

Pramāṇavārttika
Kommentar zur gültigen Erkenntnis
Zweites Kapitel



Pramāṇasiddhi – Beweis der gültigen Erkenntnis
von Dharmakīrti

Einleitende Erklärung

Die folgenden einleitenden Worte sind nicht Teil des zweiten Kapitels des *Pramāṇavārttika* bzw. des *Kommentars zur gültigen Erkenntnis*, sondern wurden (zum Anlass der Unterweisungen Seiner Heiligkeit des Dalai Lamas zu diesem Text vom 3. bis 5. Oktober 2022) hinzugefügt, um den Lesern zum besseren Verständnis einen Hintergrund zu Dharmakīrti's Text zu vermitteln.

Dharmakīrtis *Pramāṇavārttika* ist ein Kommentar zu Dignagas *Kompendium der gültigen Erkenntnis* (Skt. *pramāṇa-samuccaya*, Tib. *tshad ma kun btus*). Die sechs Kapitel von Dignagas Kompendium sind (wie Dharmakīrtis Kommentar) in Versen verfasst und stellen eines der wichtigsten Werke über Pramāṇa (Logik) dar.

Obwohl der Sanskrit-Begriff Pramāṇa gewöhnlich mit „gültiger Erkenntnis“ übersetzt wird, bedeutet er im Zusammenhang mit der Darstellung des Hauptthemas der Werke von Dignaga und Dharmakīrti auch „Logik“ oder „Erkenntnislehre“.

In bestimmten Zusammenhängen kann Pramāṇa aber auch mit „authentisch“, „zuverlässig“, „gültig“, „Beweis“, „bewiesen“ usw. übersetzt werden.

Sowohl Dignagas Kompendium als auch Dharmakīrtis Kommentar waren über ein Jahrtausend lang Gegenstand des Studiums, des Reflektierens und der Meditation — zunächst in zahlreichen Gebieten in Indien und dann in Tibet, den Himalaya-Regionen und der Mongolei.

Sie haben beide die Entwicklung der buddhistischen Philosophie im Besonderen und der indischen Philosophie im Allgemeinen stark beeinflusst. Ihre Darlegungen über Sprache, Verneinung, unmittelbare Wahrnehmung usw. waren sowohl für buddhistische als auch nichtbuddhistische Philosophen sehr einflussreich. Die größte Auswirkung hatte jedoch ihre Analyse der schlussfolgernden Erkenntnis.

Dignaga und Dharmakīrti werden oft als buddhistische Logiker bezeichnet, da sie — auf der Grundlage der Lehren Buddhas — ein System der Logik und Erkenntnislehre formuliert haben, das auf einer neuen Form des schlussfolgernden Denkens beruht. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie hauptsächlich an den formalen Aspekten des logischen Denkens interessiert waren. Vielmehr betrachteten sie die Logik als ein nützliches Instrument, das es den Praktizierenden des Buddhismus ermöglicht, ihre falschen Vorstellungen zu beseitigen, sie durch korrekte Ansichten von der Wirklichkeit zu ersetzen und schließlich die Befreiung und die Erleuchtung zu erlangen.

Das Debattierformat, das unter tibetisch-buddhistischen Schülern der Nalanda-Philosophie immer noch sehr beliebt ist, basiert weitgehend auf den Werken von Dignaga und Dharmakīrti. Vor allem Dharmakīrtis *Pramāṇavārttika* liefert den tibetisch-buddhistischen Philosophen ein Standardvokabular, das als Grundgerüst für die Analyse der verschiedenen buddhistischen Schriften verwendet wird. Sie stellt auch die erkenntnistheoretische Grundlage des Lehrplans in vielen tibetischen Klostereinrichtungen und anderen Institutionen für das Studium der Nalanda-Tradition dar.

Dharmakīrti hat insgesamt sieben Abhandlungen über Dignagas Kompendium verfasst, von denen das *Pramāṇavārttika* die populärste ist und bis heute in Tibet, den Himalaya-Regionen und der Mongolei umfassender studiert wird als Dignagas Kompendium.

Das *Pramāṇavārttika* hat vier Kapitel:

1. Das Kapitel über die Schlussfolgerung zum eigenen Nutzen (Skt. *svārthānumāna*, Tib. *rang don rjes dpag gi le'u*)
2. Das Kapitel über den Beweis der gültigen Erkenntnis (Skt. *pramāṇasiddhi*, Tib. *tshad ma grub pa'i le'u*)
3. Das Kapitel über die direkte Wahrnehmung (Skt. *pratyakṣa*, Tib. *mngon sum le'u*)
4. Das Kapitel über die Schlussfolgerung zum Nutzen anderer (Skt. *prarthanumana*, Tib. *gzhan don rjes dpag gi le'u*).

Das Kapitel über die Schlussfolgerung zum eigenen Nutzen:

Im Gegensatz zu den letzten drei Kapiteln des *Pramāṇavārttika* behandelt das erste Kapitel keines der Verse oder Kapitel von Dignagas Kompendium, sondern dient der Einführung in den Text. Es legt die schlussfolgernde Erkenntnis dar, denn, wie Dharmakīrti in seinem Eigenkommentar zum ersten Kapitel des *Pramāṇavārttika* erklärt:

„Die sorgfältige Unterscheidung zwischen dem, was den Tatsachen entspricht, und dem, was nicht den Tatsachen entspricht, ist von der schlussfolgernden Erkenntnis abhängig.“

Daher hilft das Studium und die Analyse des ersten Kapitels den Praktizierenden, ein Verständnis über die schlussfolgernde Erkenntnis zu entwickeln, was wiederum ihr Verständnis der letzten drei Kapitel fördert.

Anstatt jedoch die schlussfolgernde Erkenntnis an sich darzulegen, erläutert das erste Kapitel hauptsächlich die Ursachen, die ein solches Bewusstsein bewirken — logisch korrekte Syllogismen —, indem sie die Strukturen, Definitionen und Kategorien dieser Syllogismen darlegt.

Das Kapitel über den Beweis der gültigen Erkenntnis:

Das zweite Kapitel des *Pramāṇavārttika* ist das wichtigste. Es erläutert nur die ersten beiden Zeilen von Dignagas *Kompendium der gültigen Erkenntnis*, die ein Lobpreis an Buddha Shakyamuni sind, und stellt in diesem Rahmen die Definition der gültigen Erkenntnis, die Verneinung eines Schöpfergotts, die Wiedergeburt, die vier edlen Wahrheiten usw. vor.

Einige Gelehrte sagen, dass der Grund, warum Dharmakīrti das zweite Kapitel des *Pramāṇavārttika* verfasst hat, darin liegt, dass anfänglich zahlreiche Kritiker ihre Missbilligung über Dignagas Kompendium und seine anderen Texte über die Logik zum Ausdruck gebracht haben.

Viele indische Gelehrte waren zunächst nicht in der Lage, den Wert von Dignagas Werk zu erkennen. Einige glaubten, dass die Lehren über die Logik nicht auf den Lehren des Buddhas beruhten. Andere behaupteten, dass der hauptsächliche Zweck dieser Art der Literatur darin bestehe, einen Gegner in der Debatte zu besiegen, und dass sie für diejenigen, die nach der Befreiung oder der Buddhaschaft streben, nicht von Nutzen sei. Daher lehrte Dharmakīrti das zweite Kapitel des *Pramāṇavārttika*, um diesen Ansichten entgegenzuwirken, indem er die Bedeutung der Logik in Bezug auf das Studium, das

Reflektieren und die Meditation über die Wiedergeburt, die vier edlen Wahrheiten, die Befreiung, die Buddhaschaft usw. darstellte.

Das Kapitel über die direkte Wahrnehmung und das Kapitel über die Schlussfolgerungen zum Nutzen anderer:

Die letzten beiden Kapitel des *Pramāṇavārttika* erläutern den eigentlichen Hauptteil von Dignagas Text, d. h. die sechs Kapitel von Dignagas Kompendium. Das dritte Kapitel legt die unmittelbare Wahrnehmung dar und das vierte Kapitel die logischen Beweisaussagen, die Anderen helfen, auf der Grundlage der Syllogismen gültige Erkenntnisse zu entwickeln.

In Hinblick auf das zweite Kapitel des *Pramāṇavārttika*, legt Dharmakīrti darin, wie zuvor erwähnt, die Bedeutung der ersten zwei Zeilen von Dignagas Kompendium dar, die ein Lobpreis an den Buddha sind. Die zwei Zeilen lauten:

„Ich verneige mich vor demjenigen, der gültige Erkenntnis geworden ist, vor dem, das den wandernden Wesen hilft, vor dem Lehrer, dem Sugata und dem Beschützer.“

Dharmakīrti erklärt diese Worte, indem er die folgenden fünf Faktoren darlegt:

- (1) der, der gültige Erkenntnis geworden ist
- (2) das, was den wandernden Wesen hilft
- (3) der Lehrer
- (4) der Sugata
- (5) der Beschützer

1. Der, der gültige Erkenntnis geworden ist, bezieht sich auf den Buddha, der nicht schon immer erleuchtet war, sondern zum Buddha geworden ist. Der Buddha wird gültige Erkenntnis genannt, weil er ein gültiges Erkenntnis-Wesen ist.

2. Das, was den wandernden Wesen hilft, bezieht sich auf das große Mitgefühl (sowie die liebende Zuneigung usw.).

3. „Der Lehrer“ bezieht sich auf die Weisheit, die die Selbstlosigkeit erkennt.

4. Der Sugata bezieht sich auf (a) die Beseitigung der Hindernisse im Geist eines Buddhas und (b) die Erkenntnis eines Buddhas.

5. Der Beschützer bezieht sich auf den Rūpakāya (oder Formkörper), der die fühlenden Wesen lehrt, was hinsichtlich die vier edlen Wahrheiten anzunehmen und zu verwerfen ist.

Die Hauptthemen des zweiten Kapitels sind die Befreiung, die Allwissenheit und die Pfade, die zu diesen Zuständen führen. Dharmakīrti stellt diese dar, indem er die fünf Faktoren erläutert.

Von diesen fünf Faktoren begründen oder beweisen die letzten vier (d. h. das, was den wandernden Wesen hilft, „der Lehrer“, der Sugata und der Beschützer) den ersten Faktor (dass der Buddha gültige Erkenntnis geworden ist bzw. dass er ein gültiges Erkenntnis-Wesen geworden ist). Die vier letzten Faktoren sind die besonderen Qualitäten, in deren Abhängigkeit man also erkennen kann, dass der Buddha zu einer solchen Erkenntnis geworden ist.

Das zweite Kapitel stellt dies auf zwei Arten dar: (a) mittels des Vorwärtssystems und (b) mittels des entgegengesetzten Systems.

Das Vorwärtssystem bedeutet, dass Dharmakīrti die fünf Faktoren in der gleichen Reihenfolge darstellt, in der sie in Dignagas Lobpreis angeführt werden. Die Reihenfolge der fünf Faktoren nach dem Vorwärtssystem ist: (a) derjenige, der gültige Erkenntnis geworden ist, (b) das, was den wandernden Wesen hilft, (c) „der Lehrer“, (d) der Sugata und (e) der Beschützer.

Die Reihenfolge der fünf gemäß dem entgegengesetzten System ist genau umgekehrt. Verse 1 bis 145 des zweiten Kapitels stellen das Vorwärtssystem dar und Verse 146 bis 284 das entgegengesetzte System.

Das Vorwärtssystem und das entgegengesetzte System haben den Zweck, zwei falschen Ansichten entgegenzuwirken: (I) dass es keine Ursachen für das Erlangen der Allwissenheit eines Buddhas gibt und (II) dass es keine logische Begründung gibt, die die Existenz dieser Allwissenheit beweist.

Das Vorwärtssystem wirkt der ersten falschen Ansicht entgegen und das entgegengesetzte System der zweiten Ansicht.

Einer der Unterschiede zwischen den beiden Systemen ist, dass sich „Sugata“ im Vorwärtssystem auf die Beseitigung der Hindernisse im Geist eines Buddhas bezieht und im entgegengesetzten System auf die Erkenntnis eines Buddhas.

Hinsichtlich des Vorwärtssystems beweisen die vier letzten Faktoren auf folgende Weise, dass der Buddha ein gültiges Erkenntnis-Wesen ist: Zunächst wird eine Begründung angeführt, die keiner der fünf Faktoren ist und das große Mitgefühl beweist. Danach dient das große Mitgefühl als Begründung, die „den Lehrer“ (die Weisheit der Selbstlosigkeit) beweist. „Der Lehrer“ dient anschließend als Begründung, die den Sugata (die Beseitigung der Hindernisse des Buddhas) beweist. Dann dient der Sugata als Begründung, die den Beschützer beweist. Und der Beschützer dient als Begründung, die beweist, dass der Buddha eine gültige Erkenntnis ist.

Die Art und Weise, wie man mittels dieser vier Faktoren gemäß dem Vorwärtssystem zu der Erkenntnis gelangt, dass der Buddha eine gültige Erkenntnis geworden ist, ist die Folgende:

Zunächst erkennt man das große Mitgefühl — die liebende Zuneigung, die danach strebt, dass alle fühlenden Wesen frei vom Leiden sind. Auf der Grundlage dieser Erkenntnis folgert man, dass diejenigen, die das große Mitgefühl besitzen, unermüdlich die verschiedenen Mahayana-Praktiken zum Wohle aller fühlenden Wesen ausführen.

