Dadurch, dass [Ihr] die Lehre, der [Ihr Euch] vollständig
zuwendet,
zum Gedeihen bringt, [werdet Ihr] eine schöne Hautfarbe
[bekommen].
Ihr werdet eine hohe Fußwölbung haben,
und Eure Körperhaare werden aufrecht stehen. (2.81)

**Dadurch, dass [Ihr] Euch die wissenschaftlichen, handwerklichen
und sonstigen Techniken
gründlich aneignet und [sie anderen] weitergibt,
werdet Ihr dem Hirschkönig [ähnliche] Waden,
scharfe Sinne [und] großes Wissen [besitzen]. (2.82)**

**Aufgrund des Gelübdes, den eigenen Besitz sofort wegzugeben,
wenn [andere darum] bitten,
werden Eure Arme ausgedehnt und geschickt,
und [Ihr werdet] ein Führer der Welt werden. (2.83)**

Oh Gesegneter!
Wenn [Ihr] die Angehörigen, die voneinander getrennt waren,
[wieder] vereint, werdet Ihr einer werden,
dessen männliches Glied in einer Hülle verborgen ist.⁶⁸ (2.84)

**Wenn [Ihr anderen] einen Palast
und eine bequeme und feine Unterlage zum Sitzen zur Verfügung
stellt,
wird Euer Teint makellos [wie] lauterer Gold
und außerordentlich sanft werden. (2.85)**

Oh Gesegneter!
Dadurch, dass [Ihr] in unübertrefflicher Weise die Macht ausübt
und den Ehrwürdigen in vernunftgemäßer Weise folgt,
werdet [Ihr] in jeder einzelnen Pore je ein Haar haben,
und Euer Angesicht wird mit einem weißen Haarwirbel in der
Mitte der Stirn geschmückt werden. (2.86)

**Dadurch, dass [Ihr] angenehme und erfreuliche [Worte] sprecht
und den Maximen [der Lebensklugheit] folgt,
werden Eure Schultern rund
und Euer Oberkörper wird wie der eines Löwen werden. (2.87)**

**Durch die Pflege und die Behandlung von Kranken
wird der Zwischenraum zwischen Euren Schultern wohlgefüllt
sein,
und Ihr werdet gesund sein
und die besten Geschmack[sorgane] haben. (2.88)**

**Dadurch, dass Ihr [den anderen] mit rechten Taten vorangegangen
seid,
wird sich auf Eurem Scheitel
ein flammenförmiger Haaraufsatz herausbilden,
und [Euer Körper] wird wohlproportioniert wie ein Nyagrodha-
Baum sein. (2.89)**

**Oh König!
Dadurch, dass [Ihr] lange Zeit hindurch wahre und sanfte Worte
sprecht,
werdet Ihr eine lange Zunge
und eine brahmagleiche Stimme bekommen. (2.90)**

**Oh Gesegneter!
Wenn Ihr stets und ohne Unterlass wahre Worte sprecht,
werden Eure Kinnbacken denen eines Löwen ähnlich,
und Ihr werdet unüberwindbar werden. (2.91)**

**Dadurch, dass Ihr [anderen] mit großem Respekt begegnet,
sie gut behandelt und auf sie eingeht, wie es [gerade] erforderlich
ist,
werden [Eure] Zähne strahlend weiß,
glänzend und ebenmäßig. (2.92)**

Oh Gesegneter!
Dadurch, dass Ihr über lange Zeit wahre Rede übt,
die frei von übler Nachrede ist,
werdet Ihr mit allen 40 Zähnen versehen sein
und Eure Zähne werden gleichmäßig und ohne Zwischenraum
sein. (2.93)

Dadurch, dass Ihr frei von Gier, Hass und Unwissenheit
die Lebewesen voller Liebe betrachtet,
werden Eure Augäpfel mit Glanz versehen und blau
und Eure Wimpern denen eines [Leit]stieres ähnlich sein. (2.94)

Prägt Euch gut ein, dass diese 32 Dinge,
die hier samt ihren Voraussetzungen
in knapper Form [beschrieben worden sind],
die Merkmale einer löwen[gleichen] großen Person sind! (2.95)

Oh König,
die achtzig Nebenmerkmale,
die als Resultat der Liebe [zu den Lebewesen] entstehen,
habe ich Euch aus Furcht vor Weitschweifigkeit nicht erklärt.
(2.96)

Man nimmt zwar an,
dass alle Universalherrscher diese [Merkmale] besitzen,
aber [deren] Reinheit, Schönheit und Klarheit
kommt nicht einmal einem Teil derjenigen eines Buddha gleich.
(2.97)

Es heißt, dass jedes der Merkmale und Nebenmerkmale,
die ein Universalherrscher [besitzt],
aus dem einen Faktor des Glaubens
an den Buddha entstehen. (2.98)

Selbst das Heilbringende,
das man in Abermillionen von Weltzeitaltern
in einzigartiger [Weise] angehäuft hat,
kann nicht einmal eine Pore eines Buddha entstehen lassen. (2.99)

**Ebenso wie der Sonnenschein
[dem Licht der] Leuchtkäfer ein wenig ähnelt,
so sind die Merkmale der Buddhas
[denen der] Universalherrscher ähnlich. (2.100)**

