

(Die vorliegende Übersetzung wurde für die Unterweisungen Seiner Heiligkeit des XIV. Dalai Lama vom 2.-4. Oktober 2020 angefertigt. Es ist lediglich eine grobe Übersetzung verschiedener Passagen mit einigen Erläuterungen in den Fußnoten, um den Teilnehmenden zu ermöglichen, den Unterweisungen so gut wie möglich folgen zu können.)

Die Essenz der ausgezeichneten Erläuterungen
– eine Abhandlung, die zwischen dem Interpretationsbedürftigen und dem
Endgültigen unterscheidet
(von Lama Tsongkhapa)

Namo Guru Manjugoshaya
(Ich verneige mich vor dem Lama Manjushri.)

(Der Lobpreis an Buddha Shakyamuni:)

Gottheiten wie Shambu, Meghavahana, Hiranyagarbha,
Anangapati, Damodara und andere,
die selbst-gefällig posierend
ihr arrogantes Gebrüll im Daseinsbereich verbreiten,
verblassen bei deinem Anblick wie ein Leuchtkäfer in der Sonne.
Ergebungsvoll berühren sie Deine Lotusfüße
mit ihrem prächtigen Kopfschmuck.
Ich verneige mich vor dem Fähigen [Buddha], der Gottheit aller Gottheiten!

(Der Lobpreis an die Erhalter der Lehre:)

Ich verneige mich ergebungsvoll vor Maitreya und Manjushri, die wie weite Ozeane sind.
Die Tiefe ihrer Erkenntnis und Zuneigung sind schwer zu ermessen,
die hohen Wellen ihrer Bodhisattva-Taten bewegen sich kräuselnd [immerzu] fort
und ihre kostbaren ausgezeichneten Erläuterungen sind ein wertvoller Schatz.

Ich verbeuge mich vor den Füßen von Nagarjuna und Asanga,
die als Wegbereiter die Lehre Buddhas in zweifacher Form auslegen,
wodurch der höchste Lehrsatz des Siegreichen wie
die Sonne in den drei weltlichen Ebenen erstrahlt.

Voller Ergebung verbeuge ich mich vor den höchsten gelehrten Meistern,
die für den Nichtverfall der Lehre des Fähigen das Banner des Siegreichen halten —
vor den Füßen von Aryadeva, dem heldenhaften Buddhapalita,
Bhavaviveka, Chandrakirti, Vasubandhu,

Shtiramati, Dignaga, Dharmakirti und anderen —
den Schmuckstücken dieser Welt,
die die zweifache Wegbereitung ausgezeichnet aufrechterhalten
und die Augen von Millionen scharfsinniger Wesen öffnen.

(Das Versprechen den Text zu verfassen:)

Viele, die die Schriften ausführlich lernen,
sich mit viel Anstrengung dem Pfad der logischen Beweisführung widmen
und nicht wenige gute Qualitäten angesammelt haben,
bemühen sich zwar, doch verstehen sie diese Thematik nicht,
die ich durch die Güte meines Lama Manjushri gut erkannte
und nun voller Zuneigung erklären werde.

(Die Aufforderung an die Schüler zuzuhören:)

Ihr, die ihr zu unvergleichlichen Verfechtern der Lehre werden wollt,
hört mit dem Urteilsvermögen, das die Seinsweise der Lehre erkennt, aufmerksam zu.

Im **Höchsten Sutra der Fragen von Rashtapala** heißt es:

„Aufgrund deines Mitgeföhls bewirkst du durch hunderte von geschickten Mitteln und logischen Beweisführungen, dass die Wesen, die — bedingt durch ihr Unverständnis über die Leerheit, die Befriedung und die Nichterzeugung — [im Daseinskreislauf] umherwandern, [Verständnis von den drei Türen der Befreiung] erlangen.“

Das Sutra besagt, dass der mitfühlende Lehrer Buddha erkannte, dass die Seinsweise der Phänomene schwer zu verstehen ist und dass ohne die Erkenntnis der Leerheit die Befreiung nicht erlangt werden kann. Er bewirkte mithilfe von vielen geschickten Mitteln und verschiedensten Beweisführungen die vollkommene Erkenntnis der Leerheit. Darum sollten jene, die über kritisches Urteilsvermögen verfügen, die Verfahrensweise zur Erkenntnis der Leerheit entwickeln. Dies ist abhängig davon, dass sie zwischen den Worten Buddhas, die interpretationsbedürftig sind, und denen, die endgültig sind, unterscheiden. Jedoch können interpretationsbedürftige und endgültige Erklärungen nicht allein auf der Grundlage von den Schriften Buddhas unterschieden werden, die besagen: „Dies oder jenes ist die Bedeutung von interpretationsbedürftigen und endgültigen Texten.“ Der Grund dafür ist, dass (1) es sonst sinnlos gewesen wäre, dass die großartigen Wegbereiter Nagarjuna und Asanga Abhandlungen verfassten, die den Unterschied zwischen diesen beiden Arten der Schriften erklären. Außerdem (2) widersprechen sich die verschiedenen Erklärungen in Texten [wie zum Beispiel dem **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** und dem **Sutra der Lehre von Akshyamati**] hinsichtlich der Bedeutung von interpretationsbedürftigen und endgültigen Belehrungen.

Wenn es also im *Allgemeinen* nicht möglich ist, dass Erklärungen Buddhas allein das Verständnis einer Tatsache bewirken, so ist dies auch nicht in diesem *spezifischen* Fall möglich. Daher sollte man versuchen, Buddhas Betrachtungsweise zu verstehen, indem man sich auf die Erläuterungen der zwei Wegbereiter Nagarjuna und Asanga stützt. Buddha sagte voraus, dass diese beiden Meister zwischen den interpretationsbedürftigen und endgültigen Lehren Buddhas unterscheiden, dies in ihren Abhandlungen erläutern und mithilfe logischer Beweisführung belegen werden. Diese Beweisführung untergräbt die Ansicht, dass endgültige Belehrungen anderweitig interpretiert werden müssen und bestätigt, dass die von ihnen dargestellte letztendliche Bestehensweise endgültig ist. Aus diesem Grund kann man nur mithilfe logischer Beweisführung zwischen interpretationsbedürftigen und endgültigen Schriften unterscheiden. Denn jene, die Lehrsätze annehmen, die im Widerspruch zur Logik stehen, können nicht als gültige Experten bezüglich dieser Lehrsätze bezeichnet werden. Ebenso kann die Soheit der Dinge mit Begründungen postuliert werden, die als logisch korrekte Beweisführungen dienen. Aufgrund der Erkenntnis der Tragweite der Tatsache, dass die Unterscheidung zwischen interpretationsbedürftigen und endgültigen Belehrungen nicht nur durch Erläuterungen in den Schriften, sondern hauptsächlich durch logische Beweisführung möglich ist, sagte Buddha:

„Ihr Mönche und Weisen,
wie Gold erhitzt, geschnitten und gerieben wird
so müsst ihr meine Worte gründlich prüfen
ehe ihr sie annehmt – [nehmt sie] nicht aus Verehrung [an].“

Die Unterscheidung zwischen interpretationsbedürftigen und endgültigen [Schriften]

besteht aus zwei Teilen:

- (1) Die Darstellung des Standpunkts gemäß dem **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** und
- (2) Die Darstellung des Standpunkts gemäß dem **Sutra der Lehre von Akshyamati**

(Chittamatra)

Die Darstellung des Standpunkts gemäß dem Sutra der Verdeutlichung der Anschauung

hat zwei weitere Teile:

- (1) Die Darlegung der Aussage des **Sutra [der Verdeutlichung der Anschauung]**
- (2) Wie diese Aussage ausgelegt wird

Die Darlegung der Aussage des Sutra [der Verdeutlichung der Anschauung]

Dieser Abschnitt kann in vier weitere Abschnitte unterteilt werden:

- (A) Die Frage bezüglich der Beseitigung [scheinbarer] Widersprüche [in den Sutras]
- (B) Die Antwort, die diese Widersprüche ausräumt
- (C) Das Bestimmen der drei Entitäten
- (D) [Paramarthasamudgatas] Darbietung [einer zusammenfassenden Erklärung] der Bedeutung [der zuvor zitierten Passagen]

Die Frage bezüglich der Beseitigung [scheinbarer] Widersprüche [in den Sutras]

Im siebten Kapitel¹, dem „Kapitel der Frage von Paramarthasamudgata“ aus dem **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**, stellt Paramarthasamudgata folgende Frage:

„Der Erhabene Buddha sprach anfänglich [im ersten Dharma-Rad] auf vielfache Weise von dem Eigencharakter der Aggregate. Er sprach auch von dem Merkmal ihrer Erzeugung [durch befleckte Handlungen und Verblendungen], dem Merkmal ihres Vergehens, von der Beseitigung [dieser Handlungen und Verblendungen, die die Ursache der Aggregate sind,] und von dem vollständigen Wissen [darüber, dass die Aggregate wie eine Krankheit sind und nicht als eigenständiges Selbst existieren]. So wie er über die Aggregate [sprach], so sprach er auch über die Sinnesquellen, abhängiges Entstehen und [die vier Arten von] Nahrung (d.h. Speisen, Kontakt, Absichten und Bewusstsein). Genauso sprach er von dem Eigencharakter der vier Wahrheiten, von vollständigem Wissen, [darüber, dass das wahre Leiden unbeständig ist und die Wesensart des Leidens besitzt], von der Beseitigung [der Ursache des Leidens], von der Verwirklichung [der wahren Beendigung], und von der Meditation [über wahre Pfade]. [Er sprach] auch von dem Eigencharakter der Bestandteile

¹ Das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** (Skt: *samdhinirmocana sutra*, Tib: *mdo sde dgongs 'gre*) ist eine der wichtigsten Schriften der Chittamatra-Schule. Es stellt eine Reihe von Dialogen zwischen Buddha und verschiedenen Bodhisattvas dar. Das Sutra hat zehn Kapitel und es ist eigentlich nur das siebte Kapitel, das den Dialog zwischen Buddha und dem Bodhisattva Paramarthasamudgata darstellt und die Grundlage für die Unterscheidung des Interpretationsbedürftigen und Endgültigen im Sinne der Chittamatra-Schule ist. Dieses Kapitel ist in der tibetisch-buddhistischen Tradition eines der wichtigsten Kapitel dieses Sutras und wird der Einfachheit halber **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** genannt.

— von den vielfältigen [achtzehn] Bestandteilen und den zahlreichen [sechs] Bestandteilen
— [er sprach] von den 37 Faktoren, die mit der Erleuchtung übereinstimmen, von Unstimmigkeiten [, die zu beseitigen sind], von den Gegenmitteln [für das, was zu beseitigen ist], von der Erzeugung [von Tugenden], die noch nicht erzeugt wurden, von dem Verweilen [der Tugenden], die erzeugt wurden, von dem Nicht-Verlust jener, die erzeugt wurden, von der sich später wiederholenden Erzeugung [dieser Tugenden] und von ihrer Verstärkung und [unbegrenzten] Ausweitung.

Der Erhabene Buddha sagte [im zweiten Dharma-Rad jedoch] auch: ‚Alle Phänomene sind ohne Wesensart. Alle Phänomene sind ohne Erzeugung, ohne Vergehen; sie sind von Anbeginn befriedet und auf natürliche Weise jenseits des Elends.‘

[Darum] frage ich den Erhabenen Buddha [explizit], was ist die Bedeutung seiner Aussage: ‚Alle Phänomene sind ohne Wesensart. Alle Phänomene sind ohne Erzeugung, ohne Vergehen; sie sind von Anbeginn befriedet und auf natürliche Weise jenseits des Elends.‘

Würde man die beiden Aussagen wörtlich nehmen — (1) die Aussage einiger Sutras [des zweiten Dharma-Rades], dass alle Phänomene ohne Wesensart sind usw. und (2) die Aussage einiger Sutras [des ersten Dharma-Rades], dass die Aggregate etc. Eigencharakter haben usw. — wären [die Lehren Buddhas] widersprüchlich. Da [seine Belehrungen] jedoch frei von Widersprüchen sein müssen, stellt sich die [explizite] Frage: Was meinstest Du, als Du sagtest, dass [alle Phänomene] ohne Eigencharakter sind usw.?‘

Damit fragte [Paramarthasamudgata] implizit was [Buddha] meinte, als er [im ersten Dharma-Rad] von der Existenz durch einen Eigencharakter sprach.

In der **Großartigen chinesischen Abhandlung** [über das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** von dem Gelehrten Wonch'uk] usw. wird erklärt, dass „Eigencharakter“ sich hier auf den einzigartigen Charakter [eines Phänomens] bezieht. Aber das ist nicht richtig, denn als das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** über *zugeschriebene Entitäten* spricht, spricht es deutlich von dem Bestehen [eines Phänomens] durch seinen Eigencharakter [es spricht nicht von dem einzigartigen Charakter des Phänomens], und da auch *zugeschriebene Entitäten* einen einzigartigen Charakter haben, würde sich der Fehler ergeben, dass frei von einem Eigencharakter zu sein sich nicht in Bezug auf *zugeschriebene Entitäten* erklären ließe.

Die Abhandlungen [von Wonch'uk usw.] erklären „die vielfältigen Bestandteile und die zahlreichen Bestandteile“ [im zuvor zitierten Abschnitt des **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**] anders [als unser eigenes System], aber wenn man [diesen Abschnitt] mit einem späteren Abschnitt im **Sutra [der Verdeutlichung der Anschauung]** verbindet, [wird deutlich, dass sie sich auf] die achtzehn und die sechs Bestandteile beziehen.

„Nicht-Verlust“ [, der zuvor im **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** erwähnt wurde,] bezieht sich auf das Nicht-Vergessen.

[Buddhas Antwort:]

Die Antwort [Buddhas], die diese [scheinbaren] Widersprüche ausräumt, besteht aus zwei Teilen:

- (1) Eine Erklärung der Art der Wesensartlosigkeit, die Buddha erwägte, als er [im zweiten Dharma-Rad] davon sprach, dass [die Phänomene] keine Wesensart haben
- (2) Eine Erklärung darüber was Buddha erwägte, als er [im zweiten Dharma-Rad] sagte, dass [alle Phänomene] ohne Erzeugung usw. sind

Eine Erklärung der Art der Wesensartlosigkeit die Buddha erwägte, als er [im zweiten Dharma-Rad] davon sprach, dass [die Phänomene] keine Wesensart haben:

Dies hat drei Abschnitte:

- (a) Eine kurze Darstellung
- (b) Eine umfassende Erklärung
- (c) Die Darstellung von Beispielen

Eine kurze Darstellung [der Art der Wesensartlosigkeit, die Buddha erwägte, als er im zweiten Dharma-Rad davon sprach, dass [die Phänomene] keine Wesensart haben]:

Im **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** heißt es, dass Buddha [im zweiten Dharma-Rad²] drei Arten der Wesensartlosigkeit erwägte³:

„Paramarthasamudgata, ich erwägte drei Arten der Wesensartlosigkeit — (1) *Charakter-Wesensartlosigkeit*, (2) *Erzeugung-Wesensartlosigkeit* und (3) *Letztendliche Wesensartlosigkeit*, als ich im zweiten Dharma-Rad lehrte: ‚Alle Phänomene sind ohne Wesensart.‘“

Asanga erklärt auch in seiner **Zusammenfassung der Feststellung**:

„Frage: Was erwägte Buddha, als er [im zweiten Dharma-Rad] sagte, dass alle Phänomene ohne Wesensart sind?
Antwort: Hier und da sagte er dies aufgrund [der Gesinnung] seiner Schüler.“

Vasubhandu sagt in seinen **Dreißig [Versen]**:

„Die drei Arten der Wesensartlosigkeit der [jeweiligen] drei Entitäten erwägend sagte Buddha [im zweiten Dharma-Rad], dass alle Phänomene ohne Wesensart sind.“

Darum ist es widersprüchlich wenn einige (zum Beispiel Dölboba Sherab Gyatso und andere) erklären, dass Buddha nur konventionelle Phänomene meinte, [die gemäß dieses Gelehrten selbst-leer sind, da sie leer von ihrer eigenen wahrhaften Existenz sind,] als er in den **Prajnaparamita Sutras** sagte, dass alle Phänomene ohne Wesensart sind, und dass er nicht die letztendlichen Phänomene meinte [, die diesen Gelehrten entsprechend wahrhaft existieren und leer von konventionellen Phänomenen sind]. Damit widersprechen sie dem **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**, den Schriften von Asanga und seinem Bruder [Vasubhandu] und befinden sich außerhalb des Lehrsystems des hervorragenden Vaters [Nagarjuna] und seiner spirituellen Nachfolger.