Nachdem man sich umfassend mit den verschiedenen Leiden der fühlenden Wesen vertraut gemacht hat, versteht man, dass die Wahrheit des Leidens das Ergebnis der Verblendungen und des verunreinigten Karmas ist, die wiederum in der an dem Selbst festhaltenden Unwissenheit verwurzelt sind. Dadurch erkennt man, dass Bodhisattvas zunächst das Leiden und dessen Wurzelursache in ihrem eigenen Kontinuum auslöschen müssen, um das Leiden anderer zu beseitigen. Dies kann allerdings nur durch die Entwicklung der Weisheit, die die Selbstlosigkeit erkennt, erreicht werden. Deshalb versteht man in Abhängigkeit von großem Mitgefühl „den Lehrer“ (d. h. die Weisheit, die die Selbstlosigkeit erkennt).

Man gelangt ebenso zu der Erkenntnis, dass die Weisheit, die die Selbstlosigkeit zunächst nur begrifflich erkennt, schließlich zur unmittelbaren Erkenntnis der Selbstlosigkeit wird,

mit deren Hilfe ein Bodhisattva nach und nach, die verschiedenen Hindernisse zur Befreiung und zur Erleuchtung beseitigen kann. Somit erlangt man also in Abhängigkeit von der Erkenntnis „des Lehrers“ die Erkenntnis des Sugata (der Beseitigung der Hindernisse eines Buddhas).

Danach versteht man, dass derjenige, der die Beendigung aller Hindernisse zum Wohle der fühlenden Wesen erlangt hat, in der Lage ist, die fühlenden Wesen zu beschützen, indem er sie die Methoden lehrt, um den Zustand eines Buddhas zu erlangen, den er selbst erlangt hat. Das bedeutet, dass man in Abhängigkeit von der Erkenntnis des Sugata den Beschützer versteht.

Schließlich erkennt man in Abhängigkeit von dem Beschützer, dass der Buddha ein gültiges Erkenntnis-Wesen ist, das frei von jeglichen Fehlern und Hindernissen ist, und gemäß den Interessen, Neigungen, Veranlagungen seiner Schüler auf die effektivste Weise lehrt, was angenommen und was vermieden werden soll.

Hat man diese Stufen der Erkenntnis durchlaufen, kommt man auch zu der Einsicht, dass der Buddha kein beständiges, seit jeher erleuchtetes Wesen (ähnlich einem Schöpfergott) ist, sondern dass er ein allwissendes Wesen wurde, indem er — bevor er die Erleuchtung erlangt hat — die Ursachen für die Erleuchtung entwickelt und sich mit ihnen vertraut gemacht hat, wie z. B. großes Mitgefühl, die Weisheit, die die Selbstlosigkeit erkennt, usw. Auf diese Weise versteht man, dass die Allwissenheit Ursachen hat und wirkt der zuvor erwähnten ersten falschen Ansicht entgegen.

In Hinblick auf das entgegengesetzte System dienen die vier Faktoren in der umgekehrten Reihenfolge als Begründungen, die beweisen, dass der Buddha ein gültiges Erkenntnis-Wesen ist. Der Beschützer dient als Begründung, die den Sugata (die Erkenntnis eines Buddhas) beweist, der Sugata dient als Begründung, die den Lehrer beweist, der Lehrer dient als Begründung, die das große Mitgefühl beweist und das große Mitgefühl dient als Begründung, die beweist, dass der Buddha eine gültige Erkenntnis geworden ist.

Die Art und Weise, wie man mittels dieser vier Faktoren gemäß dem entgegengesetzten System zu der Erkenntnis gelangt, dass der Buddha eine gültige Erkenntnis geworden ist, ist die Folgende: Zunächst erkennt man, was der Buddha hauptsächlich lehrt: die Wahrheit über das Leiden, die Wahrheit über den Ursprung, die Wahrheit über die Beendigung und die Wahrheit über den Pfad. Nachdem man diese gründlich verstanden hat, analysiert man die Person, die die vier Wahrheiten zuerst gelehrt hat — den Buddha selbst — und kommt zu der Erkenntnis des Beschützers. Man versteht, dass der Buddha die vier edlen Wahrheiten aus eigener Kraft gelehrt hat, weil er, ohne auf andere spirituelle Meistern angewiesen zu sein, völlige Einsicht in die Wesenheit dieser Wahrheiten erlangt hat. In Abhängigkeit von dem Beschützer versteht man also Sugata (die Erkenntnis eines Buddhas).

Wenn man dann den Sugata analysiert, erkennt man, dass die Erkenntnisse eines Buddhas nicht seit anfangsloser Zeit existiert haben, sondern dass sie durch die Meditation über „den Lehrer“ — die Weisheit, die die Selbstlosigkeit erkennt — entwickelt worden sind. So erkennt man in Abhängigkeit von dem Sugata, dass der Erleuchtung des Buddhas „der Lehrer“, also die Weisheit, die die Selbstlosigkeit erkennt — vorausgegangen ist.

Anschließend kommt man zu der Einsicht, dass die Praxis dieser Weisheit zusammen mit dem Ansammeln des Verdiensts über drei zahllose Äonen hinweg, dem Buddha vor der Erleuchtung als Bodhisattva nur möglich war, weil er von der liebenden Zuneigung motiviert war, die das Leiden der fühlenden Wesen nicht ertragen konnte. Man versteht also in Abhängigkeit vom „Lehrer“, dass der Erleuchtung die Entwicklung des großen Mitgefühl vorausgegangen ist. Schließlich erkennt man in Abhängigkeit von großem Mitgefühl, dass der Buddha ein gültiges Erkenntnis-Wesen geworden ist.

Nachdem man diese Stufen der Erkenntnis durchlaufen hat, kommt man auch zu der Einsicht, dass es logische Begründungen gibt, die die Allwissenheit eines Buddhas belegen, und wirkt damit der zweiten zuvor erwähnten falschen Ansicht entgegen.

Dies vervollständigt eine kurze Einleitung in die fünf Faktoren gemäß dem Vorwärtssystem und dem entgegengesetzten System, die beim erstmaligen Lesen der Verse des zweiten Kapitels nicht gleich offensichtlich sind.

Die Verse dieses Texts sind oftmals schwer zu verstehen und trotz der Fußnoten und in Klammern gesetzten Ergänzungen (die auf der Grundlage von Gyaltsab Je's Kommentar *Verdeutlichung des Pfads zur Befreiung* hinzugefügt wurden), bedarf es des Studiums des Texts, um ein Verständnis der einzelnen Verse zu erlangen.

Pramāṇavārttika

Kommentar zur gültigen Erkenntnis

Zweites Kapitel

Dies ist das zweite Kapitel — *Beweis der gültigen Erkenntnis* — der Verse des Kommentars über die gültige Erkenntnis.

(Die Definition der gültigen Erkenntnis¹)

1.
Gültige Erkenntnis ist unwiderlegbares Gewährsein.
Es ist unwiderlegbar in Bezug auf das, was darin besteht, Funktionen auszuführen. Auch zeigt das, was aus Worten entstanden ist, die gewünschten Objekte auf.
2.
Ein gesprochenes Wort ist hinsichtlich der Bedeutung des Objekts, das vom Geist des Sprechenden klar wahrgenommen wird, gültig, doch dient es nicht als Begründung, die die Bedeutung des Objekts beweist.
3.
Die konventionelle [nachfolgende Erkenntnis] ist keine [gültige Erkenntnis], weil sie das [bereits] Wahrgenommene erfasst. Das [anfängliche] Gewährsein allein ist gültige Erkenntnis, denn sie ist die Hauptursache in Bezug auf (1) das sich Einlassen auf die Objekte, die aufgegeben oder angenommen werden sollten,
4.
und (2) die verschiedenen Erkenntnisse der Bewusstseinszustände aufgrund der unterschiedlichen Aspekte ihrer Objekte — denn wenn es das gibt, gibt es auch dies.
Das Wesen gültiger Erkenntnis wird durch sich selbst
5.
[oder] durch Begrifflichkeit erkannt. Die Abhandlungen wirken der Verwirrung entgegen. Außerdem verdeutlicht [gültige Erkenntnis] ein zuvor nicht verstandenes Objekt.
Nachdem sie seine spezifische Wesenheit erkannt hat,

¹ Der Begriff „gültige Erkenntnis“ ist die Übersetzung des Sanskrit-Worts „Pramāṇa“ (Tib. *tshad ma*). Obwohl der Text *Pramāṇavārttika* an sich hauptsächlich auf der Perspektive der Cittamātra-Schule beruht, wird das zweite Kapitel im Wesentlichen aus der Perspektive der Sautrāntika-Schule dargestellt (nur wenige Abschnitte beruhen auf der Sichtweise der Cittamātra-Schule). Allerdings akzeptieren beide Schulen folgende Definition der gültigen Erkenntnis: Neues und unwiderlegbares Erfassen.

Gültige Erkenntnis ist ein Erfassen, weil sie ein Geist oder ein Bewusstsein ist und somit ein Objekt wahrnimmt. Sie ist unwiderlegbar, denn sie erkennt ihr Objekt. Und sie ist neu, da sie ihr Objekt nicht kraft eines vorgehenden Gewährseins erfasst, welches das Objekt bereits erkannt hat, sondern es aus eigener Kraft erstmalig erkennt.

6.

wird ein Bewusstsein erlangt, das den allgemeinen Aspekt [wahrnimmt]. Es ist [die gültige Erkenntnis], die, während die spezifischen Merkmale [des Objekts] untersucht werden, das Gewahrsein der spezifischen Merkmale ist, die [zuvor] nicht verstanden worden sind.

(Der Buddha ist gültige Erkenntnis)

7.

Da der erhabene Buddha über [die Hauptmerkmale gültiger Erkenntnis] verfügt, ist er gültige Erkenntnis. Es wird erklärt, dass [der Buddha] zur gültigen Erkenntnis geworden ist, um zu widerlegen, dass er ursachenlos entstanden ist. Denn es ist plausibel, dass er in Abhängigkeit von Ursachen zur gültigen Erkenntnis wurde.²

(Widerlegung eines beständigen Schöpfergotts)

8.

Es gibt keine gültige Erkenntnis, die beständig ist. Da gültige Erkenntnis existierende Dinge versteht und unbeständige Objekte des Wissens hat, ist [gültige Erkenntnis] nicht gleichbleibend.

9.

Es ist nicht vertretbar, dass Aufeinanderfolgendes von etwas Beständigem erzeugt wird, da es nicht möglich ist, dass etwas [Beständiges] abhängig [von Bedingungen] ist. [Beständiges] wird nicht [von Bedingungen] bewirkt.

10.

Auch wenn [ein Schöpfergott] unbeständig wäre, gäbe es keine gültige Erkenntnis[, um zu beweisen, dass er allwissend ist]. [Begründungen] wie „zeitweilig zu handeln“, „eine besondere Gestalt zu haben“, „eine Funktion auszuüben“ und dergleichen [sind nicht gültig], denn sie begründen das Angenommene, sind ohne Beispiel oder lassen Zweifel zu.

11.

Bestimmt durch das Vorhandensein von Segnungen wird etwas wie eine Gestalt geschaffen. Was daraus abgeleitet werden kann, ist plausibel.

² Der Buddha ist zwar genau genommen keine gültige Erkenntnis, da er kein Bewusstsein ist, wird jedoch „gültige Erkenntnis“ genannt, weil er zuverlässig, vertrauenswürdig und ein „gültiges Erkenntnis-Wesen“ (Tib. *tshad ma'i skye bu*) ist. Der Grund dafür ist, dass er aus eigener Erfahrung und eigener Kraft — ohne von den Unterweisungen eines anderen Lehrers abhängig zu sein — zielsicher und mühelos diejenigen, die die Befreiung suchen, das lehrt, was sie wissen müssen, um ihr Ziel auf dem schnellstmöglichen Weg zu erreichen. Zudem wird hervorgehoben, dass der Buddha gültige Erkenntnis geworden ist, denn er war nicht immer erleuchtet, sondern hat mithilfe der entsprechenden Ursachen, den Bodhisattva-Pfaden usw., die Erleuchtung erlangt und ist zum Buddha geworden.

12.

[Verschiedenartige] Dinge entstehen aus unterschiedlichen Ursachen. Die Tatsache, dass die Worte[, die sie beschreiben] ähnlich und nicht verschieden sind, rechtfertigt nicht[, daraus auf die Schöpfung durch Gott zu schließen], denn das wäre so, als würde man von einer grauen Substanz auf Feuer [schließen].

13.

Wäre das nicht der Fall, würde ein Töpfer auch Ameisenhaufen erschaffen, da er Vasen und dergleichen herstellt, deren Formen aus Ton bestehen.

14.

Da sie von dem Prädikat durchdrungen ist, beweist eine allgemeine [Begründung] ein Resultat. [Der Einwand gegen] etwas anderes, das sich [von der allgemeinen Begründung] unterscheidet, mit der es in Beziehung steht, ist eine Kritik, die als [Einwand mit] ähnlichem Ergebnis angesehen wird.