2.3.2.1.1.2.1.1.1.2. Drei Handlungen, in denen man sich üben sollte

2.3.2.1.1.2.1.1.1.3. Zusammenfassung

2.3.2.1.1.2.1.1.1.2. Abwesenheit dieser Übungen in anderen Systemen

2.3.2.1.1.2.1.1.1.2.1. Peinigung seiner selbst und anderer durch Praxis, die vom rechten Weg abweicht

2.3.2.1.1.2.1.1.1.2.1. Schädigung seiner selbst und anderer durch Irrwege
(1.11)

2.3.2.1.1.2.1.1.1.2.2. Die Person, die sich auf dem Irrweg befindet **(1.12)**

2.3.2.1.1.2.1.1.1.2.3. Die Fehler davon, sich auf einem Irrweg zu befinden
(1.13)

2.3.2.1.1.2.1.1.1.3. Auswirkungen falscher Praxis

2.3.2.1.1.2.1.1.1.3.1. Auswirkungen, die den unheilsamen Ursachen entsprechen, wie die Kurzlebigkeit **(1.14-18)**

2.3.2.1.1.2.1.1.1.3.2. Gereifte Auswirkungen, wie die Wiedergeburt in niederen Bereichen

2.3.2.1.1.2.1.1.1.3.3. Die Auswirkungen der heilsamen Handlungen ergeben sich in entgegengesetzter Weise **(1.19)**

2.3.2.1.1.2.1.1.1.4 Heilsame und unheilsame Ursachen und deren Auswirkungen **(1.20-21)**

2.3.2.1.1.2.1.1.2. Art und Weise der Praxis **(1.22)**

2.3.2.1.1.2.1.1.3. Auswirkungen der Praxis **(1.23-24)**

2.3.2.1.1.2.1.2. Zusammenfassung

2.3.2.1.1.2.2. Eine Darlegung von Ursache und Wirkung des dauerhaft Guten

2.3.2.1.1.2.2.1. Die Erklärungsweise im Sūtra

2.3.2.1.1.2.2.1.1. Eine kurze Unterweisung zur Erklärungsweise des Buddha

2.3.2.1.1.2.2.1.1.1. Die Erklärungsweise **(1.25)**

2.3.2.1.1.2.2.1.1.2. Der Unterschied hinsichtlich der tiefgründigen Bedeutung: Furcht beim Toren, Furchtlosigkeit beim Weisen **(1.26)**

2.3.2.1.1.2.2.1.1.3. Die Verkündigung des Buddha, dass selbst diese Furcht aus der Vorstellung eines Selbst entsteht **(1.27)**

2.3.2.1.1.2.2.1.2. Ausführliche Erläuterung

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1. Nachweis, dass die Vorstellung von 'Ich' und 'Mein' unwirklich ist

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.1. Eigentlicher Nachweis **(1.28-29)**

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.2. Befreiung wird durch das Aufgeben [der Vorstellung von 'Ich' und 'Mein'] erlangt **(1.30)**

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.3. Darlegung der Soheit anhand des Gleichnisses des Spiegelbildes

2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.3.1. Ein Beispiel, mitsamt seiner Bedeutung, dafür, dass das Abwenden von allem Leiden daraus hervorgeht, dass die Unwirklichkeit der Person und ihrer Aggregate erkannt wird **(1.31-32)**

- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.3.2. Das entgegengesetzte Beispiel mitsamt seiner Bedeutung **(1.33)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.1.4. Die Erkenntnis von Leerheit ist die Ursache für die Befreiung **(1.34)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass Bindung und Befreiung inhärent existieren
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.1. Die Stufen der Verstrickung in Samsāra
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.1.1. Bestimmung der Wurzeln von Samsāra **(1.35)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.1.2. Ein Beispiel dafür, dass man im Samsāra umherirrt, weil man sich daran klammert **(1.36)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.2. Die Stufen des Sich-Abwendens von Samsāra **(1.37-38)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.3. Nutzen der Erkenntnis von Leerheit **(1.39)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4. Eine Erklärung des Wesens der Befreiung
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.1. Angst vor dem Erlöschen der Vorstellung von inhärenter Existenz ist zum Zeitpunkt des Nirvāṇa ohne Rest unangemessen **(1.40)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.2. Befreiung ist das Erlöschen aller Ansichten von inhärenter Existenz
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.2.1. Befreiung ist kein Nicht-Sein, das inhärent existiert **(1.41)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.2.2. Befreiung ist kein Sein, das inhärent existiert **(1.42)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.2.3. Die Eigentliche Bedeutung [der Befreiung]
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.3. Eine Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Sichtweisen **(1.43-44)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.2.4.4. Die Befreiung ist, selbst beim Nirvāṇa mit Rest, das Erlöschen der Auffassung von inhärenter Existenz **(1.45)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3. Alle Gegebenheiten sind frei von den Extremen der Beständigkeit und der Vernichtung
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1. Ausführliche Erklärung
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.1. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass Ursache und Wirkung inhärent existieren
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.1.1. Ursache und Wirkung sind frei von den Extremen des Seins und Nicht-Seins **(1.46)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.1.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass Ursache und Wirkung inhärent existieren **(1.47)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.2. Vermeiden von Widersprüchen zu dem [in der Welt] Anerkannten **(1.48-49)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.3. Befreiung erfolgt durch Erkenntnis der Bedeutung von Nicht-Dualität **(1.50-51)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.4. Ein veranschaulichendes Beispiel

- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.4.1. Ein Beispiel für das Verständnis bzw. Nicht-Verständnis der Soheit der Gegebenheiten **(1.52-53)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.4.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass die Aggregate inhärent existieren **(1.54)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.1.4.3. Befreiung aus Saṃsāra erfolgt nur durch das Aufgeben der Sichtweisen von Existenz und Nicht-Existenz **(1.55-56)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.2. Die Abwesenheit des Fehlschlusses, dadurch in das Extrem der Vernichtung zu fallen
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.2.1. Die Erkenntnis von Nicht-Dualität ist notwendig, um Befreiung zu erlangen **(1.57)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.2.2. Eine Zurückweisung des Fehlschlusses, dass die Erkenntnis des Freiseins von Extremen eine Sichtweise von Existenz oder Nicht-Existenz darstellt **(1.58-59)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.2.3. Die Abwesenheit des Fehlers der Vernichtung bei der Verinnerlichung des Freiseins von begrifflicher Vielfalt **(1.60)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.3. Das Freisein von Extremen ist die einzigartige Besonderheit der Lehre des Buddha **(1.61-62)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass Gegebenheiten inhärent existieren
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.1. Die Widerlegung [der Behauptung], dass Kommen und Gehen inhärent existieren **(1.63-64)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass Entstehen, Bestehen und Vergehen als die drei Merkmale von bedingten Gegebenheiten inhärent existieren **(1.65)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.3. Eine nebenläufige Widerlegung der Behauptungen anderer Schulen
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.3.1. Die Widerlegung von beständigen Atomen, die von den Vaiśeṣikas behauptet werden **(1.66-67)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.3.2. Die Widerlegung einer beständigen Person, die von den Vaiṣṇavas behauptet wird **(1.68)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4. Die Widerlegung [der Behauptung], dass der Augenblick inhärent existiert
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4.1. Jeder Augenblick hat Teile **(1.69)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass das, was Teile hat, inhärent existiert **(1.70)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4.3. Die Widerlegung [der Behauptung], dass Gegebenheiten inhärent existieren, mittels dem Argument von "weder Einheit noch Vielheit" **(1.71-73)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.2.3.4.4.4. Der Grund dafür, kein Ende der Welt anzunehmen **(1.74)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.3. Zusammenfassung

- 2.3.2.1.1.2.2.1.3.1. Die vom Siegreichen beschriebene tiefgründige Lehre **(1.75)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.3.2. Die Fehler der Furcht vor der tiefgründigen Lehre **(1.76-77)**
- 2.3.2.1.1.2.2.1.3.3. Der Ratschlag, dass auch der König sich um die Erkenntnis der tiefgründigen Bedeutung bemühen möge
- 2.3.2.1.1.2.2.2. Der Ratschlag, dass auch der König sich in der tiefgründigen Bedeutung schulen möge
- 2.3.2.1.1.2.2.2.1. Darstellung der Umstände **(1.78-79)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2. Eine Erklärung der zwei Arten der Wesenlosigkeit
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.1. Die Erklärung der Wesenlosigkeit der Person
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.1. Kurzgefasste Erklärung
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.2. Die Erklärung der Bedeutung der einzelnen Wörter
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.2.1. Die Person existiert nicht als die sechs Elemente **(1.80-81)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.1.2.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass die Person inhärent existiert, mittels der fünffachen Untersuchung **(1.82)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2. Die Erklärung der Wesenlosigkeit der Phänomene
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass das Aggregat der Form inhärent existiert
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1. Eine Widerlegung [der Behauptung], dass das, was in Abhängigkeit entsteht, inhärent existiert
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.1. Einheit und das Vielheit haben keine inhärente Existenz **(1.83)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.2. Die [vier] Hauptelemente haben daher keine inhärente Existenz **(1.84)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.3. Die Ansammlung hat keine inhärente Existenz
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.3.1. Der Widerspruch, dass eine in Abhängigkeit entstandene Ansammlung inhärente Existenz hätte **(1.85)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.3.2. Die Widerlegung einer Antwort dazu **(1.86)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.3.3. Zurückweisen von Polemik **(1.87)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.1.4. Die Widerlegung des Beweises [für inhärente Existenz] **(1.88-90)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.2. Die Widerlegung [der Behauptung], dass das, was in Abhängigkeit entstanden ist, inhärente Existenz hat **(1.91-92)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3. Anwendung [der Widerlegung] auf die anderen Gegebenheiten
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.1. Eigentliche Anwendung
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2. Gründe für Leerheit von inhärenter Existenz
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2.1. Die Bedeutung der Leerheit von inhärenter Existenz aller Gegebenheiten **(1.93)**
- 2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2.2. Erklärung **(1.94-95)**