Als Paramarthasamudgata daher fragte, was Buddha meinte, als er [im zweiten Dharma-Rad] sagte, dass alle Phänomene ohne Wesensart sind, [bestand seine Frage eigentlich aus zwei Teilen]: (1) An was dachte Buddha, als er von der Wesensartlosigkeit sprach und (2) [was sind die verschiedenen] Arten der Wesensartlosigkeit?

² Buddha nimmt hier Bezug auf das zweite Dharma-Rad und spricht das erste Dharma-Rad implizit mit an.

³ Die drei Arten der Wesensartlosigkeit werden in der Chittamatra-Schule erwähnt, nicht jedoch in der Madhyamika-Schule. Buddha hat sie für die Schüler der Chittamatra-Schule erklärt, um ihnen das zweite Dharma-Rad verständlich zu machen und ihren Geist auf die Wesensartlosigkeit der Dinge gemäß der Madhyamika-Prasangika-Schule – die der Ansicht sind, dass *alle* Phänomene wesensartlos sind, da sie nicht inhärent existieren – vorzubereiten.

Diese beiden Fragen werden hier aufeinanderfolgend beantwortet. Die Erklärung der Antwort der ersten Frage lautet folgendermaßen:

[In dem zweiten Dharma-Rad sagte Buddha:] „Die grenzenlosen Unterteilungen der Phänomene — von Form bis hin zur Allwissenheit — sind ohne Wesensart oder inhärenter Existenz.“ Diese Phänomene umfassen die drei Entitäten (d.h. die *bedingte Entität*, die *zugeschriebene Entität* und die *vollständige Entität*). [Buddha] meinte, dass es einfacher ist, [die Erklärung in den **Prajnaparamita Sutras**, dass die Phänomene ohne Wesensart sind, zu verstehen,] wenn man die drei Arten der Wesensartlosigkeit [der drei Entitäten] erklärt.⁴ Darum bezog er [alle Phänomene] in die drei Arten der Wesensartlosigkeit ein, denn er bezog alle konventionellen und letztendlichen Phänomene in die drei ein.

Bezüglich der Notwendigkeit dafür, dass [Buddha] dies tat: Er erklärte in den **Mutter Sutras** (d.h. den **Prajnaparamita Sutras**) usw., dass alle Phänomene — die fünf Aggregate, die 18 Bestandteile und die 12 Sinnesquellen — ohne Dinglichkeit, ohne inhärente Existenz und ohne Wesensart sind. Insbesondere erklärte er, dass all das, was gleichbedeutend ist mit dem Letztendlichen — die Leerheit, Dharmadhatu, die Seinweise usw. — ohne Wesensart ist. Darum, welche [Person], die über einen Geist verfügt, würde behaupten, dass das Letztendliche nicht unter den Phänomenen ist, von denen es heißt, dass sie ohne Wesensart sind.

Eine umfassende Erklärung [der Arten der Wesensartlosigkeit die Buddha erwägte, als er im zweiten Dharma-Rad davon sprach, dass die Phänomene keine Wesensart haben]:

[*Charakter-Wesensartlosigkeit*.]

Frage: Wenn die Phänomene, von denen es heißt, dass sie ohne Wesensart sind, in die drei Arten der Wesensartlosigkeit einbezogen sind, was sind diese drei und inwiefern sind sie ohne Wesensart?

Antwort: Hinsichtlich der ersten Art der Wesensartlosigkeit besagt das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**:

„Worauf bezieht sich die *Charakter-Wesensartlosigkeit* der Phänomene?

Es bezieht sich auf *zugeschriebene Charaktere* (d.h. auf *zugeschriebene Entitäten*).

Warum?

[*Zugeschriebene Entitäten*] sind Charaktere, die durch Namen und Begriffe postuliert werden und nicht durch ihren Eigencharakter existieren. Darum heißt es, dass sie ohne *Charakter-Wesensart* sind.“

⁴ Buddha hat für die Chittamatra-Schule alle Phänomene in drei Entitäten eingeteilt.

Die *bedingten Entitäten* beziehen sich auf alles, was unbeständig ist. Daher sind Personen, Bewusstsein, Häuser, Berge usw. *bedingte Entitäten*.

Die *zugeschriebenen Entitäten* beziehen sich (1) auf alles, was beständig ist, mit Ausnahme von der Leerheit, und (2) auf alles, was nicht existiert. Beständige Phänomene – wie der beständige Raum – sowie Nichtexistierendes – wie Hasenohren und das Objekt der Verneinung der Leerheit (das sich gemäß der Chittamatra-Schule zum Beispiel auf die äußerliche Existenz eines Sinnesobjekts wie der Vase bezieht) – sind Beispiele von *zugeschriebenen Entitäten*.

Die *vollständige Entität* ist die Kategorie für die Leerheit. Ein Beispiel einer *vollständigen Entität* ist die nicht-äußerliche Existenz einer Vase, d.h. die Leerheit der Vase als separat vom Bewusstsein existierend.

Der Frage- und Antwortteil der ersten zwei Sätze erläutert, dass *zugeschriebene Entitäten* ohne *Charakter-Wesensart* sind.⁵

Dann wird mit dem Wort „warum“ nach dem Grund gefragt. Als Antwort wird ein nichtbestätigender Grund — ohne *Charakter-Wesensart* zu sein — sowie ein bestätigender Grund — durch Namen und Begriffe postuliert zu sein — gegeben. Durch diese klare Einteilung des Sutra kann man auch die anderen beiden [Beschreibungen der Art der Wesensartlosigkeit der *bedingten* und der *vollständigen Entitäten*] verstehen. Die *Charakter-Wesensart*, von denen *zugeschriebene Entitäten* frei sind, bezieht sich auf das Bestehen oder Verweilen durch den Eigencharakter. Hier bezieht sich das Maß dafür, ob etwas durch seinen Eigencharakter existiert oder nicht, darauf, ob es in Abhängigkeit von Namen und Begriffen postuliert wird oder nicht (d.h. etwas, das durch seinen Eigencharakter existiert, wird nicht von Namen und Begriffen postuliert, wohingegen etwas, das nicht durch seinen Eigencharakter existiert, von Namen und Begriffen postuliert wird).

Außerdem muss das, was [durch Namen und Begriffe] postuliert wird, nicht zwangsläufig existieren [– zum Beispiel werden Hasenhörner durch Namen und Begriffe postuliert, existieren jedoch nicht]. Auch ist die Art und Weise wie etwas durch Namen und Begriffe postuliert wird gemäß dieser [Chittamatra-Schule] ganz anders, als die Art und Weise wie etwas durch nominelle Konventionen gemäß der Prasangika-Schule postuliert wird. Darum stimmt die Bedeutung von *existent* oder *nichtexistent durch den Eigencharakter* [in der Chittamatra-Schule] auch nicht mit [der Bedeutung der Prasangika-Schule] überein.

Wenn man allerdings [gemäß der Beschreibung] dieser Chittamatra-Schule daran festhält, dass etwas durch seinen Eigencharakter postuliert wird, hält man auch daran fest, dass es [gemäß der Beschreibung] der Prasangika-Schule durch seinen Eigencharakter postuliert wird.

Jedoch gibt es jene (d.h. die Nachfolger der Chittamatra-Schule), die an einigen Basen (d.h. *zugeschriebenen Entitäten*) nicht [als durch den Eigencharakter postuliert] gemäß der vorherigen [Beschreibung der Chittamatra-Schule] festhalten, an ihnen aber [als durch den Eigencharakter postuliert] gemäß der späteren [Beschreibung der Prasangika-Schule] festhalten].

[*Erzeugung-Wesensartlosigkeit*:]

Hinsichtlich der zweiten Wesensartlosigkeit heißt es im ***Sutra der Verdeutlichung der Anschauung***:

„Worauf bezieht sich die *Erzeugung-Wesensartlosigkeit* der Phänomene? Es bezieht sich auf *bedingte* Entitäten.

Warum? [Bedingte Entitäten] entstehen Kraft anderer Bedingungen und nicht aus sich selbst. Darum heißt es, dass sie „Erzeugung-wesensartlos“ sind.“

⁵ Wenn Buddha im zweiten Dharma-Rad sagt, dass alle Phänomene frei von einer Wesensart sind, dann ist damit gemäß der Chittamatra-Schule gemeint, dass die *zugeschriebenen Entitäten* ohne *Charakter-Wesensart* sind. Das heißt, dass sie bloß zugeschrieben oder benannt sind, da sie nur mittels Namen und dem konzeptionellen Bewusstsein postuliert werden. Dies hat jedoch nicht die gleiche Konnotation wie „bloß benannt“ oder „nur mittels Namen und dem konzeptionellen Bewusstsein postuliert“ in der Prasangika-Schule, da die Chittamatra-Schule der Ansicht ist, dass beständige Phänomene (sowie alle anderen Phänomene) inhärent existieren und somit durch die letztendlichen Analyse gefunden werden können. *Charakter-Wesensartlosigkeit* ist gleichbedeutend mit „nicht durch den eigenen Charakter existierend“. Darum sagt die Chittamatra-Schule, dass nur die *zugeschriebenen Entitäten* – d.h. Nichtexistentes und alles was beständig ist außer der Leerheit – ohne *Wesensart* sind und somit nicht durch ihren Eigencharakter existieren. *Bedingte* und *vollständige Entitäten* hingegen sind nicht wesensartlos und existieren durch ihren Eigencharakter.

Da es „nicht aus sich selbst“ heißt, bezieht sich die *Erzeugungs-Wesensart*⁶ oder die *innewohnende Erzeugung* — von denen *bedingte Entitäten* frei sind — auf Erzeugung aus sich selbst heraus.

Es bezieht sich auf unabhängige Erzeugung, denn [Asanga] sagt in seiner **Zusammenfassung der Feststellung**:

„Da gestaltete Faktoren in Abhängigkeit entstanden sind, werden sie von Bedingungen und nicht aus sich selbst erzeugt. Also werden sie als *frei von Erzeugung-Wesensart* bezeichnet.“

Die [Chittamatra-Schule] ist ein Lehrsystem, welches besagt, dass bedingte Entitäten frei von einer solchen Wesensart der inhärenten Erzeugung sind. Es besagt nicht, dass bedingte Entitäten ohne Wesensart sind, weil sie nicht durch ihren Eigencharakter existieren [, was eine der Grundansichten der Prasangika-Schule ist, gemäß derer es kein Phänomen gibt, das durch seinen Eigencharakter existiert].

(*Letztendliche Wesensartlosigkeit*)

Von den zwei Formen der dritten Wesensartlosigkeit [bezieht sich die erste Form] auf *bedingte Entitäten*, die ohne *letztendliche Wesensart*⁷ sind. Im **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** heißt es:

⁶ Wenn Buddha im zweiten Dharma-Rad wörtlich sagt, dass alle Phänomene (und damit auch die bedingten Entitäten) frei von einer Wesensart sind, dann ist damit gemäß der Chittamatra-Schule gemeint, dass die bedingten Entitäten ohne Erzeugung-Wesensart sind. Buddha erläuterte im dritten Dharma-Rad – also im **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** – für die Chittamatra-Schüler, dass die unbeständigen Dinge, wie Vasen, Tische, Personen usw., zwar ihre eigene Wesensart haben, d.h. durch ihren eigenen Charakter existieren, aber keine Erzeugung-Wesensart haben. Sie sind Erzeugung-Wesensartlos, denn sie sind nicht aus sich selbst entstanden, d.h. sie wurden nicht von sich selbst erzeugt, sondern von einer (inhärent) anderen Ursache.

⁷ Im Sinne der Chittamatra-Schule bezieht sich die *vollständige Entität* auf die Leerheit und wie etwas später im Text (hier in der Übersetzung auf Seite 9) erklärt wird, bedeutet die wörtliche Aussage des zweiten Dharma-Rades – dass alle Phänomene, und damit auch die *vollständige Entität*, wesensartlos sind – dass die Leerheit frei von der *letztendlichen* Wesensart ist. Dies wird damit begründet, dass die Leerheit die letztendliche Wahrheit darstellt, die frei von dem Selbst der Phänomene ist und von dem meditativen Gleichgewicht, das die letztendliche Wahrheit unmittelbar erkennt, betrachtet wird. Sie ist somit ein *zu betrachtendes Objekt der Läuterung*, denn durch die Erkenntnis der Leerheit wird unser Bewusstsein von all dem geläutert oder gereinigt, das uns daran hindert die Befreiung sowie die Erleuchtung eines Buddhas zu erlangen. Jedoch bedeutet dies nicht, dass die *vollständige Entität* wesensartlos ist, denn wie die *bedingte Entität* existiert sie durch ihren Eigencharakter.

Bevor das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** jedoch dies in Bezug auf die *vollständige Entität* erläutert, erklärt es zunächst, dass auch die *bedingte Entität* frei von der letztendlichen Wesensart ist und das zweite Dharma-Rad somit – wenn es wörtlich sagt, dass alle Phänomene (und daher auch die *bedingte Entität*) wesensartlos sind – lehrt, dass die *bedingte Entität* sowohl frei von der Erzeugung-Wesensart also auch frei von der letztendlichen Wesensart ist. Letzteres wird damit begründet, dass die *bedingte Entität* (wie die *vollständige Entität*) von dem meditativen Gleichgewicht, das die letztendliche Wahrheit unmittelbar erkennt, betrachtet wird, denn sie dient als die Basis der Leerheit. Allerdings ist sie kein *zu betrachtendes Objekt der Läuterung*, da die *bedingte Entität* zwar betrachtet wird, sie allerdings von dem meditativen Gleichgewicht nicht erkannt wird und somit ihre Betrachtung nicht bewirkt, dass die Hindernisse zur Befreiung und zur Buddhaschaft geläutert werden.

Im Gegensatz dazu ist die *zugeschriebene Entität* nicht frei von der letztendlichen Wesensart, denn sie ist weder ein *zu betrachtendes Objekt der Läuterung* noch wird sie – als Basis der Leerheit – von dem meditativen Gleichgewicht, das die Leerheit unmittelbar erkennt, betrachtet. Stattdessen wird sie von diesem meditativen Gleichgewicht verneint, denn das Objekt der Verneinung der Leerheit ist gemäß der Chittamatra-Schule eine *zugeschriebene Entität* und wird daher auf der Basis einer *bedingten Entität* negiert.

„Worauf bezieht sich die *letztendliche Wesensartlosigkeit* der Phänomene? Es bezieht sich auf jene in Abhängigkeit entstandene Phänomene, die ohne Wesensart sind, da sie ohne *Erzeugung-Wesensart* sind — sie sind auch ohne Wesensart, weil sie ohne *letztendliche Wesensart* sind. Warum? Paramarthasamudgata, es wird deutlich gelehrt, dass das, was ein zu *betrachtendes Objekt der Läuterung* hinsichtlich der Phänomene ist, letztendlich ist. Da *bedingte* Charaktere [– d.h. *bedingte Entitäten* –] keine zu *betrachtenden Objekte der Läuterung* sind, heißt es, dass sie *ohne letztendliche Wesensart* sind.“

Da *bedingte Entitäten* nicht als Wesensart des Letztendlichen existieren, sind sie „ohne letztendliche Wesensart“.

Das Letztendliche ist etwas, durch das man Hindernisse beseitigt, indem man es betrachtet und sich damit vertraut macht. Allerdings ist eine *bedingte Entität* nicht etwas, durch das man Hindernisse entfernen kann, indem man es betrachtet und sich damit vertraut macht.

Frage: Warum werden *zugeschriebene Entitäten* [in diesem Abschnitt im **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**] nicht auch als frei von *letztendlicher Wesensart* dargelegt?

Antwort: Es wäre tatsächlich so, [dass *zugeschriebene Entitäten* auch als frei von *letztendlicher Wesensart* beschrieben werden müssten,] wenn etwas, nur weil es kein zu *betrachtendes Objekt der Läuterung* ist, als frei von *letztendlicher Wesensart* dargelegt würde. Allerdings geschieht es im Rahmen der Beseitigung von falschen Ansichten, dass *bedingte Entitäten* als frei von *letztendlicher Wesensart* dargelegt werden, weil sie keine zu *betrachtenden Objekte der Läuterung* sind, wohingegen *zugeschriebene Entitäten* nicht [auf diese Weise] dargestellt werden.