15.

Es ist nicht angemessen, durch das Wahrnehmen von den allgemeinen Begriffen der verschiedenen Objekte diese als Begründung anzuführen. Das ist so, als würde man aufgrund [des Begriffs] „Gou“ [darauf schließen], dass gesprochene Worte Hörner haben.³

16.

Da [gesprochene Worte] von dem Wunsch, sie zu äußern, abhängig sind, gibt es nichts, für das es kein Wort geben kann. Würde das[, was die Worte ausdrücken,] existieren, weil es [Worte dafür] gibt, würde jeder alles erreichen.

17.

Diese Analyse gilt auch für Kapilas⁴ und andere, die sagen, dass das, was unbeständig ist, keinen Geist hat und etwas im Besitz eines Geists ist, das abstirbt, wenn seine Hülle entfernt wird.

³ Dieses Beispiel bezieht sich auf das Sankrit-Wort „Gou“ bzw. „Gó“, das verschiedene Bedeutungen hat. Nagarjuna sagt in seinem *Eigenkommentar zur Abhandlung über das Feingewebte* (Skt. *vaidalaya sūtra*, Tib. *zhib mo rnam thag gi rang 'gre*), dass der Begriff „Gó“ neun verschiedene Bedeutungen hat. Er kann gesprochene Worte (Sprache), Erde, Lichtstrahl, Augensinn usw. bedeuten. Er wird jedoch häufig mit „Kuh“ übersetzt.

Dharmakīrti sagt hier: So wie es nicht plausibel ist zu folgern, dass gesprochene Worte (wie Kühe) Hörner haben, weil sich gesprochene Worte und Kühe insofern ähneln, als dass sie als „Gó“ bezeichnet werden, so ist es auch nicht plausibel, zu folgern, dass ein Berg (wie eine Vase) von jemandem geschaffen wurde, nur weil sich ein Berg und eine Vase insofern ähneln, als dass sie „Form“ genannt werden.

⁴ Die Kapilas sind Anhänger von Kapila, einem nicht-buddhistischen indischen Philosophen, der einer der Lehrer der indischen Sāṃkhya-Schule ist. Darum werden Kapilas auch als Anhänger der Sāṃkhya-Schule bezeichnet. Die Sāṃkhya-Schule gilt als eines der ältesten nicht-buddhistischen philosophischen Systeme und als eine der sechs (nicht-buddhistischen) klassischen Schulen Indiens, deren Lehrmeinungen viele Nalanda-Meister in ihren Abhandlungen analysieren und debattieren. Gemäß dem indischen Meister Bodhibhadra (Tib. *slob dpon byang chub bzang po*) kann Sāṃkhya mit „Aufzähler“ übersetzt werden, weil diese Schule eine begrenzte Anzahl von bestimmten Ursachen aufzählt, die ihres Erachtens die Welt, Lebewesen usw. hervorgebracht haben.

18.

Wird die Entität eines Phänomens [hinsichtlich des Subjekts eines Syllogismus] nicht erkannt, ist der Modus [der Anwendbarkeit des Subjekts nicht erfüllt]. Werden die spezifischen Aspekte [dieses Phänomens] nicht erkannt, liegt kein Fehler vor. [Dies gilt auch für die spezifischen Aspekte des Subjekts], wie der Klang, der vom Raum abhängig ist.

19.

Auch ohne seinen Begriff zu kennen, [ist die Anwendbarkeit des Subjekts eines Syllogismus] erfüllt, wenn man ein Phänomen [hinsichtlich des Subjekts] erkennt. Es ist so wie zum Beispiel die Buddhisten den Ulūkas⁵ „Besitzer eines Körpers“ und dergleichen als Begründung anführen.

20.

Wenn [das, was ein Begriff ausdrückt,] fehlerhaft ist, ist es als unzulängliche Begründung zu verstehen, auch wenn der Begriff [an sich] frei von Fehlern ist. Denn eine Entität wird von einer Entität bewiesen.

21.

„Weil sie eine Umherwandernde ist“ und „weil er ein Arm-Nutznießer ist“ [sollten nicht] als Begründungen für eine behornte [Kuh] bzw. einen Elefanten [angewandt werden]. [Die beiden Tiere] sind das, was die Begriffe umgangssprachlich bezeichnen, sie sind nicht das, was man [ursprünglich mit den Worten] ausdrücken wollte.⁶

22.

So wie [ein Schöpfergott manchmal] als Ursache dient und daher als Ursache gilt, warum gilt er nicht auch als Nicht-Ursache, da er zu anderen Zeiten keine Ursache ist?

23.

Wenn in Verbindung mit Waffen und Medizin Verletzungen bzw. die Heilung einer Person erzeugt werden, warum wird dann ein unmaßgebliches Stück Holz nicht als Ursache [von Verletzungen bzw. Heilung] angesehen?

⁵ „Ulūkas“ ist eine andere Bezeichnung für die Vaiśeṣikas, die auch Ulūkas genannt werden, weil sie dem indischen Weisen Ulūka (Tib. *‘ug pa pa*) folgen. Das nicht-buddhistische Vaiśeṣika-System ist eine der sechs (nicht-buddhistischen) klassischen Schulen Indiens und viele Nalanda-Meister analysieren und debattieren ihre Lehrmeinungen. Dharmakīrti gibt hier das Beispiel der Vaiśeṣikas, die eine andere Auffassung hinsichtlich der Objekte vertreten, auf die der Begriff „Besitzer eines Körpers“ angewandt werden kann.

⁶ Umgangssprachlich wurde in Indien der Begriff „Umherwandernde“ für eine Kuh und „Arm-Nutznießer“ für einen Elefanten benutzt. Der Grund dafür war, dass Kühe in Indien seit jeher meist frei umherlaufen und Elefanten ihren Rüssel als eine Art Arm benutzen. Allerdings kann man sich leicht in Bezug auf das, was die Begriffe ausdrücken, irren, denn es gibt noch andere Wesen, die umherwandern und einen Arm benutzen. Die beiden Begriffe weisen also nicht unmissverständlich auf eine Kuh bzw. einen Elefanten hin und sollten daher auch bei einem logischen Syllogismus nicht als Begründung in Bezug auf diese beiden Tiere benutzt werden.

24.

[Gott] kann kein Schöpfer sein, denn es gibt keinen Unterschied hinsichtlich seiner Wesenheit [als Erschaffender und Nicht-Erschaffender]. Da etwas Beständiges nicht vergeht, ist es schwer zu erkennen, dass er die Fähigkeit haben kann[, die Dinge zu erschaffen].

25.

Wenn man davon ausgeht, dass es Ursachen gibt, die anders als die Ursachen sind[, die die Fähigkeit] haben, [Dinge zu erzeugen,] bedeutet dies, dass alle [Resultate] unendlich viele Ursachen haben.

26.

Erde und dergleichen dient als Ursache, deren Wesenheit sich verändert, um Keimlinge zu erzeugen. Denn wenn [die Feldarbeit] gut verrichtet wird, sind die [vortrefflichen] Eigenschaften [der Ernte] zu sehen.

27.

(Gegner:) So wie ein [Sinnes-]Objekt und eine Sinneskraft die Ursachen eines [Sinnes-]Bewusstseins sind — obwohl es keinen Unterschied macht, ob die beiden zusammenkommen oder nicht — so ist auch [Gott eine solche Ursache].
(Dharmakīrti:) Dies ist nicht der Fall, denn es macht einen Unterschied[, ob die beiden zusammenkommen oder nicht].

28.

[Wäre dies nicht so,] würde folgen, dass die beiden selbst dann, wenn sie zusammenkommen, nicht fähig wären, ein Sinnesbewusstsein zu erzeugen, da sie einzeln allein nicht die Fähigkeit dazu haben und ihre Wesenheit[, wenn sie zusammenkommen,] nicht anders ist [als ihre Wesenheit, wenn sie nicht zusammenkommen]. Somit ist bewiesen, dass es einen Unterschied [macht, ob die beiden zusammenkommen oder nicht].

29.

Deshalb haben [Ursachen] zwar einzeln allein nicht die Fähigkeit, [etwas zu erzeugen], doch wenn sie zusammenkommen, werden die Qualitäten [ihrer Ergebnisse] möglich. Sie sind Ursachen, [aber ein Schöpfergott] wie Īśvara⁷ ist es nicht. Denn er hat kein unterschiedliches [Wesen von dem, das die Dinge nicht erschafft].

⁷ Die nicht-buddhistischen vedischen und brahmanischen Traditionen Indiens setzten zunächst zahlreiche verschiedene Götter voraus, viele von ihnen sind Personifikationen von Naturkräften. Die brahmanische Tradition erreichte jedoch schließlich den Punkt, dass einer dieser Götter, Īśvara (Tib. *Iha dang phyug*), als allen anderen überlegen angesehen wurde und sogar als ein allwissender und allmächtiger Schöpfer galt. Das Konzept von Īśvara ist vergleichbar mit dem Konzept eines einzigen Schöpfergotts in den monotheistischen Religionen, die im Nahen Osten entstanden sind (Judentum, Christentum und Islam). Viele nicht-buddhistische indische Philosophen vertreten die Ansicht, dass Īśvara der Schöpfer der Welt und ihrer Bewohner und gleichzeitig beständig bzw. unveränderlich ist.

(Die Allwissenheit)

30.

Einige entgegnen, dass [eine Person,] die gültige Erkenntnis ist, das Verborgene erkennt, doch gibt es keinen Beweis, der [diese Allwissenheit] belegt und [mangels Methoden] gibt es niemanden, der sich zielstrebig darum bemüht, [sie zu erlangen].

31.

(Dharmakīrti:) Jene, die ihre Zweifel an den Fehlern von Lehrenden haben, welchen es an Wissen fehlt, suchen nach jemandem, der über Wissen verfügt, damit sie sich dem, was dieser erklärt, zielstrebig widmen können.

32.

Deshalb ist zu prüfen, [ob dieser Wissende] über die ursprüngliche Weisheit verfügt, die das zu verwirklichende Ziel [derer ist, die nach der Befreiung streben]. Dass er die Anzahl der Insekten kennt, ist für mich nicht von Nutzen.

33.

Derjenige, der das, was anzunehmen und aufzugeben ist, sowie die Methoden versteht, gilt als gültige Erkenntnis — nicht derjenige[, der die Anzahl] aller [Insekten] kennt.

34.

Ob er weit sehen kann oder nicht, [ausschlaggebend] ist seine Einsicht in die Soheit. Wäre das Sehen über eine weite [Entfernung] das Hauptmerkmal der gültigen Erkenntnis, wären [die Worte] „Komm her! Verlass dich auf einen Geier!“ [eine angemessene Anweisung].

(Die Begründungen für die Existenz der Wiedergeburt)

35.

Die Vertrautheit mit dem Mitgefühl [führt zur Allwissenheit].
(Lokāyatā⁸;) Da das Gewahrsein vom Körper abhängig ist, wird das Mitgefühl nicht durch Vertrautheit verwirklicht.
(Dharmakīrti:) Das ist nicht so, denn [der Körper] als Basis wurde verneint.

36.

Wird man wiedergeboren, werden das Einatmen, das Ausatmen, die Sinneskräfte und

⁸ Lokāyatā (Tib. *rgyang 'phen pa*), auch Cārvākas (Tib. *tshu rol mdzes pa ba*) genannt, sind die Anhänger einer altindischen philosophischen Schule des Materialismus. Sie glauben nicht an Wiedergeburt, Karma, Befreiung und Erleuchtung. Stattdessen gehen sie davon aus, dass der Geist aus dem Körper entstanden ist, dass Weisheit darin besteht, angenehme Erlebnisse zu haben und unangenehme zu vermeiden usw. Ihre Lehrmeinungen werden von vielen Nalanda-Meistern analysiert und debattiert.

das Bewusstsein nicht allein vom Körper und nicht unabhängig von ihrer eigenen Art erzeugt.

37.

Denn [andernfalls] wäre es völlig absurd. Man sieht, dass [das frühere geistige Kontinuum] in der Lage war, sich mit [dem gegenwärtigen geistigen Kontinuum] zu verbinden, ohne dass es dafür eine [besondere Ursache] gab. Die Abwesenheit [welcher Ursache sollte dann] das Verbinden mit dem späteren [geistigen Kontinuum verhindern]?

38.

[Würden die Wesen unabhängig vom Geist entstehen,] würde folgen, dass es nirgendwo ein Atom des Erdelements und dergleichen gibt, aus dem kein Lebewesen durch Wärme und Feuchtigkeit entsteht. Deshalb hätten alle [Elemente] das Wesen von Samen.

39.

Wenn also die Sinneskraft und dergleichen unabhängig [vondem Kontinuum] einer gleichen Art entstehen könnte, würden — so wie ein Element zu einem Lebewesen wird — alle Elemente ohne Unterschied zu Lebewesen werden.

40.

Liegt eine Beeinträchtigung bei den Sinneskräften vor, ist das geistige Bewusstsein nicht beeinträchtigt. [Doch] wenn sich das [geistige Gewahrsein] verändert, sind auch Veränderungen [bei den Sinneskräften] zu sehen.

41.