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2.3. Darlegung der Gründe **(1.96-97)**

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.3.2.4. Die Abwesenheit des Fehlers, durch den eine nihilistische Sichtweise folgen würde **(1.98)**

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1.4. Die Widerlegung [der Behauptung], dass der Raum inhärent existiert **(1.99)**

2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.2. Die Anwendung [der obigen Widerlegung] auf die anderen vier Aggregate **(1.100)**

Bibliographie

- Dietz, Siglinde. 1984. *Die buddhistische Briefliteratur Indiens*. Asiatische Forschungen 84. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Eda, Akimichi. 2005. *Untersuchungen zur Nāgārjunas Ratnāvalī unter besonderer Berücksichtigung des Kommentars des Rgyal tshab*. Dissertation, Universität Marburg. (Volltext online verfügbar: <http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2007/0199/>)
- Hahn, Michael. 1982. *Nāgārjuna's Ratnāvalī*. Vol.1 *The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese)*. Indica et Tibetica 1. Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- Hahn, Michael. 1987. Das älteste Manuskript von *Nāgārjunas Ratnāvalī*. *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14 (1987): 77-100.
- Hopkins, Jeffrey. 1998. *Buddhist Advice for Living and Liberation: Nāgārjuna's Precious Garland*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- Hopkins, Jeffrey. 2006. *Nagarjunas Juwelenkette: Buddhistische Lebensführung und der Weg zur Befreiung*. Aus dem Amerikanischen von Elisabeth Liebl. Diederichs gelbe Reihe. München: Hugendubel Verlag.
- Lamrim Chenmo Translation Committee. 2000. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Vol. 1. New York: Snow Lion Publications.
- Lamrim Chenmo Translation Committee. 2002. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Vol. 3. New York: Snow Lion Publications.
- Lhalungpa, blo bzang phun tshogs. 1970. *dBu ma rigs tshogs drug: The six yukt shastra (sic!) of Madhyamika*. Delhi. (dpe cha)

Okada, Yukihiro. 1990. *Nāgārjuna's Ratnāvalī*. Vol.2. *Die Ratnāvalītikā des Ajitamitra*. Indica et Tibetica 19, Bonn: Indica et Tibetica Verlag.

Padmakara Translation Group. 2005. *Nagarjuna's Letter to a Friend: With Commentary by Kangyur Rinpoche*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

Schulman, Eviatar. 2011. *Ratnāvalī: A Precious Garland of Buddhist Philosophical Systems*. In: *Indo-Iranian Journal* 54 (2011): 301-329.

Seyfort Ruegg, David. 2010. *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. Studies in Indian and Tibetan Buddhism. Boston: Wisdom Publications.

Kontakt des Übersetzers

Mag. Dennis Johnson

Arnethgasse 14/10

1160 Wien

www.dennis-johnson.com

office@dennis-johnson.com



Endnoten

¹ Tsong kha pas Ordinationsname (Blo bzang grags pa) ist im Tibetischen in diese Strophe eingeflochten (*snying rje'i rtsa ba rab brtan blo ... lhag bsam bzang po ... mtha' yas grags pa'i ...*). Vgl. Eda 2005: 6, n.3.

² Damit ist der König Khri nam mka'i dbang po Phun tshogs lde dpal bzang po gemeint, der in dem Kolophon des Kommentars von rGyal tshab erwähnt wird. Vgl. Eda 2005: 8, n.11.

³ Die acht Freiheiten (*dal ba brgyad*) sind Freiheiten von Umständen, die das Studium und die Praxis der buddhistischen Lehre unmöglich machen, nämlich: Freiheit von einer Wiedergeburt als (1) Höllenwesen, (2) Hungergeist, (3) Tier, (4) als Langlebengott, (5) in Grenzregionen oder unter Barbaren, (6) mit falschen Sichtweisen, (7) in einer Welt in der kein Buddha erschienen ist und (8) mit defekten Sinnesorganen. Zur Diskussion der verschiedenen Quellen zu den acht Freiheiten, vgl. Eda 2005:10, n.14.

⁴ Die zehn Ausstattungen (*'byor ba bcu*) sind: (1) Eine Wiedergeburt als Mensch, (2) in einer zentralen Region und (3) mit vollständigen Sinnesorgane, (4) reversibles Karma und (5) Vertrauen zu haben, sowie eine Wiedergeburt in einer Welt in der (6) ein Buddha erschienen ist, (7) die tiefgründige Lehre gelehrt wird, (8) die Lehre bestehen bleibt, (9) es Anhänger der Lehre sowie (10) Fürsorge gibt. Gemeinsam mit den acht Freiheiten bilden sie die "Freiheiten und Ausstattungen" (*dal 'byor*). Vgl. Lamrim Chenmo Translation Committee 2000:119f.

⁵ "Die Stufe der Großen Freude" (*sa rab tu dga' ba, pramuditābhūmi*.) ist die erste der zehn Stufen eines Bodhisattva. Vgl. Eda 2005:14, n. 25.