Frage: Inwiefern ist dies so?

Antwort: Wenn man versteht, dass die Hindernisse durch die Betrachtung und Meditation darüber, dass eine *bedingte Entität* leer von einer *zugeschriebenen Entität* ist, gereinigt werden, könnte die [falsche] Vermutung auftreten, dass auch eine *bedingte Entität* eine *letztendliche Entität* ist. Der Grund dafür ist, dass man glauben könnte, dass diese *bedingte Entität* ein zu *betrachtendes Objekt der Läuterung* ist, weil man [während der Erkenntnis der Leerheit der *bedingten Entität* auch] die *bedingte Entität* betrachtet. Jedoch gibt es bezüglich der *zugeschriebenen Entität* [, die auf der Basis der *bedingten Entität* verneint wird,] solch eine [falsche] Vermutung nicht.

Es gibt den Fehler dieser [falschen] Vermutung nicht, denn es ist so wie die Tatsache, dass die Erkenntnis über die Unbeständigkeit des Kluges zwar dem Festhalten an der Beständigkeit des Kluges ein Ende setzt, es jedoch nicht widersprüchlich ist, dass das [bloße] Betrachten des Kluges das Festhalten an der Beständigkeit des Kluges nicht auslöscht.

Obwohl [das Wort] *letztendlich*, [das in Verbindung zu dem Begriff] *zu betrachtendes Objekt der Läuterung* steht, nicht für eine *bedingte Entität* angewandt wird, wird später erklärt, ob eine andere [Bedeutung des Wortes] *letztendlich* für *bedingte Entitäten* angewandt werden kann oder nicht.

Bezüglich der zweiten Form der *letztendlichen Wesensart*, heißt es im **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**:

„Ebenso wird auch der *vollständige Charakter* [– d.h. die *vollständige Entität* –] der Phänomene als „frei von *letztendlicher Wesensart*“ bezeichnet.

Warum? Paramarthasamudgata, das was in Bezug auf die Phänomene das *Nicht-Selbst der Phänomene* ist, wird als ihre „Wesensartlosigkeit“ bezeichnet. Es ist das Letztendliche, und das Letztendliche zeichnet sich durch die Wesensartlosigkeit aller Phänomene aus. Darum wird es als „letztendliche Wesensartlosigkeit“ bezeichnet.“

Da die *vollständige Entität* der Phänomene — das Nicht-Selbst der Phänomene — das *zu betrachtende Objekt der Läuterung* ist, ist es auch das Letztendliche. Außerdem zeichnet es sich durch die Wesensartlosigkeit eines Selbst in den Phänomenen aus, das heißt, es wird nur dadurch postuliert. Daraus folgt: Da es auch „Wesensartlosigkeit der Phänomene“ genannt wird, wird es als *letztendliche Wesensartlosigkeit* bezeichnet.

Auch sagt das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**:

„Wäre der Charakter [, d.h. die Entität,] der gestalteten Dinge und der Charakter des Letztendlichen verschieden, dann wäre das bloße Nichtselbst und die bloße Wesensartlosigkeit der gestalteten Dinge nicht ihr letztendlicher Charakter.“

Ebenso sagt [das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**], wenn es Beispiele [für die drei Arten der Wesensartlosigkeit darlegt,] dass genauso wie es sich beim Raum um die bloße Abwesenheit von Form (also von hinderlichem Kontakt) handelt, so handelt es sich bei [der *vollständigen Entität*] um das Nichtselbst.

Darum ist es klar, dass es sich bei der *vollständigen Entität*, welche das Nichtselbst der Phänomene ist, um eine nicht-bestätigende Negierung [dualistischer] Fabrikationen handelt, welche die bloße Verneinung eines Selbst der Phänomene ist, das auf der Grundlage gestalteter Dinge [existiert].

[...]

Die Darstellung von Beispielen

Beispiele für die drei Arten der Wesensartlosigkeit, die ihnen ähneln:

Das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** sagt:

„Zum Beispiel sollte *Charakter-Wesensartlosigkeit* [, d.h. *zugeschriebene Entitäten*,] wie eine Himmelsblume betrachtet werden.

Paramarthasamudgata, es ist folgendermaßen: Zum Beispiel sollte das, was ohne *Erzeugung-Wesensart* ist [, d.h. *bedingte Entitäten*,] wie magische Kreationen betrachtet werden.

Unter den [zwei Arten der Phänomene, die] ohne *letztendliche Wesensart* sind, sollte eine [Art, d.h. die *bedingten Entitäten*,] so betrachtet werden.

Paramarthasamudgata, es ist folgendermaßen: So wie der Raum sich dadurch auszeichnet, dass er ohne die Wesensart der Form ist [, d.h. die bloße Abwesenheit von Form darstellt,] und sich überall befindet, so ist unter den zwei Arten der Phänomene, die ohne letztendliche Wesensart sind, eine [Art, die *vollständige Entität*,] als etwas zu betrachten, dass sich durch das Nichtselbst der Phänomene auszeichnet und sich überall befindet.“

[Bezüglich] der Ähnlichkeit der *zugeschriebenen Entitäten* mit einer Himmelsblume: Die Himmelsblume ist ein Beispiel für die bloße Benennung durch ein konzeptionelles Bewusstsein. Sie ist kein Beispiel für die Nichtexistenz [, d.h. die Himmelsblume weist nicht darauf hin, dass *zugeschriebene Entitäten* nicht existieren].

[...]

[Der logische Fehler, wenn man die **Prajnaparamita Sutras** wörtlich nimmt:]

[Gemäß der Chittamatra-Schule, liegt] der Erklärung über die Wesensartlosigkeit [in den **Prajnaparamita Sutras** die Grundidee der drei Arten] der Wesensartlosigkeit [zugrunde].

Erklärt man [aber gemäß der Prasangika-Schule], dass die Wesensartlosigkeit sich darauf bezieht, dass die drei Entitäten nicht durch ihren Eigencharakter existieren, folgt man der wörtlichen Bedeutung der **Prajnaparamita Sutas**. In diesem Fall verfällt man [gemäß der Chittamatra-Schule] dem Extrem der Nichtexistenz oder der Ansicht des Nihilismus, denn man verwirft alle drei Entitäten, was zu der Ansicht führt, dass [Eigen-]Charakter [, d.h. Existenz der Phänomene durch ihren Eigencharakter,] nicht existiert.

Der Grund dafür ist, dass [die Chittamatra-Schule] ein Lehrsystem ist, gemäß dem die Erzeugung und die Beendigung [der Dinge] nicht möglich wären, würden *bedingte Entitäten* nicht durch ihren Eigencharakter existieren und damit verworfen werden. Außerdem ist es ein Lehrsystem gemäß dessen *vollständige Entitäten* nicht die grundlegende Natur der Dinge wären, würden sie nicht durch ihren Eigencharakter existieren.

Frage: Auch wenn es Sinn macht, dass die Ansicht der Nichtexistenz durch den Eigencharakter die anderen beiden Entitäten (d.h. *bedingte* und *vollständige Entitäten*) verwirft, wie kann es *zugeschriebene Entitäten* verwerfen (die gemäß der Chittamatra-Schule nicht durch ihren eigenen Charakter existieren? Diese Frage stellt sich, da es zuvor heißt, falls *bedingte* und *vollständige Entitäten* nicht durch ihren Eigencharakter existierten, würden alle drei Entitäten verworfen.)

Antwort: Würden die anderen beiden Entitäten [– d.h. *bedingte* und *vollständige Entitäten* –] nicht durch ihren Eigencharakter existieren, könnten sie nicht existieren. Dies hätte zur Folge, dass die Basis für zugeschriebene Entitäten und das konzeptionelle Bewusstsein, das sie zuschreibt, nicht existieren würden, womit auch *zugeschriebene Entitäten* nichtexistent wären. Das ist der Grund.

[...]

Eine Erklärung darüber was Buddha erwägte, als er [im zweiten Dharma-Rad] sagte, dass [alle Phänomene] ohne Erzeugung usw. sind

Frage: Wenn dies die Art und Weise der Wesensartlosigkeit ist, was erwägte [Buddha], als er sagte, dass [die Phänomene] nicht erzeugt sind usw.

Antwort: Dies lehrte er die erste und letzte Entität (d.h. die *zugeschriebene* und *vollständige Entität*) erwägend.

[...]

[Paramarthasamudgatas] Darbietung [einer zusammenfassenden Erklärung] der Bedeutung [der zuvor zitierten Passagen] besteht aus zwei Teilen:

(1) Das Zitieren des Sutra

(2) Eine kurze Erklärung der Bedeutung [des Sutra-Abschnitts]

Das Zitieren des Sutra

[Buddhas] Lehren bestehen aus drei Gruppen von Sutas:

[Das erste Dharma-Rad] lehrt, dass die Phänomene durch ihren Eigencharakter existieren,

[das zweite Dharma-Rad] lehrt, dass die Phänomene nicht durch ihren Eigencharakter existieren und

[das dritte Dharma-Rad] unterscheidet deutlich zwischen den Phänomenen, die

durch ihren Eigencharakter existieren, und denen, die nicht durch ihren Eigencharakter existieren.

Außerdem gibt es zwei Gruppen von Sutras: (1) [das dritte Dharma-Rad,] das deutlich zwischen [den Phänomenen, die eine Wesensart haben und denen, die keine haben,] unterscheidet und (2) [das erste und zweite Dharma-Rad,] die nicht zwischen diesen unterscheiden.

Jene Sutras, die diese Unterscheidungen ausführen, sind endgültig, da sie nicht anderweitig auszulegen sind, wohingegen jene Sutras, die dies nicht tun, interpretationsbedürftig sind, weil sie anderweitig ausgelegt werden müssen.

Außerdem, da es zwei von den letzteren Sutras gibt, [die diese Unterscheidung nicht ausführen,] kann man mittels der vorherigen Erklärung verstehen, dass zwei Gruppen von Sutras (d.h. das erste und zweite Dharma-Rad) interpretationsbedürftig sind und ein Sutra (d.h. das letzte Dharma-Rad) endgültig ist.

Paramarthasamudgata bietet Buddha folgende Erklärung dar, mit der er die implizit [in der zuvor erwähnten Frage von Paramarthasamudgata und Buddhas Antwort] enthaltene [Unterscheidung zwischen] den interpretationsbedürftigen und endgültigen Lehren mittels der aufeinanderfolgenden drei Dharma-Rädern darstellt:

„(1) Zunächst drehte der Erhabene in dem Gebiet von Varanasi, im Reh-Park mit dem Namen *Rishis Darlegung* das Dharma-Rad für das Shravaka-Fahrzeug (Hinayana). Es ist wunderbar und hervorragend und aufgrund der Lehre über die vier edlen Wahrheiten haben weder Gott noch Mensch zuvor ein solches Dharma-Rad gedreht. Auch ist das Dharma-Rad, das vom Erhabenen gedreht wurde, überragend, es bietet die Gelegenheit [zur Widerlegung], ist interpretationsbedürftig und dient als Grundlage für Debatten.

(2) Sich aus [der Erklärung] ergebend, dass alle Phänomene ohne eigene Wesensart, ohne Erzeugung, ohne Beendigung, von Anbeginn befriedet und auf natürliche Weise jenseits des Elends sind, drehte der Erhabene für jene, die dem universellen Fahrzeug (Mahayana) angehören, ein zweites Dharma-Rad, das durch die Beschreibung der Leerheit wunderbar und hervorragend ist.

Auch ist dieses Dharma-Rad, das vom Erhabenen gedreht wurde, überragend, es bietet die Gelegenheit [zur Widerlegung], ist interpretationsbedürftig und dient als Grundlage für Debatten.

(3) Allerdings sich aus [der Erklärung] ergebend, dass alle Phänomene ohne eigene Wesensart sind, ohne Erzeugung, ohne Beendigung, von Anbeginn befriedet und auf natürliche Weise jenseits des Elends sind, drehte der Erhabene für jene, die allen Fahrzeugen angehören, ein drittes Dharma-Rad, das über eine deutliche Unterscheidung [zwischen interpretationsbedürftigen und endgültigen Lehren] verfügt, und wunderbar und hervorragend ist. Dieses Dharma-Rad, das vom Erhabenen gedreht wurde, ist unübertrefflich, bietet keine Gelegenheit [zur Widerlegung], ist endgültig und dient nicht als Grundlage für Debatten.“

Eine kurze Erklärung der Bedeutung [des Sutra-Abschnitts von Paramarthasamudgata]

Dies hat zwei Teile:

(1) Eine kurze Erklärung der Bedeutung der Worte des Sutra[-Abschnitts]

(2) Eine kurze Erklärung der Art und Weise der interpretationsbedürftigen und endgültigen [Schriften]

Eine kurze Erklärung der Bedeutung der Worte [des Sutra-Abschnitts]

[Das erste Dharma-Rad]

Diesbezüglich wird der **Ort**, wo das erste Dharma-Rad gedreht wurde, [mit folgenden Worten dargestellt: „in dem Gebiet von Varanasi, im Reh-Park mit dem Namen „Rishis Darlegung“.]

Die **Schüler** werden dargestellt mit den Worten: „für das Shravaka-Fahrzeug“.

Die Worte „es ist wunderbar und hervorragend und aufgrund der Lehre über die vier edlen Wahrheiten haben weder Gott noch Mensch zuvor ein solches Dharma-Rad gedreht“ beschreiben die **Wesensart** dieses Dharma-Rades.

Der **Inhalt**, aus dem es sich ergibt, wird mit den Worten: „aufgrund der Lehre über die vier edlen Wahrheiten“ dargestellt. Die Worte „auch ist dieses Dharma-Rad, das vom Erhabenen gedreht wurde, überragend, es bietet die Gelegenheit [zur Widerlegung], es ist interpretationsbedürftig und dient als Grundlage für Debatten“ besagen, dass dieses Dharma-Rad interpretationsbedürftig ist.

[...]

Die Bedeutung der Sutras [des ersten Dharma-Rades] ist also:

- (1) Sie sind überragend, denn es gibt andere Lehren, die endgültig sind.
- (2) Sie bieten Debattier-Gegnern die Gelegenheit logische Fehler aufzuführen, falls die Bedeutung der Worte der Sutras so wie dargestellt angenommen würde.
- (3) Die Bedeutung der Sutras muss anderweitig ausgelegt werden.
- (4) Da Buddha nicht deutlich abgegrenzt hat, [welches der drei Entitäten durch seinen Eigencharakter existiert und welches nicht,] gibt es Debatten, da man sich in Bezug auf die Bedeutung der Sutras uneinig ist.

[Das zweite Dharma-Rad]

Hinsichtlich des zweiten Dharma-Rades, wird der **Inhalt**, aus dem es sich ergibt, mit [folgenden] Worten dargestellt: „Sich aus [der Erklärung] ergebend, dass alle Phänomene ohne eigene Wesensart, ohne Erzeugung, ohne Beendigung, von Anbeginn befriedet und auf natürliche Weise jenseits des Elends sind“.

Die **Schüler**, für die es gedreht wurde, werden mit den Worten beschrieben: „für jene, die dem universellen Fahrzeug angehören“.

Die **Bedeutung** der Worte „durch die Beschreibung der Leerheit“ bezieht sich gemäß der Erklärung einer Abhandlung auf das Nichtselbst der Phänomene.

[...]

Unser eigenes System ist wie zuvor:

[Die Bedeutung der Sutras [des zweiten Dharma-Rades] ist:

- (1) Sie sind überragend, denn es gibt andere Lehren, die endgültig sind.
- (2) Sie bieten Debattier-Gegnern die Gelegenheit logische Fehler aufzuführen, falls die Bedeutung der Worte der Sutras so wie dargestellt angenommen würde.
- (3) Die Bedeutung der Sutras muss anderweitig ausgelegt werden.
- (4) Da Buddha nicht deutlich abgegrenzt hat, [welches der drei Entitäten durch seinen Eigencharakter existiert und welches nicht,] gibt es Debatten, da man sich uneinig ist in Bezug auf die Bedeutung der Sutras.]

[Das dritte Dharma-Rad]

Hinsichtlich des dritten Dharma-Rades ist der **Inhalt**, aus dem es sich ergibt, ähnlich dem Inhalt des zweiten Dharma-Rades.