Deshalb ist die Basis des [gegenwärtig] verweilenden Bewusstseins [Karma, das] ein Bewusstsein ist⁹ [und von dem] das gegenwärtige Bewusstsein abhängig ist. Da [dieses Karma] auch die Ursache der Sinneskräfte ist, entstehen die Sinneskräfte vom Bewusstsein.

42.

Gibt es solche [gegenwärtigen Sinneskräfte aufgrund] ihrer sie hervorbringenden [Ursache, dem Bewusstsein], gilt dies ebenso für die [nachfolgenden Sinneskräfte]. Da [einige Sinnes-]Bewusstseinszustände [einige geistige Bewusstseinszustände] bewirken, wird gesagt, dass das geistige Bewusstsein vom Körper abhängig ist.

43.

Würde das [geistige] Bewusstsein in Abwesenheit des Sinnesvermögens nicht entstehen, wären [die beiden] jeweils die Ursache des anderen, denn in Abwesenheit des [geistigen] Bewusstseins gibt es es auch die Sinneskraft nicht.

⁹ Wie bereits erwähnt beruht das zweite Kapitel des Texts *Pramanavarttika* hauptsächlich auf den Ansichten der Sautrāntika-Schule (und in einigen Abschnitten auf denen der Cittamātra-Schule), die beide davon ausgehen, dass, dass Karma geistiger Natur ist. Mit anderen Worten: Bei Karma handelt es sich gemäß dieser beiden Schulen um den Geistesfaktor der Intention, der jedes Bewusstsein begleitet. Darum ist der Geistesfaktor der Intention ein Karma des Körpers, wenn er ein Bewusstsein begleitet, das körperliche Bewegungen steuert; er ist ein Karma der Rede, wenn er ein Bewusstsein begleitet, dass die Rede steuert und er ist Karma der Geists, wenn er jeden anderen geistigen Prozess begleitet.

Darum wären [die beiden] jeweils das Resultat des anderen.¹⁰

44.

[Das geistige Bewusstsein entsteht] nicht nach und nach aus etwas [Beständigem], das nicht nach und nach [entstanden ist]. [Da etwas Beständiges] nicht dadurch gekennzeichnet ist[, von Bedingungen abhängig zu sein], ist es auch nicht auf sie angewiesen. [Entstünde] das [geistige] Bewusstsein stufenweise aus dem Körper, würde dies deutlich machen, dass der Körper nach und nach [entsteht].

45.

Frühere Momente sind die Ursachen für die einzelnen späteren Momente, die zuvor nicht existiert haben. Deshalb kann man sehen, dass [das geistige Bewusstsein und der Körper] zu allen Zeiten die gegenseitige Ursache [ihres jeweiligen späteren Kontinuum] sind.

(Widerlegung der Begründungen für die Nichtexistenz der Wiedergeburt)

46.

Welcher Widerspruch besteht, dass der letzte Moment des Geists [dieses Lebens] sich mit dem Geist [des nächsten Lebens] verbindet?
(Gegner:) Es gilt auch, dass der letzte Moment des Geists eines Arhats kein Beispiel dafür ist, dass [ein Bewusstsein mit einem späteren Geist] keine Verbindung eingeht.

47.

(Dharmakīrti:) Warum folgst du Lehrmeinungen, die für dich nicht durch gültige Erkenntnisse verifiziert werden können?
Wenn [du sagst,] dass die Ursache fehlt, warum gibst du dann diesen [Grund] hier nicht an?

48.

Der Körper mit den Sinneskräften ist nicht [die unabdingbare Ursache] des geistigen Bewusstseins, weil [das geistige Bewusstsein] sonst die [Sinnesobjekte] so wahrnehmen würde wie es das [Sinnes-]Bewusstsein tut. Da [die Sinneskräfte] verschiedene Fähigkeiten haben, Bewusstsein zu erzeugen, wird [das geistige Bewusstsein] auch nicht von allen [fünf Sinneskräften erzeugt].

49.

[Das geistige Bewusstsein] wird nicht von einer [Leiche erzeugt], denn [ein solcher Körper] hat keinen Geist. [Körper und Geist] verbleiben aufgrund derselben [karmischen] Ursache zusammen, so wie die Sinneskräfte oder Form und Geschmack. [Das geistige Bewusstsein] verändert sich aufgrund der [Wahrnehmung] von Objekten.

50.

Da [der Geist] immer eine Folge [des vorherigen Geists] ist, dessen Vorhandensein [den nächsten Moment des Geists] bewirkt, ist er die [unabdingbare] Ursache.

¹⁰ Aus buddhistischer Sicht ist dies allerdings nicht der Fall. Obwohl die Sinneskraft als Ursache bestimmter geistiger Bewusstseinszustände dienen kann, ist das geistige Bewusstsein im Allgemeinen nicht das Resultat der Sinneskraft. Die Sinneskraft ist jedoch das Resultat des geistigen Bewusstseins.

Deshalb wird [in einem Sutra] der siebte [grammatikalische Fall] dargestellt sowie: „Weil dies erzeugt wird, wird das erzeugt.“¹¹

51.

Manchmal aber bewirkt der Körper das Kontinuum des Geists, so wie Feuer und dergleichen eine Vase und ähnliches bewirken kann. Allein dadurch endet [der Geist jedoch nicht, wenn es keinen Körper mehr gibt].

(Der Körper ist nicht die substanzielle Ursache des geistigen Bewusstseins)

52.

[Wäre der Körper die substanzielle Ursache des Geists,] würde absurderweise folgen, dass der Geist fortbesteht, so lange es einen Körper gibt.¹² Die Existenz des [Bewusstseins] ermöglicht die Atmung und beeinflusst sie. Darum entsteht [die Atmung] aus dem [Geist] und nicht [umgekehrt].

53.

Wie können das Aus- und Einatmen ohne die Anstrengung [des Bewusstseins] stattfinden? [Wäre die Atmung die unabdingbare Ursache des Bewusstseins,] würde die Zu- und Abnahme [der Atmung absurderweise] die Zu- und Abnahme [des Geists] ergeben.

54.

Es folgt auch, dass sich bei [einer Leiche die Atmung fortsetzen würde]. Ist der Geist die Ursache [des Geists,] folgt daraus nicht die gleiche [Absurdität,] denn es gilt, dass ein anderes werfendes [Karma¹³] die Ursache dafür ist, dass Körper und Geist [zusammen] bleiben.

¹¹ Das Sutra, das in diesem Vers erwähnt wird, ist das *Reiskeimling-Sūtra* oder *Śālistambasūtra* (Tib. *sa lu'i jang pa'i mdo*), in dem der Buddha das abhängige Entstehen in Bezug auf Ursachen und Bedingungen und somit das Prinzip von Ursache und Wirkung beschreibt. Er beschreibt diese durch seine Darstellung der drei Eigenschaften eines unbeständigen Phänomens: (1) Es wurde von Ursachen und Bedingungen (und nicht von einem Schöpfergott) erzeugt, (2) die Ursachen und Bedingungen eines unbeständigen Phänomens sind unbeständig und (3) sie haben die Wirkungskraft oder Fähigkeit, das unbeständige Phänomen zu erzeugen. Die erste Eigenschaft wird im *Reiskeimling-Sūtra* mit den Worten „wenn es dies gibt, entsteht das“ dargestellt und die zweite Eigenschaft mit den Worten „weil dies erzeugt wird, wird das erzeugt“. Grammatikalisch gesehen zeigt die erste Aussage von den acht Fällen der Sanskrit-Grammatik (aber auch der tibetischen Grammatik, die auf der Sanskrit-Grammatik beruht) den siebten Fall, den Lokativ, an. Dharmakīrti erwähnt in Vers 50 also explizit die ersten beiden Eigenschaften eines unbeständigen Phänomens, indem er für die erste Eigenschaft den siebten Fall des Lokativs erwähnt und für die zweite Eigenschaft das *Reiskeimling-Sūtra* zitiert („weil dies erzeugt wird, wird das erzeugt“).

¹² Dies wäre auch der Fall, wenn die Person gestorben und der Körper zur Leiche geworden ist.

¹³ Karma kann auf verschiedene Weise unterteilt werden. Eine Unterteilung ist: (1) werfendes Karma (Tib. *'phen byed kyi las*) und (2) vervollständigendes Karma (Tib. *rdzogs byed kyi las*). Werfendes Karma bestimmt in welchem Daseinsbereich man wiedergeboren wird. Es „wirft“ einen also in eine Wiedergeburt in einem der fünf oder sechs samsarischen Bereiche. Vervollständigendes Karma bewirkt mit welchem Geschlecht, in welchem Land und in welchen Umständen man wiedergeboren wird, welche Erlebnisse man hat usw.

55.

(Gegner:) So wie ein Stock und dergleichen [nicht brennt, wenn er mit einem Mantra beschworen wird,] so ist es aufgrund der Körpersubstanzen¹⁴ unvereinbar, dass eine Leiche als Ursache [des Geists dient].

(Dharmakīrti:) Da der Tod die Unausgewogenheit der Körpersubstanzen aufhebt, würde [die Person] absurderweise wieder zum Leben erwachen.

56.

(Gegner:) So wie die Veränderung von Holz nicht rückgängig gemacht werden kann, auch wenn das Feuer[, das das Holz verbrennt,] erlischt, so kann der Tod nicht rückgängig gemacht werden. (Dharmakīrti:) Das ist nicht der Fall, denn es gibt die Heilung dessen[, was den Tod bewirkt hat].

57.

Die Veränderungen einiger [Dinge] können nicht rückgängig gemacht werden, wohingegen [die Veränderungen] einiger [Dinge] umkehrbar sind. Zum Beispiel wie Holz bzw. Gold in Bezug auf [die Veränderungen durch] Feuer.¹⁵

58.

Auch wenn die erste Veränderung geringfügig ist, ist sie nicht umkehrbar. Eine umkehrbare Veränderung ist wie die von massivem Gold, die rückgängig gemacht werden kann.

59.

Eine Krankheit wird als nicht heilbar erklärt, wenn es schwer ist, eine Behandlung zu finden, oder die Lebensspanne [des Kranken] erschöpft ist. Wäre die einzige [Todesursache eine Unausgewogenheit der Körpersubstanzen], gäbe es keine [Krankheit], die nicht heilbar ist.

60.

Warum kehrt [jemand, der an einem Schlangenbiss gestorben ist,] nicht zum Leben zurück, wenn die Ursache der Veränderung beseitigt wird, indem das tödliche Gift unschädlich gemacht und die Bisswunde herausgeschnitten wird?

61.

Ohne die Veränderung einer substanzialen Ursache kann sich ihr substanzielles Resultat nicht verändern, so wie sich ohne die Veränderung [von Tonerde eine tönerner] Vase und dergleichen [nicht verändern würde].

¹⁴ Es gibt drei Körpersubstanzen — Galle, Phlegma und Wind (oder Energie) — die in der indischen und tibetischen Medizin beschrieben werden. Gemäß dieser beiden Systeme ist Gesundheit abhängig von einem Gleichgewicht zwischen den drei Substanzen und Krankheit resultiert aus ihrem Ungleichgewicht.

¹⁵ Hier gibt Dharmakīrti ein Beispiel für eine Veränderung, die durch Feuer bewirkt wird und die sich nicht rückgängig machen lässt, und ein Beispiel für eine Veränderung durch Feuer, die sich umkehren lässt. Das erste Beispiel ist ein Stück Holz, das durch Feuer verkohlt wird und sich daher nicht wieder in einen nicht-verkohnten Zustand umkehren lässt. Das zweite Beispiel ist Gold, das in einem Feuer flüssig wird, in Abwesenheit des Feuers jedoch wieder erhärtet.

62.

Verändert sich ein Ding nicht, ist es nicht plausibel, dass es die substanzielle Ursache eines [anderen] Dinges ist, das sich verändert. Dies ist so wie ein Ochse und ein wilder Ochse.¹⁶

63.

Auch der Geist und der Körper sind ähnlich. Der resultierende [Geist] existiert zusammen mit dem Körper, da er aus [dem früheren Moment des Geists], der seine [substanzielle] Ursache ist, und [dem früheren Moment] des Körpers, der seine mitwirkende [Bedingung] ist, hervorgeht, so wie Feuer und geschmolzenes Kupfer.¹⁷

64.

[Ob substanziell] existent oder nicht, es gibt keine [gleichzeitige] Basis[, die von einer anderen Wesenheit ist]. Darum ist [der Körper] nicht [die gleichzeitige Basis des geistigen Bewusstseins]. (Gegner:) Eine Basis ist die Ursache für das Verweilen von etwas Existierendem. (Dharmakīrti:) [Der Körper] ist nicht diese Basis, denn [die Eigenschaft,] die das Verweilen [des geistigen Bewusstseins] ermöglicht, ist nicht von einer anderen [Wesensart].

65.

Wäre es von einer anderen Wesensart, dann wäre es die Ursache [des geistigen Bewusstseins]. Wie würde der Körper dann [jedoch] das Verweilen [des geistigen Bewusstseins] bewirken? Es würde absurderweise folgen, dass das [Bewusstsein] nicht vergeht. (Gegner:) Man kann davon ausgehen, dass die Ursache für das Vergehen das Vergehen [des geistigen Bewusstseins] bewirkt.¹⁸

66.