⁶ Das Paradies des Amitābha ist ein Buddha-Feld oder Reines Land (*sangs rgyas kyi shing* oder *dag pa'i shing, buddhakṣetra*) namens Sukhāvātī (*bde ba can*). In diesem Paradies können die Lebewesen den Weg zur Erleuchtung fortführen ohne in die niederen Bereiche zurückzufallen.

⁷ Der vermeintliche Widerspruch bezieht sich laut Tsong kha pa auf die Angaben im Mahāmeghasūtra und Mahābherisūtra, dass Nāgārjuna in Zukunft ein Buddha werde, während im Pradīpoddyotana angegeben wird, dass er in seiner Lebenszeit den Rang des Vajradhāra erreichen werde. Vgl. Eda 2005: 16, n.28.

⁸ Die vier Zweige des allgemeinen Wissens (*rig pa'i gnas thun mong ba*) sind Grammatik, Kunsthandwerk, Medizin und Logik. Vgl. Eda 2005: 18, n.30.

⁹ Das Yogaśataka ist ein Nāgārjuna zugeschriebenes medizinisches Werk.

¹⁰ Eda (2005: 20, n.41.) führt diese auf Basis des ersten Kapitels des Nyāyasūtra vollständig an: "(1) Das Erkenntnismittel (*pramāṇa*), (2) der

Erkenntnisgegenstand (*prameya*), (3) der Zweifel (*saṃśaya*), (4) das Motiv (*prayojana*), (5) das Beispiel (*dṛṣṭānta*), (6) die Lehrsätze (*siddhānta*), (7) die Glieder (*avayava*), (8) die Überlegung (*tarka*), (9) die Bestimmung (*nirṇaya*), (10) die Unterredung (*vāda*), (11) der Redewettkampf (*jalpa*), (12) die heftige Auseinandersetzung (*vitandā*), (13) der Scheingrund (*hetvābhāsa*), (14) die Verdrehung (*chala*), (15) der falsche Einwand (*jāti*) und (16) die Tadelstelle (*nigrahasthāna*)".

¹¹ Vighrahavyāvartanī 1. rGyal tshab führt nur den ersten Teil des Verses an.

Vgl. Eda 2005: 22, n.43.

¹² Mūlamadhyamakārikā I.3. rGyal tshab führt nur den ersten Teil des Verses an. Vgl. Eda 2005: 22, n.44.

¹³ Mūlamadhyamakārikā VII.34. rGyal tshab führt nur den ersten Teil des Verses an. Vgl. Eda 2005: 22, n.45.

¹⁴ Der tibetische Text liest bDe spyod bzang po. Die ursprüngliche Bezeichnung im Sanskrit ist umstritten, vormals wurde *Udayibhadra vorgeschlagen. Padmakara Translation Group (2005: 15) verweist auch auf die Namen Udayibhadra, Udayana, Gautamiputra, Kaniśka und Satavāhanā. Mit größter Wahrscheinlichkeit handelt es sich in jedem Fall um einen der Herrscher von Āndhara in Zentralindien zur Zeit von Nāgārjuna. Für eine detaillierte Diskussion zur Identität des Königs, siehe Seyfort Ruegg 2010: 14, n.2.

¹⁵ Der tibetische Text liest Shing sa la gzhon. *Śālakūmara ist eine freie Rückübersetzung des Tibetischen ins Sanskrit von Seiten des Übersetzers.

¹⁶ Die Ratnāvalīṭīkā, der einzige erhaltene indische Kommentar zu Nāgārjuna's Text. Siehe Okada 1990.

¹⁷ Die acht Arten von Nutzen werden in Abhisamayālaṅkārikā I.72 erklärt. Eda (2005: 30, n.55.) führt sie in ihrer Übersetzung von Edward Conze wie folgt an: "The progress (which consists) in going-forth is eightfold, and should be known with reference to: 1. the program (or ultimate goal), 2. the sameness (of all the elements involved in the process of going-forth to emancipation), 3. (the activity for) the wealth of beings (which produces the merit without which the intuition of the ultimate transcendent identity of everything is impossible), 4. the absence of (the necessity for) exertion (in one's activity), 5. the going-forth which is free from (any attachment to) the extremes (of eternalism and annihilation, of Nirvana and the samsaric world), 6. the going-forth which has the mark of (leading to) the attainment (of the achievements open to all the three vehicles), 7. the going-forth (which leads to) the knowledge of all modes (peculiar to a Buddha), 8. the (going-forth which lies within the) sphere of the (highest degrees of the) path."

¹⁸ Die zehn Kräfte (*stobs bcu*) sind: (1) Die Kraft des Erkennens von dem, was möglich und unmöglich ist; (2) Die Kraft des Erkennens der Reifung des Karma; (3) Die Kraft des Erkennens der verschiedenartigen Neigungen der Wesen; (4) Die Kraft des Erkennens der verschiedenartigen Elemente; (5) Die Kraft des Erkennens der höheren und niederen Fähigkeiten der Wesen; (6) Die Kraft des Erkennens des Weges, der überallhin führt; (7) Die Kraft des Erkennens der Befleckung, der Läuterung bei und des Sicherhebens aus allen Versenkungen, Befreiungen, Sammlungen und meditativen Erreichungszuständen; (8) Die Kraft des Erkennens der Erinnerung an frühere Existenzformen; (9) Die Kraft des Erkennens des Vergehens und Entstehens; (10) Die Kraft des Erkennens der Vernichtung der üblen Einflüsse. Vgl. Dietz 1984: 549f.