Die **Schüler** gehören allen Fahrzeugen (d.h. sowohl dem grundlegenden Shravaka als auch dem universellen Fahrzeug) an: Die Schüler des ersten Dharma-Rades gehören [nur] dem grundlegenden Shravaka-Fahrzeug und die Schüler des zweiten Dharma-Rades [nur] dem universellen Fahrzeug an. Die Schüler des dritten Dharma-Rades gehören jedoch beiden Fahrzeugen an (d.h. einige gehören dem Shravaka und andere dem universellen Fahrzeug an). Hinsichtlich der deutlichen Unterscheidung stellt das dritte Dharma-Rad, wie zuvor erwähnt, drei Charaktere [d.h. Entitäten] für jedes Phänomen — Form und so weiter — dar und unterscheidet zwischen den drei Arten der Wesensartlosigkeit bezüglich dieser [Phänomene].

Der Gebrauch des Wortes *dieses*, das Nähe ausdrückt [und von Paramarthasamudgatas Worten] „dieses Dharma-Rad [, das vom Erhabenen gedreht wurde“ beschrieben wurde,] bezieht sich auf das gerade erwähnte Rad der deutlichen Unterscheidung — das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** und andere Schriften, die diese Unterscheidung machen. Die Großartigkeit dieses Rades wird mit den Worten „es ist unübertrefflich, bietet keine Gelegenheit [zur Widerlegung], ist endgültig und dient nicht als Grundlage für Debatten“ beschrieben.

[...]

Der Grund, warum die wörtliche Bedeutung der vorherigen zwei Gruppen der Sutras [des ersten und zweiten Dharma-Rades] Gelegenheit zum [Aufführen von logischen] Fehlern bietet und dieses Sutra (d.h. das dritte Dharma-Rad) dies nicht tut, ist, dass die wörtliche Bedeutung [der ersten beiden Dharma-Räder] anderweitig ausgelegt werden muss, wohingegen die Bedeutung dieses [Dharma-Rades] das nicht erfordert.

In Bezug darauf, ob es Debatten zur Folge hat oder nicht, sollte gelten, [dass das letzte Dharma-Rad keine Debatten zur Folge hat,] da dieses Sutra die Existenz oder Nichtexistenz der Wesensart [– d.h. die Existenz oder Nichtexistenz durch den Eigencharakter bezüglich der drei Entitäten –] darstellt. Es besteht also kein Anlass zur Debatte, wenn die Gelehrten untersuchen, ob die Bedeutung dieses Sutra auf diese Weise abgegrenzt wird oder nicht.

Dies zeigt aber nicht an, dass es keine anderen Debatten gibt (wie zum Beispiel, dass die Madhyamikas die Ansicht der Chittamatrins über die Endgültigkeit des dritten Rades ablehnen, da sie davon ausgehen, dass diesem Sutra eine bestimmte Grundidee zugrunde liegt und es daher nicht die letztendliche Ansicht wiedergibt.)

Eine kurze Erklärung der Art und Weise der interpretationsbedürftigen und endgültigen [Schriften]

Die **Großartige chinesische Abhandlung** nennt das erste Rad das *Dharma-Rad der vier edlen Wahrheiten*, das zweite das *Dharma-Rad der Charakterlosigkeit* und das dritte das *Dharma-Rad des Letztendlichen und Endgültigen*.

Allerdings wird [gemäß unserem eigenen Lehrsystem] das dritte Rad — den Worten des Sutra selbst entsprechend — das *Rad der deutlichen Unterscheidung* genannt.

In Bezug auf die Art und Weise wie dieses Sutra interpretationsbedürftige und endgültige Lehren postuliert gibt es nicht-unterscheidende und deutlich unterscheidende Sutras.

Die Grundlage für das Postulieren von interpretationsbedürftigen und endgültigen Lehren sind die folgenden drei [Inhalte]: (1) die Aussage [des ersten Dharma-Rades], dass [alle] Phänomene gleichermaßen die Wesensart haben durch ihren Eigencharakter zu existieren,

(2) die Aussage [des zweiten Dharma-Rades], dass [alle] Phänomene gleichermaßen nicht durch ihren Eigencharakter existieren und (3) [im dritten Dharma-Rad] die deutliche Unterscheidung zwischen den [Phänomenen], die durch ihren Eigencharakter existieren und denen, die nicht so existieren.

Dies wird sehr klar durch:

- [Paramarthasamudgatas] Frage bezüglich der Beseitigung von [scheinbaren] Widersprüchen [in den Sutras],
- [Buddhas] Antwort dazu,
- [Paramarthasamudgatas] Darstellung der drei Entitäten in Bezug auf jedes Phänomen,
- dies erwägend die anschließende Darbietung der Art und Weise wie [Buddha] die Wesensartlosigkeit erklärt und
- in Abhängigkeit davon [Paramarthasamudgatas] Darbietung der interpretationsbedürftigen und endgültigen Lehren in Bezug auf die drei Dharma-Räder, die aufeinanderfolgend gesprochen wurden.

Daher wird das erste sich aus den vier Wahrheiten ergebende Dharma-Rad — in dem Buddha während des ersten Zeitabschnitts [seiner Belehrungen] sagte, dass [alle Phänomene] durch ihren Eigencharakter existieren usw. — als eine Lehre dargestellt, die interpretationsbedürftig ist.

Dies wird [jedoch] nicht in Bezug auf alle Belehrungen, die [Buddha] während des ersten Zeitabschnitts gab, dargestellt. Zum Beispiel ist es nicht erforderlich, Zweifel bezüglich Buddhas Darlegung von Schulungen für die fünf [asketischen Schüler] in Varanasi während des ersten Zeitabschnitts zu beseitigen, als er sagte: „Das untere Gewand [der Mönche und Nonnen] sollte in kreisförmiger Weise getragen werden.“ usw.

Ebenso bezieht sich das [nur] auf die Sutras, welche die Wesensartlosigkeit usw. darlegen, [wenn es heißt, dass] das zweite [Dharma-Rad interpretationsbedürftig ist]. Jene Sutras, die, obwohl sie während des zweiten Zeitabschnitts gesprochen wurden, sich nicht aus der Wesensartlosigkeit usw. ergeben, führen nicht zu Zweifeln wie in Paramarthasamudgatas Frage bezüglich der Beseitigung von Widersprüchen. Darum müssen sie [vom **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**] nicht als interpretationsbedürftig dargestellt werden.

Des Weiteren geht aus dem **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** klar hervor, dass sich die Erklärung, dass das dritte Dharma-Rad endgültig ist, wie zuvor erwähnt, auf *Sutras der deutlichen Unterscheidung* bezieht und nicht auf alle Sutras [, die während der Zeit des dritten Rades gesprochen wurden].

Zum Beispiel sagte Buddha kurz vor seinem Tod, dass es angemessen ist, [seine vorherigen Erklärungen] in Bezug auf [ethische] Situationen [als Grundlage für neue ethische Situationen, die er nicht angesprochen hat, zu nutzen]. [Dieses Sutra] heißt **Kurz-gefasste Disziplin**. Doch obwohl dieses Sutra während dem späteren [dritten] Zeitabschnitt gesprochen wurde, wird es vom **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** nicht als endgültig dargestellt [, da es nicht deutlich zwischen den verschiedenen Arten der Wesensartlosigkeit usw. unterscheidet.]

Frage: Was bezweckte [Buddha] mittels des **Sutra [der Verdeutlichung der Anschauung]** mit der Unterscheidung zwischen interpretationsbedürftigen und endgültigen Lehren hinsichtlich der drei Dharma-Räder?

Antwort: Er bezweckte, dass die Schüler mittels dieses [**Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**] lernen, die Lehre [der ersten beiden Dharma-Räder] — dass die Phänomene ohne Unterscheidung alle durch ihren Eigencharakter existieren bzw. nicht so existieren — nicht wörtlich zu nehmen, und ihnen zu zeigen, dass (1) *zugeschriebenen Entitäten* nicht durch ihren Eigencharakter existieren, (2) die anderen beiden Entitäten [— d.h. *bedingte* und *vollständige Entitäten* —] durch ihren Eigencharakter existieren und (3) die Leerheit — die sich auf das

Leersein einer *zugeschriebenen Entität* in Bezug auf eine *bedingte Entität* bezieht — das letztendliche, ultimative zu betrachtende Objekt des Pfades ist. Folglich heißt es, dass die ersten beiden Räder interpretationsbedürftig sind und das letzte Rad endgültig ist.

Einige [frühere tibetische Gelehrte — die Jonangbas—] gingen in Abhängigkeit von dem **Sutra [der Verdeutlichung der Anschauung]** irrtümlicherweise] davon aus, dass alle Sutras, die während des dritten Zeitabschnitts gesprochen wurden, endgültig sind. Sie nahmen an, dass [Sutras, die eigentlich] gesprochen worden waren, um jene zu leiten, die anderen [nicht-buddhistischen] Schulen folgen, welche an der Darstellung eines [eigenständigen] Selbst festhalten, endgültig sind. Sie nahmen auch an, dass mit Ausnahme von der Soheit (d.h. der Leerheit) alle Phänomene (d.h. alle konventionellen Phänomene) — abgesehen davon, dass sie von fehlerhaften Wahrnehmungen festgehalten werden — nicht die geringste eigene Wesensart haben, wohingegen die Soheit wahrhaftig existiert. [Außerdem waren sie der Ansicht,] dass diese Unterscheidung zwischen wahrhafter und nicht-wahrhafter Existenz [der Soheit und konventioneller Phänomene] die zuvor erwähnte Bedeutung der deutlichen Unterscheidung [des dritten Dharma-Rad] ist.

Einige andere [Gelehrte, wie Budön Rinchen Drup,] widerlegen [diese Ansicht]. Sie dachten sich: „Würde die Unterscheidung der interpretationsbedürftigen und endgültigen Lehren dem **Sutra [der Verdeutlichung der Anschauung]** entsprechen, dann würde sie so existieren wie es von dem Gegner [— d.h. von Jonangba —] dargestellt wird [und das wäre nicht korrekt]. Darum sagen sie, dass diese Art und Weise [der Unterscheidung] zwischen dem Interpretationsbedürftigen und dem Endgültigen [— so wie es im **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** dargestellt wird —] nicht wörtlich [genommen werden kann].

Es scheint, dass die beiden [— Jonangba und Budön Rinchen Drup —] nur darüber debattierten, [ob die Sutras, die während des dritten Zeitabschnitts gesprochen wurden, endgültig sind oder nicht in Abhängigkeit von dem zusammenfassenden] Abschnitt [des **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**], das zwischen den Lehren, die interpretationsbedürftig sind, und denen, die endgültig sind, unterscheidet, ohne dass die beiden (1) die Art und Weise wie die Frage über die Beseitigung scheinbarer Widersprüche in den Sutra entstanden ist, (2) wie der Lehrer [Buddha] diese beantwortete und (3) wie in Abhängigkeit davon Buddhas Lehren in Interpretationsbedürftige und Endgültige unterteilt wurden, gründlich untersucht haben.

[...]

(Madhyamika)

Die Darlegung der Aussage des Sutra [der Lehre von Akshyamati]

Nagarjuna und sein Schüler Aryadeva haben für die Unterscheidung zwischen interpretationsbedürftigen und endgültigen Schriften nicht explizit auf ein Sutra als Quellentext verwiesen. Dennoch verweisen sie durch die Art und Weise ihrer Erklärung der Bedeutung der Sutras implizit auf solch ein Sutra. Darüber hinaus ist das **Sutra der Lehre von Akshyamati** der Quellentext von Chandrakirtis **Klaren Worten**, von Bhavavevikas **Erläuterung der Lampe der Weisheit** und von Kamalashilas **Erhellung des Mittleren Weges** und diese drei Texte unterschieden zwischen interpretationsbedürftigen und endgültigen Schriften auf der Grundlage dieses Sutras. Darum ist das **Sutra der Lehre von Akshyamati** der Quellentext für die Unterscheidung zwischen interpretationsbedürftigen und endgültigen Schriften.

Im **Sutra der Lehre von Akshyamati** heißt es:

„Welche Sutras sind endgültig? Welche Sutras sind interpretationsbedürftig?

(1) Sutras, die das Konventionelle lehren sind interpretationsbedürftig.

(2) Sutras, die das Letztendliche lehren sind endgültig.

(3) Sutras, die unterschiedlichste Sätze und Worte lehren sind interpretationsbedürftig.

(4) Sutras, die das Tiefgreifende, das schwer zu ersehen und das schwer zu erkennen ist, lehren, sind endgültig.

(5) Sutras, die das Selbst, fühlende Wesen, das Leben, Medizin [...] usw. erklären, sind interpretationsbedürftig.

(6) Sutras, die die Leerheit der Dinge, Zeichenlosigkeit, Wunschlosigkeit, Gestaltungslosigkeit, etc., [...], die die Tür zur Befreiung lehren, sind endgültig.

Wir sollten uns auf die endgültigen Sutras und nicht auf die interpretationsbedürftigen Sutras verlassen.“

Die ersten beiden Sätze (1+2) unterscheiden durch den Inhalt in Bezug auf die zwei Wahrheiten zwischen interpretationsbedürftigen und endgültigen Schriften.

Die mittleren beiden Sätze (3+4) besagen dies ebenso: Hinsichtlich des Konventionellen werden verschiedenste Bedeutungen durch verschiedene Worte ausgedrückt. Hinsichtlich des Letztendlichen ist der tiefgreifende schwer zu verstehende Zustand der Leerheit verschiedener Dinge vom gleichen Geschmack und wird als frei von Fabrikationen dargestellt.

Die letzten beiden Sätze (5+6) beschreiben die Methoden wie die konventionelle und letztendliche Wahrheit gelehrt werden. Wird die Existenz des Selbst, der Person, des Handelnden, der Handlung und des Handlungsobjekts gelehrt, wird die konventionelle Wahrheit dargestellt. Mit Begriffen wie „Leerheit“, „nicht-erzeugt sein“ etc. wird die nicht-inhärente Existenz der Dinge erklärt. Wenn es heißt, dass fühlende Wesen nicht existieren, wird die nicht-inhärente Existenz der Person gelehrt. Somit werden auf der konventionellen Ebene Wesen und andere Phänomene als existent dargestellt, während sie auf der letztendlichen Ebene als nicht-inhärent beschrieben werden.

Die **Klaren Worte** besagen, dass in dem **König des Samadhi Sutra** der Unterschied zwischen konventioneller und letztendlicher Wahrheit ähnlich wie im **Sutra der Lehre von Akshyamati** beschrieben wird.

Wörtlich bedeutet das tibetische Wort für interpretationsbedürftig „eine zu geleitende Bedeutung“ (Skt: *neyartha*, Tib: *drang don*). Obwohl die Schüler von den interpretationsbedürftigen Schriften geleitet werden, ist dies nicht die Bedeutung des tibetischen

Begriffs „drang“ oder des Sankrit Worts „neya“. Die Bedeutung ist, dass die wörtliche Bedeutung eines Texts zu einer anderen Bedeutung geleitet, d.h. anderweitig interpretiert, werden muss.

Es gibt zwei Gründe für die Notwendigkeit einen Text anderweitig zu interpretieren:

- (1) Der erste Grund ist: Ein Text gilt als interpretationsbedürftig, wenn er etwas figurativ darstellt und seine Worte nicht wörtlich genommen werden können. Ein Beispiel dafür sind die Worte aus einem Sutra: „Vater und Mutter sollten getötet werden“. Vater bezieht sich hier auf das zehnte der 12 Glieder des abhängigen Entstehens („Existenz“) und Mutter auf das achte Glied („Verlangen“).
- (2) Bezüglich des zweiten Grundes: Ein Text ist interpretationsbedürftig, wenn er zur Fehlinterpretation bezüglich der zwei Wahrheiten führen kann. Zum Beispiel könnten die Worte „gutes Karma erzeugt Glück, schlechtes Karma erzeugt Leiden“ bewirken, dass jemand glaubt, dass dies eine letztendliche Wahrheit ist, obwohl die Tatsache, dass bestimmte Handlungen bestimmten Erlebnisse verursachen nur konventionell existiert.

Kamalashila sagt daher in seiner **Erhellung des Mittleren Weges**, dass endgültige Texte zwei Eigenschaften besitzen. Sie (1) entsprechen der Logik und (2) stellen die letztendliche Wahrheit dar. Darum lassen sie sich nicht anderweitig interpretieren.

Worte, deren Aussage der Realität entsprechen und wörtlich genommen werden können, sind also nicht zwangsläufig endgültig, da sie auch die letztendliche Wahrheit darstellen müssen. Zum Beispiel entspricht der Satz „Ein Keimling entsteht aus einem Samen.“ zwar der Realität und damit der Logik, aber da er eine konventionelle Wahrheit und keine letztendliche Wahrheit wiedergibt, sind diese Worte interpretationsbedürftig.