(Dharmakīrti:) Dies hätte die gleiche Absurdität zur Folge. Und was würde die Ursache für das Verweilen bewirken? (Gegner:) Sie bewirkt das Verweilen [des geistigen Bewusstseins] bis [das Bewusstsein] auf eine Ursache für das Vergehen trifft. (Dharmakīrti:) Das Vergehen der Dinge geschieht auf

¹⁶ Ochse bezieht sich hier auf ein domestiziertes Rind. Dharmakīrti erklärt in Vers 62, dass der Körper nicht die substanzielle Ursache des geistigen Bewusstseins ist, weil die Veränderung des geistigen Bewusstseins nicht zwangsläufig von der Veränderung des Körpers abhängig ist, so wie beispielsweise die Veränderung eines wilden Ochsen nicht von der Veränderung eines an Menschen gewöhnten Ochsen abhängig ist.

¹⁷ Feuer bezieht sich hier auf das Feuerelement (definiert als: das, was heiß und verbrennend ist). Da geschmolzenes Kupfer die Eigenschaft hat, heiß und verbrennend zu sein, ist eines seiner Bestandteile das Feuerelement. Das Feuerelement existiert zusammen mit dem geschmolzenen Kupfer, und die früheren Momente des geschmolzenen Kupfers sind die substanzielle Ursache der späteren Momente des geschmolzenen Kupfers und die mitwirkende Bedingung der späteren Momente des Feuerelements des geschmolzenen Kupfers.

Ebenso sind die früheren Momente des Feuerelements des geschmolzenen Kupfers die substanzielle Ursache der späteren Momente dieses Feuerelements und die kooperative Bedingung der späteren Momente des geschmolzenen Kupfers.

¹⁸ Hier ist ein Gegner der Ansicht, dass es für das Verweilen und Vergehen eines unbeständigen Phänomens jeweils eine *Ursache für das Verweilen* und eine *Ursache für das Vergehen* geben muss, so wie es für das Entstehen eines unbeständigen Phänomens eine erzeugende Ursache gibt. Allerdings wird dies verneint, denn aus buddhistischer Sicht bewirkt die erzeugende Ursache eines Phänomens das Entstehen, Verweilen und Vergehen des Phänomens, so dass weitere Ursachen nicht benötigt werden.

67.

natürliche Weise, denn das ist unumstößlich.

Was ist dann der Nutzen der Ursache für das Vergehen?

(Gegner:) Sie ist wie zum Beispiel eine Basis, die Wasser und dergleichen [hält]. (Dharmakīrti:) [Diese Ansicht] ist ebenfalls [falsch].

68.

Da [ein Wasser-Gefäß] eine Ursache ist, die Dinge [wie Wasser], welche von Augenblick zu Augenblick vergehen, sowie das Kontinuum [des Wassers] bewirkt, dient sie als ihre Basis. Würde sie dies nicht bewirken, wäre es nicht plausibel, dass sie eine Basis [des Wassers] ist.

69.

Sie ist die Basis von Wasser und dergleichen, denn sie verhindert sein Auslaufen.

Qualitäten, Allgemeinheiten und Aktivitäten sind ohne die Bewegung [der Unbeständigkeit]¹⁹ – warum sollten sie also eine Basis brauchen?

70.

Da es keine [gleichzeitig existierende] Basis gibt, entkräftet diese [Argumentation die Ansicht], dass es Inhärenz²⁰ und die Ursache des Besitzens von Inhärenz gibt und dass [die Besonderheiten das Resultat] einer verweilenden Allgemeinheit sind.

71.

Wenn die Dinge aufgrund von anderen [Ursachen] vergehen, was nützen dann die Ursachen für das Verweilen? Und wenn ihr Vergehen [ohne die Ursachen für das Vergehen] geschieht, können die Ursachen für das Verweilen [nicht das beeinflussen, was schon existiert].

72.

[Gäbe es Ursachen für das Vergehen,] würde kein Ding irgendwann vergehen, weil jedes kausal entstandene [Phänomen deiner Ansicht nach] eine [beständige] Basis hätte, und alle [Phänomene,] die eine [beständige] Basis haben, verweilen, [ohne zu vergehen].

73.

Wenn etwas die Wesensart hat, auf natürliche Weise zu vergehen,

¹⁹ Dharmakīrti spricht in diesem Vers hauptsächlich nichtbuddhistische indische Philosophen an, die davon ausgehen, dass Eigenschaften, Allgemeinheiten und Aktivitäten beständig sind und nicht aus früheren und späteren Momenten bestehen, die sich „bewegen“, d. h. die sich auflösen oder verändern. Diesen Philosophen zufolge, sagt Dharmakīrti, sind Qualitäten usw. daher nicht das Resultat einer Basis.

²⁰ Dieser Vers ist an die nicht-buddhistische Schule der Vaiśeṣikas gerichtet, die der Ansicht sind, dass eine Substanz und ihre Eigenschaften von unterschiedlicher Wesenheit sind. Aus buddhistischer Sicht sind sie vom gleichen Wesen, da sie untrennbar miteinander verbunden sind. Die Vaiśeṣikas müssen also erklären, wie eine Substanz und ihre Eigenschaften untrennbar existieren, d. h. was sie zusammenhält. Aus diesem Grund sprechen sie von der „Inhärenz“, die eine Substanz und ihre Eigenschaften miteinander verbindet. Die Eigenschaften sind das, was der Substanz inhärent ist, und die Substanz ist das, was diese Inhärenz besitzt. Inhärenz (Skt. *samavāya*, Tib. *'phrod pa 'du pa*) bezieht sich jedoch nicht auf inhärente Existenz (Skt. *svabhāvasiddha*, Tib. *rang bzhin gyi grub pa*), die von der Prasaṅgika-Madhyamika-Schule widerlegt wird.

welche anderen [Faktoren] gibt es dann, um sein Bleiben zu bewirken?
Wenn etwas nicht die Wesensart hat, auf natürliche Weise zu vergehen,
welche anderen [Faktoren] gibt es dann, um sein Bleiben zu bewirken?

(Der Körper ist nicht die spezielle mitwirkende Bedingung des geistigen Bewusstseins)

74.

Die Stärkung und die Schwächung der Weisheit und dergleichen entstehen durch besondere Aktivitäten des Bewusstseins und nicht durch die Stärkung und die Schwächung des Körpers.

75.

[Das Abhängigkeitsverhältnis von der Weisheit usw. zum Körper] ist nicht [so wie das] der Strahlen einer Butterlampe [zu ihrer substanziellen Ursache]. [Der Körper] kann jedoch Einfluss [auf die Weisheit] nehmen, denn es ist nicht so, dass der Körper nicht auf [den Sinnes-]Geist einwirkt.

76.

Zuweilen nimmt die Anhaftung und dergleichen in einem gestärkten [Körper] zu — sie entsteht durch angenehme oder unangenehme Empfindungen. Diese [Empfindungen] wiederum [stellen sich] durch die Nähe zu inneren [Objekten des Tastsinns ein], welche vom Gleichgewicht der Elemente und dergleichen bewirkt werden.

77.

Dies erklärt auch den Verlust des Erinnerungsvermögens, der sich aufgrund von Kombinations-Krankheiten²¹ und dergleichen [ergeben kann]. Denn er kommt durch ein sich veränderndes Gewahrsein zustande, das durch bestimmte innere Objekt entsteht.

78.

Es ist zum Beispiel wie die Verwirrung und dergleichen, die im [geistigen] Kontinuum einiger [Menschen] entsteht, wenn sie von einem Tiger hören oder Blut sehen.

79.

Da der Geist, der unwiderruflich auf die formenden Handlungen [früherer Momente des Geists] folgt, entsteht er nicht ohne [diesen früheren Geist]. Deshalb ist er abhängig vom Geist.

80.

So wie die gestaltenden Aktivitäten des Lernens usw., die im Geist [stattfinden,] abhängig von [ihrem vorherigen] Geist sind, würden sie als Qualitäten im Körper [erscheinen], denn [gemäß einiger Gelehrter] unterscheidet sich [der Körper] nicht vom [Geist] .

²¹ Krankheiten, bei denen alle drei Körpersubstanzen (Galle, Phlegma und Wind) aus dem Gleichgewicht geraten sind.

81.

Da [die Wesen] Anhaftung an das Selbst haben, werden sie, ohne von einem anderen Wesen geführt zu werden, aufgrund ihres Wunsches, Glück zu erlangen und Leiden zu vermeiden, in den niederen Bereichen geboren.

82.

Die Wesen sind gefesselt durch ihre falsche Wahrnehmung des Leidens und ihre Anhaftung. Wer frei von den Ursachen ist, die [Samsara] erzeugen, wird nicht [dort] geboren.

83.

(Lokāyatas:) Es kann nicht gesehen werden, dass jemand [von einer Wiedergeburt] kommt und [zur nächsten] geht. (Dharmakīrti:) Es ist aufgrund der mangelnden Beobachtungsgabe der Sinne, dass sie nicht gesehen werden. Ein Beispiel dafür sind getrübte Augen, die feinen Rauch nicht sehen.

84.

Obwohl [ein Wesen des Zwischenzustands] einen Körper hat, ist dieser so feinstofflich, dass er für manche Wesen nicht greifbar ist — so wie Wasser in Tonerde und Quecksilber in Gold einzieht. Etwas ist also nicht nichtexistent, [nur] weil es nicht gesehen werden kann.²²

(Ein teileloser Körper ist nicht die spezielle Basis des geistigen Bewusstseins)

85.

Es ist widersprüchlich[, dass der Körper teilelos ist, denn das würde bedeuten,] wenn sich die Hand und dergleichen bewegt, würde sich der ganze [Körper] bewegen. Da [zwei widersprüchliche] Handlungen für einen [teilelosen Körper] nicht möglich sind, beweist dies, dass er verschiedene [Teile hat].

86.

Wäre ein [Teil des Körpers] verhüllt, wäre der ganze [Körper] verhüllt. Jedoch kann man sehen, dass nicht [alles] verhüllt ist. Wäre ein Teil mit Farbe bemalt, wäre [der ganze Körper] bemalt. Oder es lässt sich erkennen, dass [der ganze Körper] nicht bemalt ist.

²² Mit diesem Vers argumentiert Dharmakīrti, dass es Dinge gibt, die so subtil sind, dass gewöhnliche Menschen sie nicht wahrnehmen können. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht existieren. Ein Beispiel ist der Körper eines Wesens, das sich im Zwischenzustand (Skt. *antarābhava*, Tib. *bar do*) befindet. Der Zwischenzustand bezieht sich auf einen Übergangszustand zwischen dem Tod im Daseinskreislauf und der Wiedergeburt im Begierde- oder Formbereich (es gibt keinen Zwischenzustand vor der Wiedergeburt im formlosen Bereich).

Obwohl der Körper eines Wesens in diesem Zustand als physische Form gilt, ist er sehr feinstofflich. Er besteht nicht aus grobem Fleisch, Blut und dergleichen, sondern aus subtilen Energiewinden. Abgesehen vom zukünftigen Geburtsort des Wesens im Zwischenzustand (im Begierde- oder Formbereich) wird sein Körper durch keine groben physischen Dinge wie menschliche oder tierische Körper, Häuser oder Berge behindert. So wie Wasser oder Quecksilber in Ton bzw. Gold einziehen kann, kann sich der Zwischenzustands-Körper ungehindert durch grobe Dinge bewegen und daher mit einem gewöhnlichen menschlichen Sinnesbewusstsein nicht wahrgenommen werden.

87.

Deshalb existiert ein aus einer Ansammlung [von Teilen bestehendes Phänomen] nicht als etwas Teileloses. (Vaiśeṣikas:) Es sind nur viele [Atome] wie zuvor. Da es keinen Unterschied zwischen ihnen gibt und sie subtil sind, lässt sich [ein Sinnesobjekt] nicht erkennen.²³ (Dharmakīrti:) Es ist nicht der Fall,

88.

dass es keinen Unterschied gibt, denn eine Form unterscheidet sich [von einer früheren Form] und ist ein Objekt des Sinnes[-Bewusstseins]. Sie sind keine subtilen Atome. Dies entkräftet auch [die Ansicht, dass] sie andere Formen nicht behindert.

89.

Wie könnte Quecksilber gemischt mit Gold oder ein bemalter Stein [einem Sinnesbewusstsein] erscheinen? [Da die drei Bedingungen²⁴ wie die Sinneskraft einzeln nicht die Fähigkeit haben, [Erkenntnis zu bewirken], wie können sie [alle zusammen] Erkenntnis [erzeugen]?

90.

(Vaiśeṣikas:) [Ein Sinnesbewusstsein wird] durch die „Verbindung“²⁵ erzeugt. (Dharmakīrti:) Hier ist die logische Absurdität dieselbe [wie zuvor]. (Vaiśeṣikas:) Die „Verbindung“ von Gold und Quecksilber erscheint [dem Sinnesbewusstsein]. (Dharmakīrti:) Da es die Basis[, die Atome,] nicht sieht, wie kann es [ihre „Verbindung“] erkennen?

91.