¹⁹ *legs ldan nag po drag po dbang phyug*, wörtlich **Bhavyakṛṣṇarudreśvara* (vgl. Eda 2005: 38). Okada (1990: 153, n.28) merkt zu entsprechender Stelle in Ajitamitra's Kommentar an, dass hier wohl ein Beinamen Śiva's aus der Mahāvīyutpatti (3122) zugrunde liegt (*tripuravidhvaṃsaka, grong khyer gsum rtsegs 'jigs byed*, "Zerstörer der drei Burgen [aus Gold, Silber und Eisen]"). Vgl. auch Eda, 2005: 38, n.71.

²⁰ gCer bu, auch bekannt unter dem Namen Nirgrāṇṭha Jñātiputra, ein einflussreicher Lehrer des Jainismus.

²¹ Die vier Abteilungen des Heeres sind Fußvolk, Kavallerie, Elefanten und Kampfwagen.

²² "Begriffliche Vielfalt" (*spros pa, prapañca*) bezieht sich – sehr allgemein gesprochen – auf die Konzeptualisierung der Welt mittels sich stetig erweiternder sprachlicher Konzepte. Zur begrifflichen Vielfalt, vgl. RA 1.50-51. Laut Eda (2005:192, n.469) bezieht sich der Begriff "begriffliche Vielfalt" in dem Hauptwerk Nāgārjuna's und seinen Kommentaren auf "(1) das Wort oder die Benennung, (2) den Akt der Benennung, (3) Vorstellung oder Begriff und (4) das durch den Ausdruck Bezeichnete".

²³ Hier musste ein Teil des Kommentars in der Übersetzung ausgelassen werden, da dieser eine etymologische Erklärung des Tibetischen enthält, welche in diesem Kontext nur schwer ins Deutsche zu übertragen ist. Eda übersetzt: "In dem [Ausdruck] „kurz gesagt“ (*mdor na*) sind die wesentlichen Ursachen (Vertrauen und Erkenntnis) zusammengefasst. Was nun die vorangehende „Zusammenfassung“ (*mdor bsdu na*) angeht, so bezieht sie sich auf die Gewissheit über die Zahl der Konsequenzen (Wiedergeburt in den guten Existenzformen und Erlöschen)." (*mdor na zhes pa ni rgyu'i gts'o bo bsdus pa yin la / mdor bsdu ba snga ma ni / 'bras bu'i grangs nges so*). Vgl. Eda 2005: 49f und n. 101-102.

²⁴ Zu den Quellen dieser Zitate, vgl. Eda 2005: 54, n.107-108.

²⁵ Wörtlich: "Frauen" (*bud med*).

²⁶ Zu den verschiedenen Arten von Karma und seinen Auswirkungen, siehe Lamrim Chenmo Translation Committee 2000: 214-246.

²⁷ Die vier unermesslichen Geisteszustände (*apramanacitta*), sind Liebe (*maitrī*), Mitgefühl (*karuṇā*), Mitfreude (*mudītā*) und Gleichmut (*upekṣā*). Vgl. Eda 2005: 78 (n.172). Sie sind auch bekannt als die vier göttlichen Zustände (*brahmavihāra*).

²⁸ Das Fasten ist eine zentrale asketische Praxis im Jinismus. Im Brahmanismus war "das Umschlossenein von fünf Feuern" (*pañātapas*) eine verbreitete Form der Askese, in der der Asket von fünf Feuern (der Sonne und jeweils einem Feuer auf allen vier Seiten) umschlossen war.

²⁹ Freigiebigkeit hinsichtlich der Lehre, des materiellen Besitzes und der Furchtlosigkeit.

³⁰ Gemeint ist der Verzicht der ersten sieben unheilsamen Handlungen, vgl. RA 1.8: (1) [Lebewesen] nicht zu töten, (2) sich des Diebstahls zu enthalten, (3) die Frauen anderer zu meiden, vollkommene Zurückhaltung bei (4) unwahren, (5) verleumderischen, (6) groben und (7) unzusammenhängenden Worten. Vgl. Eda 2005: 82, n. 184.

³¹ Wörtlich: "Ehefrauen" (*chung ma*).

³² Entsprechende Quellen sind unbekannt. Eda verweist allerdings darauf, dass die Erklärungen der Konsequenzen der unheilsamen Handlungsweisen in etwa mit den Angaben im Daśabhūmikasūtra übereinstimmen. Vgl. Eda 2005: 92, n.217 und 86, n. 197.

³³ Dieser letzte Satz schließt im tibetischen Text ursprünglich erst am Ende des folgenden Absatzes an, der Übersetzer hat ihn hier vorgezogen, um den Kommentar des Verses an dieser Stelle zu komplettieren.

³⁴ Zu den Auswirkungen von Karma im Lam rim chen mo, siehe Lamrim Chenmo Translation Committee 2000: 236-246.