Im Gegensatz dazu ist der Satz „Die Dinge sind nicht inhärent erzeugt.“ endgültig, da er sowohl der Realität entspricht als auch die letztendliche Wahrheit ausdrückt und somit nicht anderweitig interpretiert werden muss.

Zusammenfassend sind Beispiele für interpretationsbedürftige und endgültige Schriften also jene Schriften, die anderweitig bzw. nicht anderweitig interpretiert werden müssen. Ist dies der Fall, so wird zwischen interpretationsbedürftig und endgültig in Bezug auf die konventionelle bzw. die letztendliche Wahrheit unterschieden. Dies entspricht auch Asangas Werk, der **Hauptabhandlung über die Ebenen**, die die vier Stützen darstellt:

- (1) Stütze dich nicht auf die Person, sondern auf die Lehre.
- (2) Stütze dich nicht auf die Worte der Lehre, sondern auf ihre Bedeutung.
- (3) Stütze dich nicht auf die interpretationsbedürftige Bedeutung, sondern auf die endgültige Bedeutung.
- (4) Stütze dich nicht auf das begriffliche Bewusstsein, sondern auf die ursprüngliche Weisheit.

Im **Sutra des Schmuckes der erhellenden Weisheit** heißt es:

„Was ist die endgültige Bedeutung? Es bezieht sich auf das Letztendliche.“

Das **Sutra der Lehre von Akshyamati** lehrt, dass die Dinge nicht erzeugt sind usw. Da diese Worte die letztendliche Wahrheit darstellen, sind sie endgültig. Ein Gegner könnte argumentieren, dass diese Worte interpretationsbedürftig sind, weil die Aussage, dass die Dinge nicht erzeugt sind, nicht wörtlich genommen werden kann. Der Grund dafür ist, dass der Begriff, der das Objekt der Verneinung ausdrückt — inhärente Existenz — fehlt. Es müsste also eigentlich heißen, dass die Dinge nicht inhärent erzeugt werden. Allerdings ist dies gemäß unseres eigenen Lehrsystems nicht korrekt, da inhärente Existenz in diesem Fall implizit dargestellt wird. Zum Beispiel wird im **Prajnaparamita Sutra mit 100.000 Versen** an einigen Stellen erwähnt, dass die Dinge nicht inhärent existieren, und wenn es dann an anderen Stellen

heißt, dass die Dinge nicht erzeugt sind, dann wird mit diesen Worten nicht-inhärente Erzeugung implizit dargestellt, ohne dass der Begriff explizit erwähnt wird.

Wie diese Aussage ausgelegt wird

Dies hat zwei Teilabschnitte:

- (1) Wie Nagarjuna die Bedeutung des **Sutra [der Lehre von Akshyamati]** auslegt
- (2) Die Art und Weise wie [Nagarjunas] Nachfolger [die Bedeutung des **Sutra der Lehre von Akshyamati]** auslegen

Zunächst folgt:

Wie Nagarjuna die Bedeutung des Sutra [der Lehre von Akshyamati] auslegt

Dies hat auch zwei Abschnitte:

- (1) Die Art und Weise wie die Bedeutung des abhängigen Entstehens als die Bedeutung von nicht-inhärenter Existenz ausgelegt wird
- (2) Die Anerkennung der Tatsache, dass dies die Essenz der Bedeutung der Lehre Buddhas ist

Die Art und Weise wie die Bedeutung des abhängigen Entstehens als die Bedeutung von nicht-inhärenter Existenz ausgelegt wird

Die Sutras bekunden beides: dass Erzeugung, Vergehen usw. existieren und dass sie nicht existieren. In einigen Sutras heißt es, dass die Beschreibung der Nichtexistenz der Erzeugung endgültig ist, und in anderen Sutras, dass diese Beschreibung interpretationsbedürftig ist. [...] Würde es eine letztendliche und durch ihren Eigencharakter existierende Wesensart geben, [so wie es von den Nachfolgern der Chittamatra-Schule angenommen wird,] würde dies im großen Widerspruch dazu stehen, dass Resultate von ihren Ursachen abhängig sind. [...] Nagarjuna war ein Wegbereiter, der logische Beweisführungen erbrachte, die belegen, dass die **Prajnaparamita Sutras** und andere ähnliche Schriften endgültig sind und ihre Bedeutung nicht anderweitig auszulegen ist. Ebenso legte er dar, dass jene Schriften, die nicht im Einklang mit dem Inhalt der **Prajnaparamita Sutras** stehen, unvereinbar mit logischer Beweisführung sind.

Im **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** heißt es, dass diejenigen, die annehmen, dass die Dinge nicht durch ihren Eigencharakter existieren, die drei Entitäten (*bedingte, zugeschriebene* und *vollständige* Entitäten) verwerfen. Damit wendet sich das Sutra jedoch nicht an alle Schüler. Buddha erklärte dies jenen Schülern, denen das Fassungsvermögen bezüglich der Leerheit fehlte. Diese Erklärung entspricht nicht der persönlichen Ansicht Buddhas. Da sie Ursache und Wirkung postulieren müssen, erkennen scharfsinnige Schüler, dass alle Phänomene leer von der Existenz durch ihren Eigencharakter sind. Diese Erkenntnis dient als Mittel dafür, dass sie die *verwerfende Ansicht* vermeiden.

Aus der Perspektive der Schüler der Chittamatra-Schule sind die **Prajnaparamita Sutras** jedoch interpretationsbedürftig und das **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** ist endgültig.

Aryadeva sagt in seinen **400 Versen**, dass es für jene, die kein Gefäß für die Erklärung des Nichtselbst sind, besser ist, dass sie Unterweisungen über ein [inhärentes] Selbst erhalten.

In der **Grundlegenden Weisheit** beschreibt Nagarjuna das Argument eines Gegners mit den Worten:

„Falls all dies leer [von inhärenter Existenz] wäre,
gäbe es kein Entstehen und keinen Verfall.
Gemäß Deiner Ansicht würde folgen,
dass die vier edlen Wahrheiten nicht existieren.“

Der Gegner ist folgender Ansicht: Wären alle Phänomene leer von ihrem Eigencharakter, könnten die Erzeugung und der Verfall der Dinge nicht existieren. Das würde wiederum bedeuten, dass die Darstellungen über Samsara und Nirvana nicht vertretbar wären. Dies ist das Argument des Gegners dafür, dass die **Prajnaparamita Sutras** nicht endgültig, sondern interpretationsbedürftig sind.

Nagarjuna erwidert in der **Grundlegenden Weisheit**:

„Falls all dies nicht leer [von inhärenter Existenz] wäre,
gäbe es kein Entstehen und keinen Verfall.
Gemäß *Deiner* Ansicht würde folgen,
dass die vier edlen Wahrheiten nicht existieren.“

Nagarjuna erklärt: Wären die Phänomene nicht leer von inhärenter Existenz, gäbe es kein abhängiges Entstehen und keinen abhängigen Verfall. Darum wären keine der Darstellungen [über Samsara, Nirvana etc.] vertretbar. Sind die Dinge aber leer von inhärenter Existenz, ist all dies vertretbar. Mit dieser Erklärung sagt Nagarjuna, dass die Bedeutung der Leerheit das abhängige Entstehen ist.

Durch die logische Beweisführung dieser Tatsache erklärt Meister Nagarjuna in seinen Mahayana-Schriften, dass es nicht die geringste logische Begründung gibt, die verneint, dass jene Schriften, die die nicht-wahrhafte Existenz der Erzeugung usw. bekunden, wörtlich zu nehmen sind. Da es also keine Mittel gibt, diese Schriften als interpretationsbedürftig zu erklären, ist bewiesen, dass sie endgültig sind.

Dies erwägend sagt Chandrakirti in seinem Werk **Klare Worte**:

„Meister [Nagarjuna] verfasste diese Mahayana-Abhandlung, um den Unterschied zwischen Schriften von interpretationsbedürftiger Bedeutung und endgültiger Bedeutung zu unterscheiden.“

Damit reagiert Chandrakirti auf den Einwand, dass die acht Merkmale von der Beendigung bis zum Anderssein (d.h. Beendigung, Erzeugung, Auslöschung, Beständigkeit, Kommen, Gehen, Einssein und Anderssein, die in den Sutras im Rahmen des abhängigen Entstehens dargestellt werden) existieren und [dass diese acht — gemäß der **Grundlegenden Weisheit** —] nicht [inhärent] existieren.

Ebenso sagt Chandrakirti: „Diesen Grundgedanken nicht verstehend haben einige Zweifel in Bezug darauf welche Lehren die Wirklichkeit darstellen (d.h. endgültig sind) und welchen Lehren eine bestimmte Grundidee zugrunde liegt (d.h. welche interpretationsbedürftig sind). Einige weniger Scharfsinnige sind der Ansicht, dass die interpretationsbedürftigen Lehren endgültige Lehren sind. Meister [Nagarjuna] verfasste also diesen [Text], um den Zweifel und die falsche Ansicht dieser beiden Gruppen durch logische Beweisführungen und Literaturquellen zu entfernen.“

Als Antwort auf die Frage, was das tiefgreifende Dharma ist, führt **das Kompendium der Sutras** Schriften auf, die das Tiefgreifende darstellen, so wie das **Prajnaparamita Sutra mit 100.000 Versen**, das **Diamand Schneider Sutra**, das **Prajnaparamita Sutra mit 700 Versen** usw.

Da Nagarjunas **sechs Texte der logischen Beweisführung** sicherstellen, dass die Bedeutung dieser Sutras, so wie sie dargestellt ist, nicht anderweitig ausgelegt wird, ist er der Meinung, dass diese Sutras endgültig sind und dass jenen Sutras, deren Erklärungen von denen in diesen Sutras abweichen, bestimmte Grundideen zugrunde liegen (d.h., dass sie interpretationsbedürftig sind).

Nagarjuna sagt in seinem Text **Erläuterung des Erleuchtungsgeist**:

„Der Fähige Buddha lehrte:

„All dies ist nur der Geist.“

Er tat dies, um kindischen Wesen die Angst zu nehmen,
er [schilderte damit jedoch] nicht die Wirklichkeit.“

Damit erklärt Nagarjuna: Die Aussagen, die die äußeren Dinge verneinen und besagen, dass es nur den Geist gibt und alles inhärent existiert, sind nicht wörtlich zu nehmen.

In seinem **Kostbaren Kranz** sagt Nagarjuna:

„So wie Grammatiklehrer [ihre Schüler zunächst]
das Alphabet lesen lassen,
so lehrte Buddha seine Schüler nur das Dharma,
das sie annehmen können.

Einige lehrte er das Dharma, durch das sie
sich von unheilsamen Handlungen abwenden.
Einige lehrte er das [Dharma], durch das sie Verdienst erwirken.
Einige lehrte er das [Dharma], was auf der Dualität beruht.

Einige lehrte er das, was nicht auf der Nicht-Dualität beruht.
Wieder andere lehrte er, was den Zweifelnden Angst einflößt:
die Essenz der Leerheit und des Mitgefühls,
mittels derer sie die Erleuchtung erreichen.“

Der erste Vers besagt, dass der Lehrer Buddha den Schülern ein Dharma lehrt, dass ihrem Geist (d.h. ihren Veranlagungen, Neigungen, Interessen usw.) entspricht.

Die ersten drei Zeilen des zweiten Verses besagen, dass Buddha [die Ursachen] für die Wiedergeburt in höheren Daseinsbereichen lehrte. Die nächste Zeile besagt, dass Buddha den Schülern der Vaibashika- und Sautrantika-Schule das Nicht-Selbst und die Dualität [der unabhängigen Existenz] von Geist und Objekt lehrte.

Die erste Zeile des dritten Verses besagt, dass Buddha einigen Nachfolger des Mahayana-Lehrsystems — d.h. den Chittamatrins — die Nicht-duale Existenz [von der nicht-substanziellen Existenz von] Geist und Objekt lehrte. Die letzten drei Zeilen besagen, dass er den besonders scharfsinnigen Schülern, die auf die Mahayana ausgerichtet sind, das für andere furchterregende Dharma der nicht-inhärenten Existenz und des großen Mitgefühl lehrte.

Solange man in Bezug auf die Lehre über die nicht-wahrhafte Existenz nicht in der Lage ist, alle Darstellungen von der Bindung, der Freisetzung und dergleichen zu postulieren, so lange ist es notwendig, zwischen Dingen, die nicht wahrhaft existieren, und Dingen, die wahrhaft existieren, zu unterscheiden.

Denn es ist notwendig, dass man diese Schüler stufenweise [zum vollständigen Nichtselbst] geleitet, indem man sie [zunächst] nur einen Teil des Nichtselbst lehrt. Existiert für sie die Basis für Ursache und Wirkung nicht, ist es auch nicht angebracht, das unvollständige Nichtselbst darzustellen.

Darum lehrte Buddha manchmal, dass das Selbst nicht eigenständig existiert, die Aggregate aber eigenständig existieren. Manchmal lehrte er, dass der Geist und sein Objekt nicht von einer anderen Wesensart sind, widerlegte jedoch nicht ihre inhärente Existenz.

Für diejenigen, die erkennen, dass das abhängige Entstehen die Bedeutung der Leerheit ist, ist eine solche Unterscheidung (d.h. eine solche stufenweise Darstellung der Seinsweise der Dinge) nicht notwendig, denn sie sind in der Lage zu akzeptieren, dass auf der Basis der Verneinung inhärenter Existenz alle Darstellungen vertretbar sind.

Dennoch gibt es unter denjenigen, die über die Mahayana-Linie verfügen und für die wenig Gefahr besteht, dass sie der nihilistischen Ansicht in Bezug auf Ursache und Wirkung usw. verfallen, sehr viele, die zwar einige grobe Objekte der Verneinung verneinen, jedoch die subtilen Objekte der Verneinung nicht negieren. Unter denen, die die subtilen Objekte der Verneinung verneinen, gibt es auch extrem viele, für die es keine funktionale Basis für all jene Darstellungen gibt, die durch die konventionelle gültige Wahrnehmung belegt werden (d.h. es gibt extrem viele, die die nicht-inhärente Existenz zwar erkennen, jedoch die konventionelle oder nominelle Existenz der Dinge nicht erkennen).

Daher scheint die Unterscheidung von interpretationsbedürftigen und endgültigen Schriften des **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** ein äußerst geschicktes Mittel zu sein, um sehr viele Schüler zur Mahayana-Lehrmeinung zu führen.

Da es heißt, dass die Erklärungen des **Sutra der Verdeutlichung der Anschauung** an seine Schüler angepasst sind, sollten wir verstehen, dass dies ebenso der Fall ist für die Lehren, die mit diesem Sutra übereinstimmen. Dadurch können wir verstehen, dass (Asanga,) der Autor der **Abhandlung über das Sutra der Verdeutlichung der Anschauung**, seine Erläuterungen an die Anschauungen der Schüler anpasst und dass sie nicht seine persönliche Ansicht widerspiegeln.

[...]

(Madhyamika Prasangika)

Die Bestimmung des Objekts der Verneinung gefolgt von der Darstellung der Nicht-Existenz [dieses Objekts]

Dies hat zwei Teile:

- (1) Die Art und Weise des Festhaltens an der intellektuell erworbenen und der angeborenen Übersteigerung, gefolgt von der Darstellung der Nichtexistenz [des Objekts dieser Übersteigerungen]
- (2) Eine Erklärung über die Bedeutung der Beschreibung des zweifachen Nicht-Selbst in Abhängigkeit von dem Shravaka-Fahrzeug

Die Art und Weise des Festhaltens an der intellektuell erworbenen und der angeborenen Übersteigerung, gefolgt von der Darstellung der Nichtexistenz [des Objekts der übersteigenden Wahrnehmungen]

Woran hält [der Geist] fest, wenn er daran festhält, dass etwas durch seinen Eigencharakter existiert?