Es wäre widersprüchlich, wenn [ein Getränk Eigenschaften wie] Geschmack, Erscheinung usw. hat. (Gegner:) Wir gehen davon aus, dass diese aufgrund von begrifflicher Zuschreibung [existieren]. (Dharmakīrti:) Es würde folgen, dass verschiedene Wahrnehmungen [entstehen, die die Eigenschaften der unterschiedlichen Zutaten wahrnehmen]. Und wie könnte [ein Blumenkranz] „langer Kranz“ genannt werden?

²³ Die Anhänger der Vaiśeṣika-Schule sind der Ansicht, dass physische Dinge wie eine Vase aus teilelosen Atomen bestehen und dass die Vase eine andere Wesenheit als ihre Atome hat und somit separat von ihnen existiert. (Aus buddhistischer Sicht hat die Vase die gleiche Wesenheit wie ihre Atome.) Die Anhänger der Vaiśeṣika-Schule argumentieren, dass es andernfalls (wären die Vase und ihre Atome wesensgleich) keinen Unterschied zwischen den Atomen bevor und nachdem sie sich zu der Vase zusammengefügt haben, die dazu verwendet werden kann, Wasser usw. zu halten, gäbe. Denn in beiden Fällen würde es nur eine Vielzahl von Atomen geben, die sich unterschiedlich zusammensetzen. Deshalb, so argumentieren sie, würde ein gewöhnliches Augenbewusstsein weder vorher noch nachher (nachdem sich die Atome zu der Vase zusammengefügt haben) die Vase wahrnehmen, weil die Vase nichts anderes als Atome wäre und Atome für ein gewöhnliches Sinnesbewusstsein nicht sichtbar sind.

²⁴ Die drei Bedingungen (Tib. *rkyen gsum*) sind (1) die Sinneskraft, (2) das Sinnesobjekt und die unmittelbar vorangehende Bedingung. Ohne diese drei kann eine Sinneswahrnehmung nicht entstehen. Im Fall eines Augenbewusstseins sind die drei Bedingungen: (1) die Augen bzw. die Augen-Sinneskraft, (2) das Objekt – Gestalt und Farbe – und (3) ein unmittelbar vorangehendes Bewusstsein.

²⁵ Gemäß der Vaiśeṣika-Schule bezieht sich eine „Verbindung“ auf das Zusammentreffen von verschiedenartigen Dingen wie verschiedenartigen Atomen. Das ist von einer anderen Wesenheit als die Atome.

92.

Die Wesenheit der [Vasen], die eine [bestimmte] Anzahl und dergleichen haben, und die Worte, die „Vase“ ausdrücken, haben keine andere substanzielles Wesenheit als die Wesenheit der Anzahl, Zusammenkunft, Aktivitäten und dergleichen. [Hätten sie dies, wäre es wahrnehmbar, jedoch] erscheint es keinem [gültigen] Bewusstsein.

93.

Worte [und begriffliche] Bewusstseinszustände haben Objekte, die von begrifflichen Bewusstseinszuständen zugeschrieben werden, welche [das ausschließen,] was anders ist als ihr Objekt. Zum Beispiel wie Qualitäten und dergleichen sowie „vergangen sein“ und „noch nicht erzeugt sein“.

94.

(Gegner:) Wir gehen davon aus, dass [die Konventionen der Zahlen hinsichtlich vergangener oder zukünftiger Objekte] hier zugeschriebene [Namen] sind.

(Dharmakīrti:) Aus welchem Grund nehmt ihr das an? Und warum akzeptiert ihr nicht, dass diese Begründung für alle Dinge gilt?

95.

(Gegner:) Zugeschriebene [Begriffe] werden nicht für alles [angewandt].

Das [substanzuell] Andere ist maßgebend. (Dharmakīrti:) Was ist der Grund für [diese Annahme]? (Gegner:) Es ist sinnlos, verschiedene Begriffe [für Dinge anzuwenden,] die nicht substanzuell anders ist.

96.

(Dharmakīrti:) Obwohl es keinen Grund gibt, [die Anzahl eines weißen Objekts] zu nennen, das eine andere [Wesenheit als seine Anzahl] hat, sind das Wort, das die Anzahl des weißen Objekts vermittelt, und das Wort, das das weiße Objekt vermittelt, welches diese Anzahl hat, nicht gleichbedeutend. (Vaiśeṣikas:) Dieses [weiße Objekt hat eine Anzahl,] die von einer anderen [Wesenheit ist].

97.

(Dharmakīrti:) Es würde folgen, dass es keinen Unterschied zwischen einer Substanz und seinem Merkmal gibt. Auch wenn [einige Phänomene] keine andere Wesenheit haben, unterscheiden sie sich durch ihre verschiedenen Isolate²⁶. Es ist wie die Worte „eine Handlung ist keine Substanz“.

²⁶ Obwohl ein Objekt wie eine Vase niemals von ihrer Farbe, ihrer Form, ihren Atomen, ihrer Unbeständigkeit usw. getrennt existieren kann (und von der gleichen Wesenheit wie diese Bestandteile ist), lässt sich die Vase geistig (oder verbal) isolieren, ohne eines dieser Attribute zu berücksichtigen. Das begriffliche Bewusstsein, das die Vase wahrnimmt, isoliert die Vase, indem es alles, was nicht eins mit der Vase ist, ausschließt, so dass es dem begrifflichen Bewusstsein nicht erscheint. Aus diesem Grund verweisen die buddhistischen Schriften auf das „Isolat“ (Tib. *ldog pa*) eines Phänomens, und auf zwei verschiedene Dinge, die „verschiedene Isolate“ (Tib: *ldog pa tha dad*) haben.

Das Isolat eines Phänomens ist eins (oder identisch) mit dem Phänomen. Deshalb ist nur Vase das Isolat der Vase. Nicht einmal Dinge, die gleichbedeutend mit der Vase sind, wie existierende Vase, unbeständige Vase oder Gegenteil von Nicht-Vase sind die Isolate der Vase, denn sie erscheinen dem begrifflichen Bewusstsein, das die Vase wahrnimmt, nicht. Ebenso schließt das Wort „Vase“ all das aus, was nicht das Isolat von Vase ist, und gibt explizit nur Vase wieder.

98.

Wörter, die Dinge zum Ausdruck bringen und aufzeigen, dass eine Anzahl und das, was diese Anzahl hat, verschiedene [Phänomene] sind, bewirken [eine Erkenntnis] von Verschiedenheiten.

99.

Für diejenigen, die nur etwas über [die Verbindung der Finger] wissen wollen, lassen [die Worte] nicht auf all die anderen [Merkmale] schließen. Für einige Menschen beschreiben [die Worte] „Verbindung der Finger“ [die Finger] als Phänomene, die anders sind als [ihre Verbindung].

100.

Auch wenn sie den gleichen Sachverhalt beschreiben, implizieren sie alle [anderen Prädikate]. Deshalb sind die [Worte] „die Finger sind verbunden“ als [Wörter] bekannt, die ein Substrat beschreiben. Auf diese Weise werden [verschiedene] Begriffe verwendet.

101.

Das Wort „Vase“ schließt die besonderen Eigenschaften der Form und dergleichen aus und verneint, dass [die Vase] die Nicht-Ursache eines entsprechenden Resultats[, dem Halten von Wasser,] ist.

102.

Daher sind [die Worte] „die Form [einer] Vase“ keine Worte, die ein Objekt bezeichnen[, das sowohl eine Vase als auch die Form der Vase] ist. Dies ist also der Unterschied zwischen [Wörtern], die einen Typus und Wörtern, die eine Ansammlung ausdrücken.

103.

[Die Worte] „die Form der Vase“ [zeigen auf, dass die Form der Vase] die Allgemeinheit und [die Vase ihr] Attribut ist, und dass [die Form der Vase] die besondere Eigenschaft hat[, ein Bewusstsein zu bewirken, dass diese Form erkennt]. Dieser Standpunkt sollte auch hinsichtlich anderer [Wörter] beschrieben werden.

(Die Atome sind nicht die spezielle Basis des geistigen Bewusstseins)

104.

Wären alle [Atome des Körpers] die [substanzielle] Ursache [des geistigen Bewusstseins], würde das Fehlen eines einzigen Teils [bedeuten, dass der Geist] nicht [entsteht]. Hätte jedes [Atom] die Fähigkeit [, den Geist zu erzeugen], würden zahlreiche [geistige Bewusstseinszustände] gleichzeitig existieren.

105.

Da sich [die Atmung und der Körper] darin gleichen, dass sie aus zahlreichen [Atomen] bestehen, lässt sich nicht festlegen, dass das Ein- und Ausatmen [ein geistiges Bewusstsein erzeugen]. Wäre die [Atmung] ein einzelnes [beständiges Phänomen, das als Ursache dient], wäre klar, dass zahlreiche [geistige Bewusstseinszustände erzeugt würden], da ihre Ursache stets verfügbar wäre.

106.

(Gegner:) [Die Atmung] ist nicht die Ursache vieler [geistiger Bewusstseinszustände].

(Dharmakīrti:) Sie kann auch nicht aufeinanderfolgend [als Ursache dienen, da sie deines Erachtens beständig ist und deshalb] keine unterschiedlichen [Fähigkeiten] hat. Und da [während] eines Atemzuges zahlreiche Objekte wahrgenommen werden, ist nicht sichergestellt, dass aus diesem [Atemzug nur ein geistiges Bewusstsein entsteht.]

107.

(Gegner:) Zahlreiche Objekte können von einem einzigen Bewusstsein erkannt werden.

(Dharmakīrti:) [Würden sie ohne ihre Aspekte erkannt,] hieße dies, dass [frühere und spätere Objekte] gleichzeitig erkannt werden würden, denn es gäbe keinen Widerspruch. Oder sie würden nicht aufeinanderfolgend erkannt[, weil sie keine] unterschiedlichen [Aspekte] hätten.

108.

(Gegner:) Es ist erkennbar, dass die vielen Momente der Atmung — die in zeitlicher [Abfolge] vom Körper und nicht von ihrer gleichen Art entstehen — die Ursache des Geists sind.

109.

(Dharmakīrti:) Wie kann es aufeinanderfolgende [Momente] der Atmung ohne eine Abfolge von Ursachen geben.

[Würde die Atmung] von der vorhergehenden gleichen Art [der Atmung] erzeugt, hieße dies, dass es anfänglich keinen Atem geben würde.

110.

Denn sie würde keine Ursache haben. Das anfängliche [Ein- und Ausatmen hat zwar eine Ursache von gleicher Art,] aber da es in verschiedenen Bereichen [des Körpers stattfindet], hat es zahlreiche Bestandteile, und würde daher [viele geistige Bewusstseinszustände] gleichzeitig erzeugen.

111.

(Gegner:) Viele [aufeinanderfolgende Atemzüge] dienen gleichzeitig als Ursache für einen einzigen Geist.

(Dharmakīrti:) Würde aufgrund eines schwachen Atems ein einziger [Atemzug] fehlen, würde [der Geist] nicht entstehen.

112.

(Gegner:) Unabhängig davon wie [stark oder schwach die Atemzüge sind], sie sind die [substanzielle] Ursache [des Geists]. (Dharmakīrti:) Daraus würde folgen, dass es einen Unterschied [zwischen der Klarheit und Nicht-Klarheit des] Bewusstseins gibt, denn etwas, das sich kraft der Veränderung [einer Ursache] nicht verändert, ist nicht [das substanzielle] Resultat [dieser Ursache].

113.

Da die Fähigkeit des Bewusstseins feststeht, ist ein einzelnes Bewusstsein die Ursache eines einzelnen Bewusstseins, denn wenn das Bewusstsein an einem Objekt festhält, ist es nicht in der Lage, ein anderes Objekt wahrzunehmen.

114.

(Gegner:) Es steht fest, dass der Körper [zunächst zahlreiche geistige] Bewusstseinszustände gleichzeitig erzeugt und [das geistige Bewusstsein] später von [einem Bewusstsein] gleicher Art erzeugt wird. (Dharmakīrti:) [Dazu stellt sich die Frage,] warum die Fähigkeit des Körpers[, den Geist] zu erzeugen, endet?

115.

(Gegner:) Wenn der Körper stirbt, bleibt nur der Geist, denn er ist nicht die Basis [des Geists]. (Dharmakīrti:) Wird [jemand im formlosen Bereich wiedergeboren, ist sein Todes-Geist,]

116.

der die Ursache [seines später verweilenden Bewusstseins ist,] keine sekundäre Ursache, deren Funktion darin besteht, dass [der Körper] die Fähigkeit erlangt, [als] Ursache des [zukünftigen Körpers] zu wirken. Die fünf Sinneskräfte dieses Lebens sind die Ursache, die [die fünf Sinneskräfte] des Körpers [des nächsten Lebens] erzeugen.

117.

Es wurde bereits ausdrücklich erklärt, dass etwas nicht zu wahrzunehmen, nicht zur eindeutigen Unterscheidung führt, um zu widerlegen, dass [Körper und Geist] die sekundäre [mitwirkende Bedingung] bzw. die [substanzielle] Ursache [des nachfolgenden Geists] sind. „[Sie sind] Sinneskräfte“ ist auch [eine falsche Begründung] aufgrund von verbleibendem [Zweifel].