³⁵ Das heißt in einer niederen Kaste. Vgl. Eda 2005: 98, n.235

³⁶ Üblicherweise wird die schwerwiegendste Wirkung als eine Wiedergeburt in der Hölle angesehen, die mittlere als eine Wiedergeburt unter den Hungergeistern, und die geringste als eine Wiedergeburt unter den Tieren. Vgl. Eda 2005: 100 und zur Stelle im Daśabhūmikasūtra n.244.

³⁷ Die vier Eigenschaften von Karma werden im Lam rim chen mo näher beschrieben, siehe Lamrim Chenmo Translation Committee 2000: 210-214. Vgl. Eda 2005: 102, n. 245.

³⁸ In der buddhistischen Kosmologie ist Jambudvīpa (wörtlich: "Die Insel des Jambu-Baumes") jener Kontinent der irdischen Welt, auf dem menschliche Wesen leben. Er ist Teil des Begierde-Bereiches (*kāmadhātū*), in dessen Mitte

sich der Berg Sumeru befindet, welcher wiederum von vier Kontinenten (bzw. Inseln) umgeben ist, wovon Jambudvīpa der Südlichste ist.

³⁹ Der tibetische Text der zwei kanonischen Texteditionen der RA unterscheidet sich hier an dieser Stelle grundlegend. In einer Edition (RAtib[1]) findet sich "zweifache" (*gn̄yis su*), während RAtib[2] "dreifache" (*gsum du*) liest. Der überlieferte Sanskrit-Text liest mit Früherem ("zweifach", *dvividhaḥ*), rGyal tshab rje's Kommentar folgt allerdings der späteren Lesart.

⁴⁰ Ein Universalherrscher (*cakravartin*) ist ein indisches Ideal des universellen Herrschers, der mit Wohlwollen und Moral über die gesamte Welt herrscht. Wörtlich, "Einer, dessen Räder rollen", im Sinne davon, dass sich sein Wagen ohne Hindernis in alle Richtungen bewegen kann.

⁴¹ "Alle Lebewesen" (*skye dgu*), bedeutet wörtlich "Neun Lebewesen", daher "die durch neun Dinge ... definiert sind" (*chos dgu la*), rGyal tshab gibt hier u.a. eine etymologische Erklärung des tibetischen Begriffs "Lebewesen." Vgl. Eda 2005:125, n.316.

⁴² Der formelle, logische Schluss (*gtan tshigs*) enthält für gewöhnlich die folgenden vier Elemente: (1) Das Thema der Beweisführung (*chos can*, wörtliche: "Eigenschaftsträger") – "Person und die Aggregate", eine Aussage darüber (*chos*, wörtlich: "Eigenschaft", ... *ste*) – "sind leer von inhärenter Existenz", sowie eine Begründung (*grub*, ... *phyir*) – "weil sie in Abhängigkeit entstanden sind", und ein Beispiel (*dpe*) – "wie das Spiegelbild". rGyal tshab stellt in seinem Kommentar den formellen logischen Schluss der im Versteht gelehrten Sachverhalte wiederholt in dieser Form dar.

⁴³ Zum Beispiel in der chinesischen Übersetzung des Saṃyuttanikāya, nicht aber in seiner Fassung im Pāli-Kanon. Vgl. Eda 2005: 146, n. 352.

⁴⁴ Das konzeptuell erfasste Objekt (*zhen yul*) ist der Vorstellung (*rtoḅ pa*) eigen und hat keine Beziehung zur direkten Wahrnehmung (*mngon sum*). Vgl. Eda 2005: 152, n.360.

⁴⁵ Immer wieder wird rGyal tshab in seinem Kommentar die Sätze mit "Es folgt, dass ..." (*thal*) einleiten. Das ist eine für die Prasaṅgikas spezifische Methode der Argumentation, welche die [unerwünschten] Folgen (*thal*) der gegnerischen Annahmen aufzeigt.

⁴⁶ *nyer len gyi phung po, upadānaskandha*.

⁴⁷ Eda (2005: 214, n. 509) erwähnt, dass sich Puḅgalaskandhavādin auf die Vātsīputrīya-Schule bezieht, Skandhavādin auf die Vaibhāṣikas und die Sautrāntikas bezieht, und Puḅgalavādin sich auf die Sāṃmitīyas und die Vātsīputrīyas bezieht

⁴⁸ "Ständige Veränderung" (*pariṇāma, rtag tu 'gyur ba*) ist ein *terminus technicus* der Sāṃkhya-Schule. Vgl. Eda 2005: 228, n. 551.

⁴⁹ "Formhafte Gegebenheiten" (*gzugs can gyi dngos po*) bezieht sich auf alles, was Form (*gzugs, rūpa*) hat d.h. die Objekte, die mit den fünf Sinnen erfasst werden.

⁵⁰ rGyal tshab führt nur den ersten Teil des Verses an. Die Übersetzung des Verses ist an jene von Dr. Alexander Berzin (Das Berzin Archiv) angelehnt.

⁵¹ Zu den 62 minderen Ansichten (*lta ba ngan pa drug cu rtsa gnyis*), siehe u.a. das Abhidharmakośabhāṣya III.28, Nāgārjuna's Mahāprajñāpāramitāśāstra sowie das Brahmajālasutta. Vgl. Eda 2005: 246, n.590.