Diesbezüglich wird zunächst das [fehlerhafte] System jener, die einen philosophischen Lehrsatz vertreten, beschrieben:

Durch [die Analyse] ob die Person das gleiche oder etwas anderes als ihre Aggregate ist, untersuchen sie die Bedeutung der konventionellen Aussage „Person“, wenn es konventionell heißt „eine Person hat diese Handlung vollbracht und erfährt dieses Resultat“. Finden sie eine Person, die als eins mit den Aggregaten, anders als die Aggregate oder anderweitig existiert und es somit eine Basis für die Person gibt, sind sie in der Lage jemanden zu postulieren, der Karma ansammelt etc. Finden [sie diese Basis jedoch] nicht, sind sie nicht in der Lage jemanden so zu postulieren. Darum werden sie sich mit dem bloßen Zuschreiben der begrifflichen Konvention „Person“ nicht zufrieden geben. Wenn sie etwas postulieren, nachdem sie die Grundlage des Zuschreibens, der die begriffliche Konvention [„Person“] zugeschrieben wird, analysiert und untersucht haben, postulieren sie eine Person, die durch ihren Eigencharakter existiert. Alle buddhistischen Lehrsysteme von den Vaibashikas bis zu den Madhyamika Svatantrikas nehmen eine solche [inhärente Person] an.

Dies gilt ebenso für [andere] gestaltete Phänomene wie Formen, Empfindungen usw. und für ungestaltete Phänomene — selbst für den von den Sautrantikas [dargestellten] Raum, bei dem es sich um eine nicht-bestätigende Negation handelt, welche die bloße Verneinung von hinderlichem Kontakt ist.

Sie postulieren all das, was als durch gültige Erkenntnis verifiziert gilt, und wenn sie [mithilfe letztendlicher Analyse] untersuchen, wie die Grundlage der Benennung durch eine nominelle begriffliche Konvention existiert und es kein Objekt gibt, das sie finden, sind sie nicht in der Lage die Existenz [dieses Objekts] zu postulieren. Darum postulieren sie die Existenz dessen, das das Gegenteil darstellt (d.h. inhärent existierende Dinge, die gemäß dieser Philosophen mithilfe letztendlicher Analyse gefunden werden).

Gemäß den Abhandlungen der Logiker sind nur funktionelle (d.h. unbeständige) Dinge eigencharakterisiert und in den Abhidharma-Schriften wird das, was etwas als verschieden von allem anderen charakterisiert, wie zum Beispiel die Hitze des Feuers, als Eigencharakter beschrieben. Dies sind ganz andere [Beschreibungen] von dem Eigencharakter, [der Teil des Begriffs] *existent durch den Eigencharakter* [in der Prasangika Schule] ist.

Gemäß Chandrakirtis Lehrsystem [heißt es]: Würde man [die Dinge] auf diese Weise als existent postulieren, könnten sie nicht als konventionell [existent] angesehen werden. Bezüglich des Systems des Postulierens von konventioneller [Existenz] heißt es in den **Klaren Worten**:

„Des Weiteren ist das Beispiel nicht korrekt, denn die Worte *Stößel* und *Rahu* existieren als begriffliche Konventionen, wenn man nicht [ihre letztendliche Seinsweise] analysiert, und sie gelten für ihre Bezugsobjekte — einen Körper bzw. einen Kopf — so wie *Person* etc. [konventionell] benannt sind.“

Die Aussage [aus den **Klaren Worten**] stellt die Antwort auf folgendes Argument dar: Jemand sagt, dass man im alltäglichen [Sprachgebrauch zum Beispiel] von dem *Körper des Stößels* und *Rahus Kopf* spricht. Obwohl es keinen Unterschied zwischen [dem Stößel und] dem Körper [des Stößels] bzw. [zwischen Rahu und Rahus] Kopf gibt⁸, bilden aus der Perspektive des konventionellen Bewusstseins [der Körper bzw. der Kopf] die Basis und [der Stößel bzw. Rahu] die Merkmale [dieser Basis, aufgrund dessen die Benennung] angemessen ist. Wie bei [diesen Beispielen] heißt es: „Fest zu sein ist der Eigencharakter des Erdelements“, und obwohl es kein Erdelement gibt, das nicht fest ist, wird diese begriffliche Konvention benutzt [und darum existieren sowohl das Festsein und als auch das Erdelement inhärent].

⁸ Denn der Stößel ist der Körper des Stößels, der Körper des Stößels ist der Stößel und gemäß indischer Mythologie handelt es sich bei Rahu um den abgetrennten Kopf einer Hindu Gottheit, dessen restlicher Körper Ketu heißt.

Als Antwort darauf entgegnet [unser eigenes Lehrsystem], dass die beiden Beispiele nicht übereinstimmen mit dem Objekt, dem sie als Beispiel dienen: Wenn in Abhängigkeit von dem Vernehmen des Wortes *Körper* bzw. *Kopf* ein Bewusstsein entsteht, das einen Körper bzw. einen Kopf wahrnimmt, fragt sich die Person [, die diese wahrnimmt]: „Von welchem Körper bzw. von welchem Kopf [ist hier die Rede]?“. Sie möchte also wissen, um welchen Körper bzw. Kopf es sich handelt. Die Person, [die die Worte *Körper* bzw. *Kopf* sprach um einen bestimmten Körper bzw. Kopf] aufzuzeigen, möchte einen Körper bzw. einen Kopf ausschließen, bei dem es sich nicht um einen Stößel bzw. nicht um Rahu handelt. Es ist [also] angebracht, den Zweifel der [ersten Person, welche die Worte *Körper* bzw. *Kopf*] vernommen hat — der weltlichen Begrifflichkeit folgend — zu beseitigen [indem man genau angibt, welcher Körper bzw. welcher Kopf hier gemeint ist].

Da es jedoch kein Erdelement gibt, das nicht fest ist, gibt es im Falle der Aussage: „Fest zu sein ist der Eigencharakter des Erdelements“ keinen zu beseitigenden Zweifel [darüber, von was die Rede ist, wenn es heißt, dass etwas fest ist⁹].

[...]

Wenn man in Bezug auf die Aussage „Devadattas Körper“ und „Devadattas Geist“ die Grundlage für die begriffliche Konvention — wie Devadatta, sein Körper und sein Geist existieren — analysiert, kommt man zu dem Schluss, dass diese Phänomene (d.h. sein Körper und Geist) nicht Devadatta sind, und dass Devadatta auch nicht als Objekt separat von seinem Körper und seinem Geist zu finden ist. Darum [erkennt man] in Bezug auf das Objekt, das zu finden ist, wenn man es analysiert und untersucht, dass es keine Basis des Postulierens von Devadatta gibt, [was bedeutet] „Es gibt kein Selbst!“ Devadatta existiert also nicht durch seinen Eigencharakter, was nicht heißt, dass er nicht existiert. Folglich, so wie Devadatta konventionell in Abhängigkeit von seinen Aggregaten [existiert], so werden auch die beiden Beispiele postuliert.

Hinsichtlich der Art und Weise des Postulierens der Phänomene, heißt es dann in diesem Text [**Klare Worte**]:

„Ebenso, wenn man analysiert, [erkennt] man, dass es kein Beispiel für ein Erdelement usw. gibt, das eine andere Wesensart hat als das Festsein. Es gibt auch keine ungestützten Definitionen, die eine andere Wesensart haben als ihre Beispiele. Darum existieren diese konventionell. Folglich stellen die Meister [Nagarjuna und Aryadeva] die Existenz in Bezug auf bloße gegenseitige Abhängigkeit dar.“

In Bezug auf das Postulieren von Erdelement und Festsein als das zu definierende bzw. die Definition: Sucht man nach der Grundlage der Benennung durch die begrifflichen Konventionen des zu Definierenden und der Definition, ist man nicht in der Lage die beiden zu postulieren, nachdem man das gefundene Objekt postuliert hat. Jedoch lassen sie sich als in gegenseitiger Abhängigkeit existierend postulieren.

[...]

Jemand erhebt folgenden Widerspruch:

Wie kann die Ansicht darüber, dass konventionell existierende Phänomene nicht zu postulieren sind, ein [besonderes] Merkmal [der Madhyamika-Prasangika-Schule] sein?

⁹ Denn es gibt kein Festsein, das von einer anderen Wesensart als das Erdelement ist, wohingegen es einen Körper bzw. einen Kopf gibt, der von einer anderen Wesensart als ein Stößel bzw. als Rahu ist.

Verneinen die Madhyamika Svatantrikas nicht auch, dass im Rahmen der logischen Analyse konventioneller Objekte diese Objekte gefunden und [dadurch] postuliert werden können? Diesbezüglich erklärt [Jnanagarba in seinem Text] **Die zwei Wahrheiten**:

„Da ihre Wesensart so existiert wie sie erscheint,
ist (für die konventionelle Existenz der Objekte) die Analyse nicht anzuwenden.
Es wird beanstandet, wenn die Objekte,
welche analysiert werden, anders bestehen [als sie erscheinen].“

Diese Debatte entsteht durch die mangelnde Unterscheidung hinsichtlich der Art und Weise der Analyse der beiden Madhyamika-Lehrsysteme mithilfe derer sie untersuchen, ob etwas letztendlich existiert oder nicht.

Es wurde oftmals erklärt, dass die Prasangikas lediglich die vorherige Form der Analyse akzeptieren, bei der man untersucht, ob etwas letztendlich existiert oder nicht, denn [wie] in den zuvor zitierten Textabschnitten [erwähnt], gehen sie davon aus, dass das, was existiert, [durch] bloße Namen, Bezeichnungen und begriffliche Konventionen [existiert].

Die Bedeutung [der Existenz durch] bloßen Namen bezieht sich darauf, dass man das Objekt einer begrifflichen Konvention nicht finden kann, wenn man es [mithilfe der letztendlichen Analyse] sucht. [Es bedeutet] nicht, dass der Name existiert, das [Bezugs-]Objekt [des Namens] aber nicht, oder dass es kein Objekt gibt, das kein Name ist.

[Die Prasangikas] akzeptieren zwar nicht, dass all das, was von einem Bewusstsein postuliert wird, das eine begriffliche Konvention zuschreibt, auch konventionell existiert (da Hasenohren zum Beispiel auf diese Weise postuliert werden, aber nicht konventionell existieren). Allerdings sind sie der Ansicht, dass es nichts Konventionelles gibt, das nicht Kraft eines Bewusstseins postuliert wird, das eine begriffliche Konvention zuschreibt.

Die Madhyamika Svatantrikas sind [aber] der Ansicht, dass man Formen, Empfindungen usw. nicht Kraft eines Bewusstseins postulieren kann, das eine begriffliche Konvention zuschreibt, sondern sie gehen davon aus, dass konventionell existierende [Dinge] postuliert werden, indem sie einer nichtdefekten Wahrnehmung, wie zum Beispiel einer nichtdefekten Sinneswahrnehmung erscheinen. Darum besteht ein großer Unterschied [zwischen den beiden Madhyamika-Lehrsystemen] hinsichtlich der Art der Wahrnehmung, wenn es darum geht, ob etwas Kraft einer Wahrnehmung postuliert wird oder nicht.

Die [Svatantrikas] akzeptieren, dass die Analyse darüber, ob etwas letztendlich existiert, sich darauf bezieht, dass man analysiert, ob etwas Kraft seines natürlichen Zustands existiert, ohne einer nichtdefekten Wahrnehmung zu erscheinen. Da sie die Art der Analyse [der Prasangikas], wie sie zuvor erklärt wurde, so nicht annehmen, sind sie der Ansicht, dass die Phänomene durch ihren Eigencharakter existieren.

Folglich stimmen [die beiden Madhyamika-Lehrsysteme] auch nicht in Bezug auf das, was das Wort *bloß* ausschließt überein, wenn die Schriften sagen, dass Konventionelles [durch] *bloße* Namen, Bezeichnungen und Benennungen [existiert].

Man könnte sich fragen — wenn gewöhnliche Wesen analysieren „Ist [jemand] eingetroffen oder nicht?“, „Ist [etwas] zustande gekommen oder nicht?“ — ob es unangemessen ist, dass man auf Anfragen diesbezüglich antwortet „[er] ist eingetroffen“ oder „[es] ist zustande gekommen“?

[Allerdings] ist diese Art der Untersuchung und der Analyse völlig anders als die, die zuvor [erklärt wurde]. Denn hier untersucht eine gewöhnliche Person nicht das Gehen und Kommen, weil sie sich wundert, was das Objekt der Benennung der begrifflichen Konvention ist, sich aber nicht damit zufrieden gibt, dass — hinsichtlich des Zuschreibens der begrifflichen Konvention desjenigen, der geht und kommt oder [der begrifflichen Konvention] des Gehens und des

Kommens — die [beiden Handlungen] nur zugeschrieben sind. Im Rahmen der Anwendung des alltäglichen Begriffs des Gehens und des Kommens führt sie [stattdessen lediglich] eine gewöhnliche Erkundung durch, aufgrund dessen kein Widerspruch besteht, dass man diese Erkundung [als eine Art der alltäglichen Analyse, die nichts mit der letztendlichen Analyse des Madhyamika-Lehrsystems zu tun hat] akzeptiert.

Das Festhalten an einer Natur, die durch ihren Eigencharakter existiert, nachdem man das Objekt der begrifflichen Konvention analysiert hat, bezieht sich nicht auf das angeborene Festhalten [an inhärenter Existenz].

Frage: Das, was fühlende Wesen an den Daseinskreislauf fesselt, ist das angeborene Festhalten [an inhärenter Existenz]. Da die logische Beweisführung also hauptsächlich [das Objekt des angeborenen Festhaltens] verneinen muss, an welchem [Objekt] hält das angeborene Festhalten fest?

Antwort: Es hält daran fest, dass äußere und innere Phänomene nicht bloß Kraft begrifflicher Konventionen postuliert [sind], sondern durch ihre eigene Wesensart existieren.

Wenn [die angeborene Unwissenheit] so an einer Person wie zum Beispiel Yajna festhält, handelt es sich um das Festhalten an dem Selbst der Person und wenn es so an einem Phänomen wie zum Beispiel dem Auge oder dem Ohr festhält, handelt es sich um das Festhalten an dem Selbst der Phänomene. Aufgrund dieser Tatsache sollte man die zwei Formen des [Festhaltens am] Selbst verstehen [, die sich nur durch ihre Basis, nicht durch das, an dem sie festhalten unterscheiden].

Dieses Festhalten hält nicht an etwas fest, nachdem man das Objekt der begrifflichen Konvention analysiert hat. Sollte das Objekt aber so existieren, wie [die Unwissenheit] daran festhält (d.h. wie die Unwissenheit es wahrnimmt), muss die analysierende Wahrnehmung — die analysiert wie die Basis der Benennung durch begriffliche Konventionen existiert — diese [Art der Existenz] finden.

Demzufolge besteht kein Widerspruch zwischen [der Tatsache], dass das Objekt des angeborenen und nicht analysierenden Festhaltens an dem Selbst das vorrangige Objekt der Verneinung der logischen Beweisführung ist, und [der Tatsache] dass die Schriften [auf der theoretischen Ebene] ausschließlich das [Objekt der Verneinung] widerlegen, das analysiert wurde [und nicht das, was von der angeborenen Unwissenheit wahrgenommen wird]. Darum sollte man nicht davon ausgehen, dass die Texte nur das intellektuell erworbene Festhalten und sein Objekt widerlegen.

Obwohl diejenigen, deren Bewusstsein nicht durch philosophische Lehrsätze geprägt wurde, oder diejenigen, die keine Sprache verstehen, nicht in der Lage sind in Worten auszudrücken, dass „ein Objekt nicht durch begriffliche Konventionen [, sondern aus sich heraus, inhärent] existiert“, existiert doch die Bedeutung [dieser Worte für sie] (d.h. sie nehmen wahr, auf was sich die Worte beziehen). Andernfalls würde die Bedeutung des Festhaltens [an den zwei Arten] des Selbst nicht [für sie] existieren [– wäre es der Fall, dass falsche Ansichten nur im Kontinuum derer entstehen können, die die Objekte dieser Ansichten zum Ausdruck bringen können].

Die Chittamatrins und die Svatantrikas sind der Ansicht, dass die beiden [Arten des] Selbst, die auf der Grundlage einer Person bzw. eines Phänomens, verneint werden — zusammen mit der Art und Weise wie man nach [den zwei Arten des Selbst] greift — unterschiedlich sind. Jedoch differenziert das Lehrsystem [der Prasangika] das Nichtselbst hinsichtlich der Basis, auf dessen Grundlage die zwei Arten des Selbst nicht existieren, [derweil] es nicht davon ausgeht, dass die zwei Arten des Selbst unterschiedlich sind.