118.

Es lässt sich beobachten, dass frühere Wesenheiten von gleicher Art in der Lage sind[, die Sinneskräfte dieses Lebens zu erzeugen. Denn es ist zu sehen, dass frühere [Sinneskräfte] zu Nachfolgenden werden. Es lässt sich auch festlegen, dass die Art und Weise, wie die verschiedenen [Sinneskräfte] erzeugt werden, übereinstimmt.

119.

(Gegner:) Die Sinneskräfte dieses Lebens werden vom Körper erzeugt, [jedoch nicht die Sinneskräfte des nächsten Lebens]. (Dharmakīrti:) Dies hat die gleiche Absurdität wie zuvor zur Folge. (Gegner:) [Die Sinneskräfte dieses Lebens werden] vom Geist erzeugt. (Dharmakīrti:) Das hieße, dass auch andere Körper von eben diesem [Geist] erzeugt würden.

120.

[Die Begründung, dass] der Geist eines gewöhnlichen Wesens ohne [den Körper als] Ursache ist, [beweist nicht, dass dieser Geist] sich nicht mit dem nachfolgenden Geist verbindet. Deshalb ist [dies eine falsche] Begründung aufgrund von verbleibendem [Zweifel].

(Durch die Praxis kann das Mitgefühl grenzenlos werden)

121.

(Gegner:) Obwohl man mittels der Praxis besondere [geistige Qualitäten wie das Mitgefühl] erlangt, kann ihr Wesen nicht unbegrenzt heranwachsen, so wie das Springen und kochendes Wasser [ihre Grenzen haben]. (Dharmakīrti:) Wenn sie auf wiederholte

122.

Anstrengungen angewiesen wären oder eine instabile Basis hätten, könnten diese besonderen [geistigen Qualitäten] nicht [unbegrenzt] heranwachsen. Jedoch ist das nicht ihr Wesen.

123.

[Die Sprungkraft ist begrenzt,] weil das, was dem [Springen anfänglich] geholfen hat, nicht [zwangsläufig] in der Lage ist, später eine besondere [Leistung] zu bewirken. Und da beim [Kochen von Wasser] die Basis nicht stets verweilt[,

124.

sondern verdunstet], kann [das Wasser] zwar besonders [heiß] werden, [aber] keine [unbegrenzte Hitze] erlangen. Werden [geistige] Aktivitäten [der Praxis] ausgeführt, bewirken die Bemühungen besondere [geistige Qualitäten], ohne dass [spätere] Anstrengungen erforderlich wären.

125.

Entwickelt sich durch die Vertrautheit das Mitgefühl, tritt es spontan in den Geist ein, so wie das Feuer in Holz und das Quecksilber in Gold eintritt.

126.

Deshalb [haben Qualitäten wie das Mitgefühl, die durch die Praxis] entstehen, eine stabile Basis, denn] sie haben die Wesenheit des Geists. Somit sind [diese Qualitäten nicht auf wiederholte Bemühungen angewiesen,] denn jede nachfolgende [Anstrengung] bewirkt, dass [die Qualitäten] noch besonderer werden.

127.

Da sich Bewusstseinszustände wie die liebende Zuneigung aufgrund vorheriger Samen, die von gleicher Art sind, verstärken, wie können sie dann [begrenzt] bleiben, wenn man sich mit ihnen vertraut macht?

128.

Es ist nicht der Fall, dass [frühere Momente] des Springens [zwangsläufig] zu [verbessertem] Springen führen, denn die Wirksamkeit des Kraftaufwands und der Anstrengung, die die Ursachen [eines Sprunges darstellen,] sind begrenzt. Deshalb hat das Springen ein begrenztes Wesen.

129.

Aufgrund von unvorteilhaften Faktoren im Körper kann jemand anfänglich nicht so [weit] springen wie später. Durch Anstrengung kann man diese unvorteilhaften Faktoren zwar nach und nach entfernen, aber [das Springen bleibt] durch die eigene [eingeschränkte] Kraft [begrenzt].

130.

Liebevolle Zuneigung entsteht aus seinem eigenen Samen. Wenn das, was das Resultat seines eigenen Samens ist, nicht

durch nachteilige Faktoren [wie Wut] beeinträchtigt wird,
nimmt der Geist das Wesen der liebevollen Zuneigung an

131.

Durch Vertrautheit mit den vorangegangenen [Momenten] werden Geisteszustände wie liebende Zuneigung und Nicht-Anhaftung zur Wurzel der anderen geistigen Manifestationen. Durch Vertrautheit nimmt [der Geist] das Wesen der liebevollen Zuneigung an, so wie im Falle der Nicht-Anhaftung [bei Arhats,] der Anhaftung [bei den Begierigen] und den Gedanken der Ablehnung [bei Praktizierenden der Widerwärtigkeit].

132.

Um das Leiden zu überwinden, übt sich ein mitfühlender Bodhisattva in der unmittelbaren [Erkenntnis] der Methoden. Da das methodisch Entstandene[, wahres Leiden und wahre Beendigung,] und seine Ursachen[,wahrer Ursprung und wahre Beendigung,] verborgen sind, sind sie schwer zu erklären.

133.

Hat man das Leiden [verstanden,] untersucht man mittels der Schriften und logischer Analyse spezifische Aspekte wie die Ursache des Leidens und seine Unbeständigkeit. Denn wenn seine Ursache bestehen bleibt, lässt sich das Aufheben des resultierenden [Leidens] nicht beobachten.

134.

Um die Ursache [des Leidens] zu überwinden, untersucht man den Gegenfaktor [zur Ursache des Leidens]. Indem man das Wesen der Ursache [des Leidens] erkennt, bestimmt man auch seinen Gegenfaktor.

135.

Die Anhaftung, deren Objekt die geformten [Aggregate] sind und die aus dem Festhalten an Selbst und Meinem entsteht, ist die Ursache. Das Gegenmittel dazu ist die Einsicht in die Selbstlosigkeit[, deren Objekt] im Widerspruch [zu dem Objekt des Festhaltens an Selbst und Meinem] steht.

136.

Indem man sich über einen langen Zeitraum mit den zahlreichen Methoden auf verschiedene Weise vertraut macht, wird man zum [Allwissenden], der alle Fehler und Qualitäten äußerst deutlich [erkennt].

137.

Daher hat er die Prägungen der Ursache [des Leidens] beseitigt, weil sein Geist [alle Phänomene] deutlich erkennt. Das ist es, was den großartigen fähigen Buddha, der sich für das Wohl der Anderen einsetzt, den Nashorn[-ähnlichen Alleinverwirklichern] und dergleichen überlegen macht.

138.

Das Praktizieren der Methoden [der Selbstlosigkeit] zum Wohle [der Anderen]

gilt als „Lehrer“. Die beiden[, Mitgefühl und die Weisheit der Selbstlosigkeit,] werden als Ursachen erklärt, weil sie vor der Verwirklichung [des Zustands des Sugata und des Beschützers] entstanden sind.

139.

Die Beseitigung der Ursachen [des Leidens], die drei Qualitäten²⁷ hat, ist der Sugata. Da [der Sugata] nicht die Grundlage des Leidens ist, ist er eine ausgezeichnete [Beseitigung,] die durch die Einsicht in die Selbstlosigkeit und die [meditative] Anwendung entstanden ist.

140.

Es wird erklärt, dass diejenigen[, die sich noch nicht vom Daseinskreislauf befreit haben, weiterhin] geboren werden und in ihnen Fehler [wie Anhaftung] entstehen. Sie werden Wiederkehrende genannt. Da [der Sugata] den Samen der Ansicht vom Selbst beseitigt hat, ist es eine nicht-wiederkehrende Beseitigung.

141.

Die [Weisheit der Selbstlosigkeit erkennt] die Wirklichkeit und unterscheidet sich [hinsichtlich ihres Objekts von der falschen Ansicht]. Die [Hörer und Alleinverwirklicher haben noch] die Unzulänglichkeiten von Körper, Rede und Geist. Sie sind zwar frei von den Verblendungen und Krankheit, doch sie verbleiben mit einem Mangel an Klarheit hinsichtlich der Erläuterung des Pfades. [Der Sugata hingegen] ist eine vollständige Beseitigung, denn es ist aus [der Vollendung] der Vertrautheit [mit den Gegenmitteln entstanden].

142.

Einige [Verfechter der Jaimini-Schule] sagen: „Da [der Buddha] spricht, hat er nicht [alle] Fehler entfernt.“ Das ist eine fehlerhafte [Begründung], weil die Gegen[-Durchdringung] Zweifel nach sich zieht.²⁸

143.

Führen wir eine umfassende Analyse durch[, warum die Fehler] nicht entfernt werden können[, stellen sich folgende Fragen]: Ist es, (1) weil die Fehler beständig sind, (2) weil es keine Methoden [für ihre Beseitigung] gibt oder (3) weil niemand diese Methoden kennt?

144.

[Die Fehler sind nicht beständig,] da sie Ursachen haben. [Es gibt Methoden,]

²⁷ Die drei Qualitäten der Beseitigung der Ursachen des Leidens sind: (1) ausgezeichnete Beseitigung, (2) nicht-wiederkehrende Beseitigung und (3) vollständige Beseitigung. Diese drei werden in Vers 139, Vers 140 und Vers 141 beschrieben.

²⁸ Die Jaimini-Schule ist gleichbedeutend mit der Mīmāṃsā-Schule, denn die Mīmāṃsā-Schule wurde von dem Gelehrten Jaimini gegründet. Die Mīmāṃsā-Schule ist eine der sechs (nicht-buddhistischen) klassischen Schulen Indiens.

Hier führen die Nachfolger der Jaimini-Schule bzw. die Mīmāṃsākas folgenden Syllogismus an: „Was den Buddha betrifft, er hat nicht alle Fehler beseitigt, weil er spricht.“ Die Begründung beruht auf der Annahme, dass die Menschen aufgrund ihrer Anhaftung sprechen. Der Syllogismus ist nicht logisch korrekt, weil es für den Menschen, an den der Syllogismus gerichtet ist, zwar möglich ist zu erkennen, dass es eine Person gibt, die spricht und nicht alle Fehler beseitigt hat, aber es ist ihm nicht möglich, auszuschließen, dass es eine Person gibt, die spricht und alle Fehler beseitigt hat, da diesbezüglich Zweifel bestehen.

denn man kann [die Fehler] mittels der Praxis der Ursache, dem Gegenmittel [zum Festhalten am Ich,] entfernen. Es lässt sich auch belegen, dass Kenntnis über diese Methoden besteht, weil es das Wissen über die Wesenheit der Ursache[, dem Gegenmittel,] gibt.

145.

[Der Buddha ist] der Beschützer, der den Pfad lehrt, den er erfahren hat. Er lehrt keinen falschen [Pfad], denn dies [ergäbe] kein [wünschenswertes] Resultat. Und da sein Geist über liebende Zuneigung verfügt, werden all seine Unternehmungen zum Wohle der Anderen ausgeführt.

(Die vier edlen Wahrheiten – die Wahrheit des Leidens)

146.

Deshalb ist er gültige Erkenntnis oder der Beschützer[, denn] er lehrt die vier edlen Wahrheiten. Das Leiden sind die samsarischen Aggregate. Es lässt sich beobachten, dass sich Anhaftung und dergleichen durch Gewöhnung manifestieren.

147.

Deshalb kommen sie nicht zufällig zustande, denn ursachenloses Entstehen steht im Widerspruch zum [gelegentlichen Entstehen]. [Anhaftung usw.] sind nicht [die resultierenden] Phänomene vom Windelement und dergleichen, weil [die Begründung dafür] fehlerhaft ist.

148.

(Gegner:) Da [Galle] mit der Natur [von Phlegma] vermischt ist, besteht kein Fehler. (Dharmakīrti:) Warum sind dann, abgesehen [von der Wut], die anderen [resultierenden] Phänomene [der Galle] nicht zu sehen? [Würden alle drei Körpersubstanzen alle drei Geistesgifte erzeugen,] würde daraus absurderweise folgen, dass jeder [über das gleiche Maß] an Begierde verfügt. Darum sind [die Verblendungen] nicht die [resultierenden] Phänomene aller [Körpersubstanzen].

149.

(Gegner:) Es besteht kein Fehler, denn es ist wie bei den [verschiedenen] Körper[-Größen] und dergleichen. (Dharmakīrti:) [Hier gilt] das gleiche Argument [wie zuvor], wenn bestimmtes Karma als maßgebliche [Bedingung für die verschiedenen Körpergrößen] nicht [in Betracht gezogen wird].

150.

Selbst wenn man davon ausgeht, dass Begierde usw. das [resultierende] Phänomen aller Naturen [der Körpersubstanzen] ist, aus welchem [Grund] sind dann die [Begierde usw. als] Ergebnisse nicht die gleichen, da es keine Natur ohne Wirkungskraft gibt?

151.

Auch wenn es eine besondere [Veränderung] in den Körpersubstanzen gibt, [ergibt] dies nicht [zwangsläufig] eine besondere [Veränderung der Geistesgifte]. (Gegner:) Das [Argument] ist nicht [korrekt, denn wenn sich die Galle vermehrt, bewirkt das sich daraus ergebende Leiden die Wut]. (Dharmakīrti:) Dies ist nicht der Fall, denn durch jegliche

Veränderung [des Körpers] könnte [Wut entstehen]. [Die Wut] wird auch nicht von allen [Körpersubstanzen] erzeugt.