⁵² Siehe, z.B. Samādhirājasūtra 9.37: "Wenn man die Gegebenheiten als wesenlos betrachtet, und nachdem man sie so betrachtet hat, diese Betrachtung wiederholt kultiviert, dann ist dies das Mittel zum Erlangen des Nirvāṇa; kein anderes Mittel führt zur Ruhe." Vgl. Eda 2005:250, n. 604

⁵³ "Die Fähigkeit zu kausaler Wirksamkeit", oder auch "die Fähigkeit eine Wirkung hervorzurufen" (*arthakriyāsāmartha, don byed nus pa*), ist eine v.a. in den Vaibhāṣika- und Sautrāntika-Schulen der buddhistischen Philosophie gebräuchliche Definition einer Gegebenheit (*dngos po, bhāva*).

⁵⁴ Eine ähnlich kritische Bemerkung von rGyal tshab findet sich in seinem Kommentar zu RA 1.62. Vgl. Eda 2005: 254, n. 613, mit Verweist auf n.527.

⁵⁵ An dieser Stelle musste der Übersetzer in den tibetischen Text eingreifen und ihn emendieren. Der tibetische Text in Edas Edition (2005:261) liest tatsächlich: "Wenn man verinnerlicht hat, dass diese Welt nicht so existiert, wie man es ihr zugewiesen, dann ist es unangemessen, die Person und die Aggregate **nicht** anzunehmen." (*ji ltar btags pa ltar du ma grub par khon du chud pa na gang zag dang phung po khas mi len du mi rung la*) Der Satz enthält ursprünglich also drei Negation (*ma grub par, khas mi len, mi rung*), in der Übersetzung wurde allerdings auf die eine letzte bewusst verzichtet, weil man die Aussage des Satzes ansonsten in diesem Kontext kontraintuitiv lesen würde. (Siehe oben). Edas Übersetzung (2005:262) liest wie folgt: "Wenn man verinnerlicht hat, dass viele [Dinge nur] in der Weise erwiesen sind, wie man sie sich konventionellerweise vorgestellt hat, dann darf man nicht [die Existenz] der Person und der Persönlichkeitskonstituenten annehmen." Eventuell handelt es sich hierbei bloß um einen Tippfehler in Edas Text, dem Übersetzer war aber zur Zeit keine weitere Textedition zugänglich um seine Annahme textkritisch zu überprüfen.

⁵⁶ "Das zu bezeichnende Subjekt" (*mtshan gzhi*) oder auch "das Definiendum", d.h. das, was bestimmt oder definiert werden soll.

⁵⁷ Die Eigenmerkmale (*rang gyi mtshan nyid*) oder Charakteristika der vier Hauptelemente sind nach Hopkins (1998: 106, n. a): Erde: hart und hinderlich; Wasser: weich und befeuchtend; Feuer: heiss und brennend; Wind: leicht und beweglich. Das Abhidharmasūtra ist vollständig weder im Original noch in

Übersetzung erhalten, es finden sich lediglich Zitate davon im Mahāyānaśāstra und im Abhidharmasamuccaya. Vgl. Eda 2005: 292, n. 703.

⁵⁸ *rab rib can, taimirika.*

⁵⁹ Erst hier steht im tibetischen Text von rGyal tshabs Kommentar die Kapitelüberschrift, was in der Originalliteratur nicht unüblich ist. Sie lautet: "Kommentar zum ersten Kapitel, 'Eine Darlegung von Ursache und Wirkung von weltlichem Glück und dauerhaft Gutem', in der Juwelenkette von Ratschlägen für einen König." (*rgyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba las / mngon par mtho ba dang nges par legs pa rgyu 'bras so sor bstan pa ste le'u dang po'i 'grel ba'o*).

⁶⁰ Wörtlich: "Das Verlangen nach einer Frau entsteht im Allgemeinen durch die Vorstellung, dass der Frauenkörper rein [und sauber] sei, doch in Wirklichkeit ist der Körper einer Frau ganz und gar nicht rein und sauber."

⁶¹ Wörtlich: "Die Frau" (*bud med*).

⁶² Wörtlich: "... nach der Frau" (... *bud med rnam's la*).

⁶³ Diese Strophe wird zwar von rGyal tshab kommentiert, doch sie ist weder in der chinesischen Übersetzung der RA enthalten noch wird sie in dem einzigen indischen Kommentar von Ajitamitra kommentiert. Eda (2005:425, n. 1046) betrachtet sie daher als "nicht authentisch" und zählt sie daher separat.

⁶⁴ Wörtlich: "jeder weibliche Körper" (*bud med gzugs kun*).

⁶⁵ Wörtlich: "... an den weiblichen Körper" (*bud med gzugs*).

⁶⁶ Wörtlich: "der Frau" (*bud med*).

⁶⁷ Wörtlich: "die Frau" (*bud med*).

⁶⁸ Wie das eines Elefanten oder eines Pferdes, kommentiert rGyal tshab. Vgl. Hopkins 1998: 119, n. a.