[Chandrakirti sagt in seinem] **Eintritt in den mittleren Weg:**

„Um die Umherwandernden zu befreien, wurden zwei Arten des Nichtselbst mittels der Einteilung in Person und Phänomene gelehrt.“

[Chandrakirti] differenziert also zwischen Personen und [allen anderen] Phänomenen [als die Basis der zwei Arten des zu verneinenden Selbst und somit der zwei Arten des Nichtselbst], er spricht jedoch nicht von einem Unterschied hinsichtlich der zwei Arten des Selbst.

In Chandrakirtis **Kommentar über die 400 Verse** heißt es:

„Das, was „Selbst“ genannt wird, bezieht sich auf eine [nicht-existente] Wesenheit, die nicht auf andere Dinge angewiesen ist. Die Nichtexistenz dieser [Wesenheit] ist das Nichtselbst. Da zu erkennen ist, dass es die zweifache Unterscheidung von Phänomenen und Personen gibt, [unterscheidet man zwischen] dem Nichtselbst der Phänomene und dem Nichtselbst der Person.“

Bei einer Wesenheit, die nicht [auf andere Dinge] angewiesen ist, handelt es sich um eine unabhängige Entität, die durch ihre objektive Bestehensweise (d.h. inhärent) existiert, ohne bloß nominell benannt zu sein.

Wir gehen davon aus, dass für die buddhistischen Lehrsätze der Vaisheshikas bis hin zu den Madhyamika Svatantrikas *Existenz durch den Eigencharakter* ein Objekt der gültigen Erkenntnis ist (und somit existiert).

Man könnte [jedoch] denken, dass dies im Widerspruch dazu steht, dass es gemäß des zuvor [erklärten Lehrsystems der] Chittamatrins *zugeschriebene* Entitäten gibt, die den [unbeständigen] Entitäten sowie den Merkmalen wie zum Beispiel Formen und anderem zugeschrieben sind, und über die erklärt wird, dass [auf ihrer Grundlage] Existenz durch den Eigencharakter verneint wird und sie durch Namen und Bezeichnungen existieren. Es gibt [jedoch] keinen Widerspruch, denn die Chittamatrins behaupten zwar, dass das, was durch Namen und Bezeichnungen zugeschrieben werden kann, nicht durch seinen Eigencharakter existiert, sie akzeptieren [jedoch] nicht, dass die Grundlage für die Benennung durch einen Namen nicht gefunden werden kann, wenn man nach ihr sucht. Darum halten die Chittamatrins an der [Beschreibung der Prasangika hinsichtlich] der Existenz durch den Eigencharakter [der *zugeschriebenen* Entitäten] fest.

Gemäß den Chittamatra-Schriften wird [Folgendes] akzeptiert: Das was den [unbeständigen] Entitäten und Merkmalen zugeschrieben ist und als bloß nominell [existent] beschrieben wird, ist bloß zugeschrieben, weil das Objekt des dualistischen Bewusstseins, dem Geist und Objekt als voneinander getrennt erscheinen, nicht existiert. Darum ist die Bedeutung von *nominell zugeschrieben* [gemäß des Chittamatra-Lehrsystems] anders als die des [Prasangika-Lehrsystems].

[...]

Die [von den Madhyamika Prasangikas] dargestellten Hauptbegründungen, die die letztendliche Existenz verneinen

Dies hat drei Teile:

- (1) Die Bestimmung der Hauptbegründungen
- (2) Die Art und Weise wie die [Hauptbegründungen] die Existenz durch den Eigencharakter verneinen
- (3) Die Überlegung, ob die Nichtexistenz der zu verneinenden Existenz das zu beweisende Objekt ist oder nicht

Die Bestimmung der Hauptbegründungen

Welche Begründungen führt dieses Lehrsystem als Hauptbegründungen, die die letztendliche Existenz verneinen, an?

Chandrakirti sagt im **Eintritt in den mittleren Weg**:

„Die Analysen in den Abhandlungen wurden nicht aus Anhaftung am Diskutieren verfasst – die Soheit wurde zwecks der Befreiung gelehrt.“

Alle beweisführenden Analysen, die in den Madhyamika-Abhandlungen erklärt werden, haben als einziges Ziel das Erlangen der Befreiung fühlender Wesen.

Fühlende Wesen werden durch das Festhalten am Selbst der Person und am Selbst der Phänomene an den Daseinskreislauf gekettet.

Da das, was sie hauptsächlich ankettet, das Festhalten an den zwei Formen des Selbst ist — d.h. an (1) der Person, welche das zu betrachtende Objekt des Gedankens „Ich“ ist und an (2) den Phänomenen (d.h. den Aggregaten) in dem Kontinuum der Person — sind diese beiden die Hauptgrundlagen der logischen Begründungen, welche die Objekte des Festhaltens am Selbst verneinen. Folglich verneinen [diese] logischen Begründungen die zwei Formen des Selbst.

Die Erklärung aus dem **Eintritt in den mittleren Weg** über die logische Beweisführung, die die Realität festlegt, wird in dem **Selbstkommentar** zusammenfassend als die zwei Formen des Nichtselbst festgelegt. Bei dieser Gelegenheit wird [im **Selbstkommentar**] erklärt, dass das Nichtselbst der Phänomene durch die Begründung, die die vier extremen Formen der Erzeugung verneint, gelehrt wird.

Außerdem zeigt Meister [Nagarjuna] am Anfang seiner [**Grundlegenden Weisheit**] mit den Worten:

„Weder aus sich noch aus anderem,
noch aus beidem, noch ohne Ursache
sind jemals irgendwo,
irgendwelche Dinge entstanden.“

Unter den zehn Gleichheiten, die in dem **Sutra der zehn Ebenen** beschrieben werden und durch die [die Bodhisattvas] von der fünften zur sechsten Ebene aufsteigen, [führt er] nur die *Gleichheit der Nichterzeugung* aller Dinge mittels logischer Beweisführung auf, da er der Ansicht war, dass dadurch die anderen [neun] Gleichheiten leichter aufzuzeigen sind. Darum ist die Begründung, die die vier extremen Formen der Erzeugung verneint, die Hauptbegründung [die das Nichtselbst der Phänomene verneint].

In dem **Eintritt in den mittleren Weg** heißt es:

„Da die Dinge nicht ohne Ursache,
nicht aus Ursachen wie Ishvara und dergleichen,
nicht aus sich selbst, aus anderem oder aus beidem entstehen,
entstehen sie gänzlich in Abhängigkeit.“

Da die Dinge gänzlich in Abhängigkeit zustande kommen,
halten jene Vorstellungen [vom Entstehen aus sich selbst usw.] logischer Beweisführung
nicht stand.

Daher wird die Begründung des abhängigen Entstehens alle Netze schädlicher Ansichten durchtrennen.“

Dies besagt, dass äußere Dinge wie Keimlinge etc. und innere Dinge wie gestaltende Faktoren etc. in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen wie Samen bzw. der Unwissenheit usw. entstehen. [Dies unterstreicht folgende] Widerlegungen: Ihre Erzeugung etc. ist leer von einer Natur, die durch ihren Eigencharakter existiert und sie werden nicht von sich selbst, von anderem, von beidem und ohne Ursache erzeugt. Darum ist die Begründung des abhängigen Entstehens der König der Begründungen, da sie das Netz der falschen Ansichten durchtrennt.

[Bezüglich] der Hauptbegründung, die das Selbst der Person verneint, heißt es im **Eintritt in den mittleren Weg**:

„Durch die siebenfache Analyse sind [die Phänomene] nicht zu bestimmen
– weder in der Soheit noch in der Welt.
Doch ohne Analyse werden sie, von [der Perspektive] der Welt,
in Abhängigkeit von ihren Teilen benannt.“

Dies besagt, dass auch wenn man auf siebenfache Weise danach sucht, kein Wagen gefunden werden kann, der (1) eins ist mit seinen Teilen, (2) der separat ist von seinen Teilen, (3) der seine Teile besitzt, (4) der abhängig ist von seinen Teilen, (5) dessen Teile abhängig sind von ihm, (6) der die Ansammlung seiner Teile ist und (7) der die Gestalt seiner Teile ist. So wie der Wagen als eine benannte Entität postuliert wird, die in Abhängigkeit von seinen Teilen benannt wird, so wird auch die Person postuliert.

Es wird erklärt, dass dies die Methode dafür ist, die tiefgreifende Ansicht mühelos zu finden. Daher sollten diese Begründungen als die Hauptbegründungen verstanden werden, die das Selbst der Person verneinen.

[Chandrakirti] sagt im **Eintritt in den mittleren Weg**:

„Es heißt: „Wie könnte etwas existieren, das auf keine der sieben Arten existiert.“ Ein Yogi würde dessen Existenz nicht finden. Weil er dadurch die Soheit mühelos erfassen wird, sollte man die Existenz [der Phänomene] auf die gleiche Weise akzeptieren.“

Da es einfacher zu verstehen ist, dass eine Person, die auf siebenfache Weise untersucht wird, nicht zu finden ist und sie in Abhängigkeit von ihren Aggregaten [bloß] benannt ist, sollte die Reihenfolge der Einführung [in das Nichtselbst] auch so sein [, dass man jemanden zunächst in das Nichtselbst der Person einführt und dann in das Nichtselbst der Phänomene].

Des Weiteren, da das Nicht-Finden einer Person, die auf siebenfache [Weise untersucht wird] und in Abhängigkeit ihrer Aggregate [bloß] benannt ist, die Bedeutung des Nichtselbst einer Person ist, laufen [die Begründungen] auf die Begründung des abhängigen Entstehens hinaus. Haltet also den Begründungssatz des abhängigen Entstehens und der abhängigen Benennung als die Essenz der Begründungen, welche die vier, die Erzeugung von sich selbst, usw., die siebenfache Existenz und eine [inhärente] Person verneinen.

Die Art und Weise wie die [Hauptbegründungen] die Existenz durch den Eigencharakter verneinen

Frage: Da die Verneinung der konventionellen Existenz durch einen Eigencharakter mittels der Begründung des abhängigen Entstehens ein Merkmal dieses Lehrsystems, das Arya [Nagarjunas] Anschauung erläutert, zu sein scheint, wie führt es [diese] Verneinung aus?

Antwort: Da dies äußerst wichtig ist, soll es hier erklärt werden.

Diesbezüglich gibt es vier [logische Konsequenzen, welche die Existenz durch den Eigencharakter] verneinen — drei logische [Konsequenzen] aus dem Wurzeltext **Eintritt in den mittleren Weg** und eine aus dem **Selbstkommentar** von Chandrakirti.

1. Die erste [Konsequenz]: Es würde folgen, dass das meditative Arya-Gleichgewicht die Ursache der Vernichtung der Dinge ist:

Falls die Dinge durch ihren Eigencharakter existierten, müsste die ursprüngliche Weisheit der Yogis, wenn sie die nichtinhärente Existenz aller Phänomene unmittelbar erkennen, Formen, Empfindungen usw. betrachten (weil dies die letztendliche Seinsweise wäre). Da [die ursprüngliche Weisheit] diese jedoch nicht betrachtet, hieße dies, dass [Formen, Empfindungen usw.] nicht existieren. Wenn die Dinge zuvor existiert haben und später nicht existieren, sind sie vergangen, und (in diesem Fall) wäre die ursprüngliche Weisheit die Ursache ihrer Vernichtung. Da es jedoch nicht korrekt ist, dass [die ursprüngliche Weisheit] eine Ursache der Vernichtung ist, kann die Erzeugung durch ihren Eigencharakter zu keiner Zeit angenommen werden. Chandrakirti sagt im **Eintritt in den mittleren Weg**:

„Wenn etwas durch seine eigenen Merkmale in Abhängigkeit existierte, würden die Dinge durch Verneinung zunichte gemacht. Folglich wäre die Leerheit die Ursache für die Vernichtung der Dinge. Da dies absurd ist, existieren die Dinge nicht [inhärent].“

[Die Madhyamika Svatantrikas entgegenen:] Die Existenz durch den Eigencharakter [bedeutet] nicht, dass die ursprüngliche Weisheit [Formen, Empfindungen usw.] betrachtet, und obwohl die *letztendliche* Existenz [durch den Eigencharakter] zu einer [solchen] Betrachtung [führen] müsste, nehmen wir eine solche Existenz nicht an, da die Existenz durch den Eigencharakter [nur] *konventionell* [und nicht *letztendlich*] existiert.

Dies ist ein direktes Gegenargument, doch kann es [Chandrakirtis Konsequenz] nicht widerlegen. Es soll während der nächsten logischen [Konsequenz] erklärt werden.

[2. Die zweite Konsequenz:] Es würde folgen, dass konventionelle Wahrheiten der letztendlichen logischen Analyse standhalten.

Würden die Dinge durch ihren Eigencharakter existieren — wenn man zum Beispiel das Bezugsobjekt der Benennung der begrifflichen Konvention des Erzeugens analysiert; wenn man analysiert, ob ein Keimling von einer anderen Natur oder von derselben Natur als sein Samen ist — dann müsste man durch diese Analyse etwas finden. Andernfalls hieße dies, dass [die Dinge] nicht durch ihren Eigencharakter existieren, da sie nur Kraft begrifflicher Konventionen postuliert sind.

Wenn man allerdings [die Dinge] analysiert, [indem] man nach ihrer [Essenz] sucht, findet man hinsichtlich des Inbegriffs der Soheit (d.h. der Leerheit) keine Erzeugung außer der Nichterzeugung und dem Nichtvergehen. Darum gelten konventionelle Objekte nicht als die Objekte, welche so analysiert und gefunden werden.

[Chandrakirti sagt im] **Eintritt in den mittleren Weg**:

„Wenn die Dinge gründlich analysiert werden, kann außer der Soheit keinerlei Anhaltspunkt für etwas Bestehendes gefunden werden. Darum ist die begriffliche Wahrheit der Welt nicht zu analysieren.“

[Die Madhyamika Svatantrikas] behaupten, dass die zuvor erläuterte [Konsequenz ihrem Lehrsatz] nicht schadet, wobei der Kern der Meinungsverschiedenheit sich darauf bezieht, welche Grenze man zieht, wenn es um die logische Analyse, ob die Dinge letztendlich existieren oder nicht, geht. Die Art und Weise der Analyse, die hier [von den Madhyamika Prasangikas] erklärt wird, [bezieht sich lediglich auf die Suche nach inhärent existierenden Bezugsobjekten begrifflicher Konventionen, welche gemäß der Madhyamika Svatantrikas] der Analyse standhalten. [Die Svatantrikas] nehmen jedoch nicht an, dass die Dinge der logischen Analyse darüber, ob sie *letztendlich* existieren oder nicht, standhalten können. Dies ist ein direktes Gegenargument [der Svatantrikas], dessen Hauptaussage ähnlich dem des zuvor [erwähnten] Gegenarguments ist.

Bezüglich des Grundes dafür, dass dieses Gegenargument [dem Prasangika-] Lehrsatz nicht schaden kann: Wie zuvor schon häufig erklärt, sagt Chandrakirti hier und bei vielen anderen Gelegenheiten, dass sich die konventionelle Existenz auf die weltliche begriffliche Existenz bezieht. Hinsichtlich des Postulierens von Personen und Phänomenen durch begriffliche Konventionen der Welt, findet das Postulieren [der Dinge] als Objekte begrifflicher Konventionen nur ohne die geringste Analyse statt, und somit wird erklärt, dass [die Dinge], die im Gegensatz dazu [auf der Grundlage] der Analyse als existent postuliert werden, letztendlich existieren müssten.

Würden [die Dinge] also durch ihren Eigencharakter existieren, müssten sie der analytischen Wahrnehmung standhalten und von der ursprünglichen Weisheit, die das Letztendliche unmittelbar erkennt, betrachtet werden.

[Die Madhyamika Svatantrikas sagen:] Falls die Dinge Kraft ihres natürlichen Zustands existierten, ohne dass sie dadurch postuliert werden, dass sie einer nichtdefekten Wahrnehmung wie der Sinneswahrnehmung etc. erscheinen, existieren sie letztendlich. Folglich: Die Existenz [der Dinge] dadurch, dass sie einer nichtdefekten Wahrnehmung erscheinen, ohne dass sie Kraft ihres natürlichen Zustandes (d.h. letztendlich) existieren, bezieht sich darauf, dass die Dinge durch die begrifflichen Konventionen der Welt existieren, nicht dass sie [bloß] Kraft nomineller begrifflicher Konventionen postuliert werden.

[Die Madhyamika Prasangikas entgegen:] Wäre dies der Fall, stände es im Widerspruch zu der Erklärung [im **Sutra des Treffens von Vater und Sohn**], dass alle Phänomene durch bloße Namen, Bezeichnungen und Benennungen [existieren], und der Erklärung [in einem Sutra], dass sie durch weltliche Bezeichnungen und begriffliche Konventionen und nicht letztendlich existieren.

Gäbe es etwas, das durch die Analyse des Objekts der Benennung durch begriffliche Konventionen gefunden wird, was würde dann durch das [im **Sutra des Treffens von Vater und Sohn** erwähnte] Wort *bloß* ausgeschlossen, und wie könnte die Aussage [in einem Sutra], dass „[die Dinge] durch weltliche Bezeichnungen existieren“ richtig sein?

Wenn die eigene Ansicht mit der Art und Weise wie die Bedeutung der Existenz durch begriffliche Konventionen in der Welt angenommen wird unvereinbar ist, man jedoch behauptet, dass [die Dinge] durch begriffliche Konventionen existieren, ist dies nur eine [leere] Behauptung, da man der [eigentlichen] Bedeutung [der Existenz durch begriffliche Konventionen] nicht zustimmt.

Die siebenfache Analyse [beweist], dass es nicht möglich ist, das Objekt, welches durch das Suchen und die Analyse der begrifflichen Konvention *Person* gefunden wird, als Person zu postulieren, und die [Diamand-Schneider-]Begründung, welche selbst die *konventionelle* Erzeugung aus etwas [inhärent] anderem usw. verneint, [beweist,] dass es nicht möglich ist das Objekt, welches durch das Suchen und die Analyse der begrifflichen Konvention der Erzeugung usw. gefunden wird, als Erzeugung usw. zu postulieren. [Die siebenfache Analyse und die Diamand-Schneider-Begründung] sollten durch die umfassende Darlegung verstanden werden, die bereits anderswo gegeben wurde (zum Beispiel in dem *großen speziellen Einsichts-Teil* der

großen Abhandlung über den Stufenweg zur Erleuchtung und im **Eintritt in den mittleren Weg**).

Hinsichtlich der Tatsache, dass wenn man danach sucht, wie das Objekt einer begrifflichen Konvention existiert, [das Objekt] nicht zu finden ist, gibt es keinen Unterschied zwischen den begrifflichen Konventionen für Phänomene und Personen, wie [zum Beispiel die Aussagen] „der Keimling wurde erzeugt“ und „ich sah etwas“ und den begrifflichen Konventionen wie „der Keimling wurde aus einem substantiell (d.h. inhärent) anderen Samen erzeugt“ und „ein substantiell existentes (d.h. inhärentes) Selbst sah etwas“.

Allerdings gibt es einen sehr großen Unterschied zwischen ihnen in Bezug darauf, ob die Existenz des Objekts, das benannt wird, durch gültige Erkenntnis-Wahrnehmungen beanstandet werden kann oder nicht. Darum existiert [das Objekt] (oder der Inhalt) der ersten beiden [Aussagen] konventionell, [das Objekt] (oder der Inhalt) der nächsten beiden [Aussagen] existiert nicht konventionell.

[Die Erkenntnis dieses Unterschieds] stützt sich darauf, dass man Folgendes gut zu unterscheiden [lernt]: den sehr großen Unterschied zwischen [der Situation], (1) dass etwas von einer analytische Wahrnehmung beanstandet wird und (2) dass es der Analyse [dieser Wahrnehmung] nicht standhalten kann, und den sehr großen Unterschied zwischen [der Situation], (1) dass etwas von einer analytischen Wahrnehmung nicht als existent befunden wird und (2) dass es [von dieser Wahrnehmung] als nicht-existent ersehen wird. Diese [Unterschiede] wurden anderswo bereits umfassend erklärt (zum Beispiel in dem *großen speziellen Einsichts-Teil* der **Große Abhandlung über den Stufenweg zur Erleuchtung**).

Einige [tibetische Gelehrte], die die Untersuchung der detaillierten Analyse dieser [zuvor erwähnten ähnlichen begrifflichen Konventionen] nicht vervollständigt haben, gehen davon aus, dass die letztendliche Existenz von einzelnen Scheinbegründungen verneint wird und die konventionell existenten [Phänomene] von einzelnen fehlerhaften Wahrnehmungen ausgemacht werden und sie dieser fehlerhaften Perspektive entsprechend als bloß existent postuliert werden können, denn die Bedeutung der [konventionell existierenden Phänomene] ist, dass sie lediglich der fehlerhaften Perspektive entsprechend existieren. Dies würde bedeuten, dass wenn die beiden [Anmerkungen] — (1) *Glück und Leid werden von [dem Schöpfergott] Ishvara und der uranfänglichen Natur erzeugt* und (2) *Glück und Leid werden von tugendhaftem bzw. untugendhaftem Karma erzeugt* — vertretbar wären, beide gleichermaßen vertretbar sein müssten, und wenn sie unvertretbar sind, gleichermaßen unvertretbar sein müssten. Denn wenn man wie zuvor analysiert, findet man mittels des analysierenden [Bewusstseins] auch nicht [das Objekt] (oder den Inhalt) der zweiten [Anmerkung], und auch [das Objekt] (oder der Inhalt) der ersten [Anmerkung] würde der fehlerhaften Perspektive entsprechend existieren. [Wäre letzteres der Fall, dann würden das Objekt oder der Inhalt der ersten Aussage konventionell existieren. Dies würde bedeuten, dass] die Erklärungen, dass [bestimmte] „Objekte nicht konventionell existieren“ nicht korrekt wären.

[Bezüglich dieser Objekte sagt Chandrakirti in seinem] **Eintritt in den mittleren Weg**:

„Und [dieses Selbst] ist ebenso nicht geeignet als Grundlage für das Festhalten am „ich“. Auch als konventionell existent ist es inakzeptabel.“

und:

„Eine Entität, wie sie von den Tirthikas angenommen wird, die durch den Schlaf des Nicht-Wissens durcheinandergebracht wird,

und was man Illusionen, Trugbildern und dergleichen zuschreibt, ist selbst für Weltliche nichtexistent.“

[Bei diesen Objekten handelt es sich also um die Objekte] des Zuschreibens ungewöhnlicher [und nichtexistierender Theorien] von unseren eigenen (d.h. buddhistischen) und anderen philosophischen Schulen, [aber auch um die Objekte der Geisteszustände] die magische Illusionen als Pferd und Elefant wahrnehmen oder Trugbilder als Wasser wahrnehmen. [Würden diese Objekte existieren,] dann würde folgen, (1) dass ein fehlerhaftes Bewusstsein diese [Objekte] nicht erfasst, (2) dass sie konventionell existieren, weil sie der fehlerhaften Perspektive entsprechend existieren, und (3) dass die verneinenden Begründungen — [so wie] „die Erzeugung aus sich selbst und aus anderen existiert nicht“ — nicht in der Lage wären etwas zu verneinen.

[...]

Daher: Wenn etwas konventionell existiert, wird es von einer analytischen Wahrnehmung — wenn sie danach sucht, wie es existiert — nicht gefunden, Es wird jedoch auch nicht von einer analytischen Wahrnehmung beanstandet. Ebenso wird es nicht von einer konventionellen Wahrnehmung beanstandet, da etwas, das konventionell existiert, von einer gültigen Wahrnehmung erkannt werden muss¹⁰.

Falls jemand [des Svatantrika-Lehrsystems] meint, es sei widersprüchlich [zu behaupten], dass [die Dinge,] die konventionell existieren bloß Kraft begrifflicher nomineller Konventionen postuliert werden, [denn etwas das bloß Kraft solcher Konventionen postuliert wird, ist zwangsläufig nicht-existent,] entgegen [die Madhyamika Prasangikas], dass kein solcher Widerspruch besteht. [Der Grund ist,] wenn es heißt, dass eine Person, die konventionell existiert, bloß Kraft begrifflicher nomineller Konventionen postuliert wird, dann schließt das Wort *bloß* aus, dass sie nicht Kraft begrifflicher nomineller Konventionen postuliert wird. Es schließt jedoch nicht aus, dass die Person nicht von einer gültigen Wahrnehmung erkannt wird (d.h. nicht-existent ist).

Ebenso zeigt [letztere Erklärung] nicht auf, dass all das, was Kraft begrifflicher nomineller Konventionen postuliert wird, zwangsläufig konventionell existiert (denn zum Beispiel Hasenohren existieren nicht konventionell, da sie nicht-existent sind, doch werden sie Kraft begrifflicher nomineller Konventionen postuliert).

Falls sich jemand wundert, wie das Wort *bloß* ausschließt, dass etwas nicht Kraft begrifflicher nomineller Konventionen postuliert wird, [lautet die Antwort:] Würde das Objekt der begrifflichen Benennung der Person durch seinen Eigencharakter existieren, würde das Objekt durch seine eigene Wesensart existieren und nicht Kraft begrifflicher Konventionen, [die vom] Bewusstsein [zugeschrieben werden]. Darum schließt [das Wort *bloß*] aus, [dass etwas durch seinen Eigencharakter oder inhärent existiert].

Obwohl eine solche [Existenz durch den Eigencharakter] von der analytischen Wahrnehmung widerlegt wird, existiert [zum Beispiel] das Objekt (oder der Inhalt) der begrifflichen Konvention „Yajna sieht [etwas]“, denn falls dieses Objekt nicht-existent wäre, würde es von einer konventionellen gültigen Wahrnehmung beanstandet.

¹⁰ Lama Tsongkhapa sagt in seinem *großen speziellen Einsichts-Teil* der *Großen Abhandlung über den Stufenweg zur Erleuchtung*: „[Konventionelle Existenz hat drei Merkmale: Um konventionell zu existieren muss ein Phänomen] (1) einer konventionellen gültigen Wahrnehmung bekannt sein, (2) das dieser Wahrnehmung bekannte Objekt darf nicht von einer anderen konventionellen gültigen Wahrnehmung beanstandet werden und (3) es darf von einer gültigen Wahrnehmung, die die Realität oder ob etwas inhärent existiert oder nicht sachgemäß analysiert, nicht beanstandet werden.“

Wenn von den zwei — Objekt und begriffliche Konvention — das Objekt nicht durch seine eigene Wesensart existiert, dann kann es nur Kraft begrifflicher Konventionen existieren. Folglich, wenn man die Art und Weise, wie die letztendliche Wahrheit existiert, analysiert, kann diese nur ähnlich bestehen (d.h. Kraft begrifflicher Konventionen). Darum sagen [die Prasangika Madhyamikas], dass die Existenz der letztendlichen Wahrheit Kraft begrifflicher Konventionen postuliert wird, sie sagen nicht, dass [die letztendliche Wahrheit] von einer konventionellen gültigen Wahrnehmung *erkannt* wird. Auch ist die Tatsache, dass die analytische Wahrnehmung die Nichtexistenz des Objekts [der falschen Ansicht], die an der letztendlichen Wahrheit festhält, erkennt, nicht der Grund dafür, dass es heißt „die Existenz der letztendlichen Wahrheit wird von der konventionellen Wahrnehmung postuliert“.

Buddhapalita [sagt] auch, dass der Siegreiche [Buddha] von der *Erzeugung Kraft begrifflicher Konventionen* sprach und erklärte, dass die Erzeugung usw. als nur beschrieben existiert.

Die [Madhyamika] Svatantrikas sind der Ansicht, dass es sich bei der nichtdefekten Wahrnehmung, die die konventionelle Existenz postuliert, um eine [Wahrnehmung] handelt, die nicht fehlerhaft ist bezüglich der Existenz durch den Eigencharakter, welche als Erscheinungsobjekt oder Greifobjekt [der Wahrnehmung dient].

In diesem [Lehrsystem der Madhyamika Prasangika] gibt es viele [Wahrnehmungen], die fehlerhaft in Bezug auf ihr Erscheinungsobjekt sind und [doch] in der Lage sind, etwas zu postulieren. Darum unterscheiden sich die beiden [Lehrsysteme — der Svatantrikas und Prasangikas —] sehr, wenn es darum geht was hinsichtlich eines nichtdefekten Bewusstseins defekt ist und was nicht.

[Die Madhyamika Prasangikas] sagen, dass das, was Kraft begrifflicher Konventionen existiert, als zugeschrieben existiert. Es handelt sich jedoch nicht um eine zugeschriebene Existenz, bei der etwas der Abwesenheit eines Phänomens zugeschrieben wird. Darum ist gemäß diesem [Lehrsatz] alles vertretbar wie zum Beispiel eigentliche Buddhas und fühlende Wesen, eigentliche Bindung und Befreiung usw. Gemäß den anderen Lehrsystemen ist überhaupt nichts vertretbar.

Ist es im Rahmen der Auslegung der schlussendlichen Anschauungen von Arya Nagarjuna und seinem spirituellen Sohn [Aryadeva] durch die beiden Meister [Buddhapalita und Chandrakirti] nicht möglich, eigentliche [empirische] Darstellungen zu postulieren, ist dies [das Ergebnis] unserer starken Angewohnheit uns davon mitreißen zu lassen, dass wir alle [Phänomene] wie [zum Beispiel] eigentliche Ursachen und Wirkungen usw. als durch ihren Eigencharakter existierend [anzusehen]. Wisset Folgendes: Da uns nicht bewusst ist, dass die Bedeutung der nicht-inhärenten Existenz der Bedeutung des abhängigen Entstehens entspricht, ist dies gemäß dieses Lehrsystems die Grundlage großer Irrtümer.

[3. Die dritte Konsequenz:] Es würde folgen, dass die letztendliche Erzeugung nicht zu widerlegen ist.

Wenn man — mittels Analyse und Verneinung der Erzeugung aus sich selbst und aus anderem — nicht widerlegt, dass die Dinge konventionell durch ihren Eigencharakter existieren, widerlegt man — mittels dieser Analyse und Verneinung — auch nicht, dass [die Dinge] letztendlich existieren. Da es nicht plausibel ist [die letztendliche Existenz zu widerlegen, ohne die Existenz durch den Eigencharakter zu widerlegen], ist die Verneinung, dass [die Dinge] konventionell durch ihren Eigencharakter existieren, möglich.

Aufgrund der Tatsache, dass das, was durch seinen Eigencharakter existiert, zwangsläufig *letztendlich* existiert, widerlegt die Begründung, die die letztendliche Erzeugung verneint, auch die Existenz durch den Eigencharakter. Folglich existiert die Erzeugung durch den

Eigencharakter nicht hinsichtlich der zwei Wahrheiten (d.h. sie existiert weder letztendlich noch konventionell).

[Chandrakirti sagt im] **Eintritt in den mittleren Weg:**

„Aufgrund logischer Beweisführung, ist im Rahmen der Soheit die Erzeugung aus sich selbst und aus anderem unlogisch. Da aufgrund dieser Beweisführung auch das Begriffliche nicht plausibel ist, wodurch existiert also eure Erzeugung?“

[4. Die vierte Konsequenz:] Es würde folgen, dass die Erklärung darüber, dass die Phänomene leer von inhärenter Existenz sind, nicht vertretbar ist.

Während er in seinem **Selbstkommentar** die erste [der vier] Konsequenzen (d.h. die Konsequenz, dass das Arya-Gleichgewicht die Ursache der Vernichtung der Dinge ist) darstellt, zitiert [Chandrakirti] folgenden Abschnitt [aus dem **Sutra der Frage von Kashyapa**]:

„Kashyapa, des Weiteren bezieht sich der Pfad des mittleren Weges auf die wahre Einsicht in die einzelnen [Phänomene]. Es macht sie nicht durch die Leerheit leer, [sondern erkennt, dass] die Phänomene leer sind“

Ebenso heißt es in dem Sutra:

„Es macht [die Phänomene] nicht durch die Charakterlosigkeit, die Gestaltungslosigkeit, die Erzeugungslosigkeit und die Entstehungslosigkeit merkmalslos...“

bis hin zu:

„...entstehungslos, [sondern erkennt, dass] die Phänomene ohne Charakter sind“

bis hin zu:

„...ohne Entstehung sind“.

Somit zitiert [Chandrakirti] das **Sutra der Frage von Kashyapa**, welches das Leersein der Existenz durch den Eigencharakter darlegt. Auch erklärt [Chandrakirti], dass dieser Text lehrt, dass die Leerheit, die von der Chittamatra [-Schule dargestellt] wird, nicht vertretbar ist.

[...]

(Ins Deutsche übersetzt von Geshema Kelsang Wangmo und Korrektur gelesen von Annette Kleinbrod.)