152.

Wenn eine Ursache zunimmt, ist es nicht möglich, dass ihr Resultat abnimmt, so wie körperliche Hitze [nicht schwächer wird, wenn sich ihre Ursache, die Galle, vermehrt]. Die Veränderungen der Begierde und dergleichen werden durch angenehme und unangenehme [Empfindungen] erzeugt.

153.

(Gegner:) Das Leiden, das von der Unausgewogenheit [der drei Körpersubstanzen bewirkt wird,] verhindert das Entstehen der Begierde. (Dharmakīrti:) Dann sag du uns doch, was [die Begierde] erzeugt! (Gegner:) Die Ausgewogenheit [der drei Körpersubstanzen] vermehrt das Sperma, welches die Begierde [erzeugt].

154.

(Dharmakīrti:) Begierde lässt sich auch bei denen beobachten, deren [drei Körpersubstanzen] sich nicht im Gleichgewicht befinden. Andere haben keine [Begierde usw.], auch wenn [die drei] im Gleichgewicht sind. Wieder andere [besitzen Begierde], obwohl ihr [Sperma] erschöpft ist und sie Blut verloren haben. [Da] nicht sicher ist, dass sich [bei einem Mann] in Bezug auf eine Frau sein Sperma vermehrt, hat er nicht [zwangsläufig] starke Begierde für sie.

155.

(Gegner:) Ein [attraktiver] Körper und dergleichen ist ein Faktor [der Begierde]. (Dharmakīrti:) Das ist er nicht, weil nicht sicher ist, dass er jeden [anzieht]. Auch hieße das, dass [die Begierde] ohne das Bestimmen [eines attraktiven Körpers] nicht entstehen würde und dass sie sich bei den [heiligen Wesen] einstellen würde, die keine [unwiderstehlichen] Qualitäten [in Frauen] wahrnehmen.

156.

(Gegner:) Das Betrachten von Qualitäten [der Anziehung] ist der Faktor[, der die Begierde erzeugt]. (Dharmakīrti:) Das würde bedeuten, dass alle zu Betrachttern von [anziehenden] Qualitäten würden, da es [gemäß deiner Ansicht] keinen Unterschied in [der objektiven Attraktivität als den] der Ursache gibt.

157.

Geht man davon aus, dass [eine Person] Begierde verspürt, kann sie zu dem Zeitpunkt nicht wütend sein, da sich die beiden[, Begierde und Wut,] vom Wesen her nicht ähnlich sind. [Jedoch] lässt sich nicht beobachten, dass [die Person später] definitiv nicht [wütend] wird.

158.

[Gemäß dem System der Logik entsteht] Begierde und so weiter in Abhängigkeit von besonderen Prägungen [vorheriger Bewusstseinszustände,] die von der gleichen Art sind. Die [zuvor erwähnten] Fehler ergeben sich hier also nicht.

159.

Dies widerlegt [die Ansicht, dass die Verblendungen] die Wesensart der

Grundelemente²⁹ haben. [Die Grundelemente] sind auch nicht die Basis [der Verblendungen], denn das wurde widerlegt. [Und Farben] wie Weiß sind nicht abhängig vom Erdelement und dergleichen[, das zeitgleich existiert].

160.

Die Worte „seine Basis“ bedeuten, dass etwas [seine] Basis ist, weil es [seine] Ursache ist oder weil es [als] seine Basis untrennbar von ihm verweilt. Etwas anderes ist nicht vertretbar.

161.

(Gegner:) [Die Verblendungen und die Grundelemente sind] wie Alkohol und seine berauschende Wirkung — sie haben ein separates [Wesen]. (Dharmakīrti:) Die Entität [des Alkohols] hat kein anderes Wesen als seine [berauschende] Wirkung. Die Entität des Alkohols vergeht [durch Erhitzen]. Wird die Basis[, der Alkohol, erhitzt], vergeht das, was auf ihr basiert[, die berauschende Wirkung].

162.

(Gegner:) [Die Grundelemente und der Geist] gleichen [dem Alkohol und seiner Wirkung]. (Dharmakīrti:) Das ist nicht so. Die Grundelemente und der Geist haben ein anderes Wesen, da sich erkennen lässt, dass sie [den unmittelbaren Wahrnehmungen] unterschiedlich erscheinen.

163.

[Wäre der Körper die Basis des Geists,] würde es bei Veränderungen im Körper die entsprechenden Veränderungen im Geist geben, so wie bei der Form[, wenn sich die Grundelemente verändern]. Das begriffliche Bewusstsein [verändert sich nicht] in Abhängigkeit von seinem Objekt.

164.

Unabhängig vom Körper dienen einige Bewusstseinszustände bei der Aktivierung von Prägungen als Ursachen anderer Bewusstseinszustände. Darum [entstehen] aus bestimmten Bewusstseinszuständen andere [Zustände des Bewusstseins].

165.

Da etwas, das kein Bewusstsein ist, nicht die substanzielle Ursache eines Bewusstseins sein kann, lässt sich auch beweisen[, dass der Daseinskreislauf keinen Anfang hat]. (Saṃkhyās:) Wir gehen davon aus, dass alle Dinge [die Wesenheit] der Fähigkeit besitzen, Bewusstsein [zu erzeugen].³⁰

²⁹ Die Grundelemente sind: Erdelement, Wasserelement, Feuerelement und Windelement.

³⁰ Die Saṃkhyās sagen hier, dass sie auch nicht akzeptieren, dass etwas Mentales aus etwas Nicht-Mentalem entstehen kann, denn ihres Erachtens hat alles bis zu einem gewissen Grade das Wesen des Bewusstseins. Sie sind der Ansicht, dass die Welt und die Lebewesen aus einer Art grundlegenden Natur oder Urmaterie (Skt. *prakṛti*, Tib. *spyi gtso bo*) entstehen. Aus dieser grundlegenden Natur entspringt das Ichbewusstsein, die Sinnesvermögen, die Grundelemente, Form, Klang, Geruch usw. Da das Bewusstsein das gleiche Wesen wie die grundlegende Natur hat, welches wesensgleich mit allen anderen Dingen ist, die aus ihr hervorgehen, haben alle Dinge (nach Ansicht der Saṃkhyās) auch das Wesen der Fähigkeit, Bewusstsein zu erzeugen.

166.

(Dharmakīrti:) Wer außer den einfältigen Saṃkhyās würde die folgende erstaunliche Aussage machen, dass sich zuvor auf der Spitze eines Grashalms hundert Elefanten befanden, die nicht sichtbar waren.³¹

167.

Eine wahrnehmbare Entität kann zuvor[, zum Zeitpunkt] ihrer Ursache, nicht wahrgenommen werden, auch wenn die Ursache hundertmal geteilt wird. Wie kann sich [ein Resultat also in seiner Ursache] befinden?

168.

[Wäre der Körper die substanzielle Ursache der Verblendungen,] würde absurderweise folgen, dass die [Lebewesen] nicht unbedingt Begierde und dergleichen haben, weil [die Verblendungen] entstehen, ohne zuvor existiert zu haben. (Gegner:) Da [die Lebewesen] nicht über die Wesenheit der Grundelemente hinausgehen, haben alle [Wesen] Begierde usw. (Dharmakīrti:) Das würde bedeuten, dass [der Grad] ihrer Begierde bei allen gleich ist.

169.

(Gegner:) [Der unterschiedliche Grad ihrer Begierde usw. entsteht] durch die Unterschiede zwischen den Elementen. (Dharmakīrti:) [Hinsichtlich der Tatsache, dass sie leben] unterscheiden sich die Lebewesen zwar nicht, jedoch würden [eurer Ansicht nach die Verblendungen] aufgrund der Unterschiede in ihrer Basis[, den Grundelementen,] zu- und abnehmen. Dies würde ebenso bedeuten, dass es [die Verblendungen zunächst] gibt, sie [aber später] nichtexistent würden.

170.

(Gegner:) Auch wenn es verschiedene Arten der Begierde und dergleichen gibt, [endet sie nicht,] weil die Wesenheit der sich gleichenden Ursachen [der Verblendungen] nicht endet. (Dharmakīrti:) Das würde heißen, dass die Begierde in allen [Lebewesen] ähnlich ist, da die [Grundelemente in ihrer] Wesenheit die sich ähnelnden Ursachen [der Verblendungen] sind.

171.

Das ist so wie sich Bewusstseinszustände[, die eine Kuh erkennen,] darin gleichen, dass sie das Wesen einer Kuh [wahrnehmen]. Oder so wie es [gemäß den Lokāyatas bei den Lebewesen, die aus] dem Erdelement und dergleichen [entstanden sind,] keine unterschiedlichen Grade des Lebewesen-Seins gibt.

³¹ Die Saṃkhyās sind der Ansicht, dass ein Resultat bereits in einer nicht-manifesten Form in seiner Ursache existiert, denn andernfalls könnte aus einer Ursache alles Mögliche entstehen. Zum Beispiel existiert Joghurt bereits in einer nicht-manifesten Form in der Milch (gemäß den Saṃkhyās entsteht der Joghurt sowohl aus der grundlegenden Natur als auch aus der Milch), denn andernfalls könnten aus der Milch auch alle anderen Dinge entstehen. Allerdings führt die Ansicht der Saṃkhyās zu der logischen Absurdität, dass auf der Spitze eines Grashalms hundert Elefanten sitzen könnten. Die Grundlage dieses Beispiels ist ein Insekt, das auf der Spitze eines Grashalms sitzt und in den nächsten hundert Leben jeweils als Elefant wiedergeboren wird. Da dieses Insekt eine der Ursachen der hundert Elefanten ist und gemäß der Saṃkhyās ein Resultat bereits in seiner Ursache zugegen ist, hieße das, dass sich auf der Spitze des Grashalms hundert Elefanten befinden.

172.

(Gegner:) Obwohl [Feuer] unterschiedliche Hitzegrade hat, gibt es kein Feuer, das nicht heiß ist. Genauso ist es hier [mit der Begierde usw.] (Dharmakīrti:) [Das ist kein passendes Beispiel,] denn es wurde bereits widerlegt, dass Feuer ein anderes Wesen als seine Hitze hat.³²

173.

Die Eigenschaften [der Begierde,] die ein anderes [Wesen als der Körper eines Lebewesen] haben, können ausgelöscht werden, denn [eures Erachtens ergeben sich] die unterschiedlichen Grade der Verblendungen aus den unterschiedlichen [Graden der Grundelemente und diese Grundelemente können ausgelöscht werden]. Es ist so wie die weiße Farbe usw. [eines Stoffs nicht mehr existiert, wenn es den Stoff nicht mehr gibt].

174.

Im Gegensatz zur Form und dergleichen existieren [die Verblendungen] nicht definitiv als untrennbar von den [Grundelementen]. (Gegner:) Sie sind genauso [untrennbar von den Grundelementen wie Form usw.] (Dharmakīrti:) Das ist nicht nicht so, denn es würde folgen, dass Begierde und die anderen [Verblendungen alle gleichzeitig in einer Person entstehen würden]. Und da [die Objekte der Verblendungen] begrifflich zugeschrieben sind, werden sie nicht von [aufeinanderfolgenden äußeren Objekten] erzeugt.

175.

Da [deines Erachtens die Verblendungen] keine gleichartigen Ursachen³³ hätten, würden [gewöhnliche Wesen] nicht unbedingt Begierde und dergleichen haben. Oder [falls die beständigen Grundelemente die gleichartigen Ursachen der Verblendungen wären,] würden zu jeder Zeit alle Bewusstseinszustände in allen [Lebewesen] entstehen, weil ihre [beständigen] Ursachen stets zugegen wären.

176.

Da sich beobachten lässt, dass [die fünf Aggregate] gelegentlich [entstehen,] sind sie unbeständig. Da sie die Grundlage des Übels sind und in Abhängigkeit von ihren Ursachen [— Verblendungen und Karma — entstanden sind, haben sie das Wesen] des Leidens. [Da sie unbeständig und abhängig sind,] sind sie ohne Selbst und [da sie] nicht von einem [beständigen Selbst] bestimmt werden[, sind sie leer].

177.

Sie werden nicht von etwas bestimmt, das keine Ursache ist. Wie könnte ein beständiges [Phänomen] etwas bestimmen? Denn aus einem einzigen [beständigen Phänomen] können nicht viele [Resultate] zu verschiedenen Zeiten entstehen.

178.

Auch wenn [ein beständiges Selbst] mit anderen Ursachen zusammenkäme, könnten keine Resultate entstehen.

³² Es gibt also kein Feuer ohne Hitze, wohingegen der Körper eines Lebewesen und die Begierde usw. nicht die gleiche Wesenheit haben und es daher Lebewesen gibt, die frei von den Verblendungen sind.

³³ Eine gleichartige Ursache (Skt. *sabhāga-hetu*, Tib. *skal mnyam gyi rgyu*) bezieht sich auf eine substantielle Ursache (Skt. *upādāna-kāraṇa*, Tib. *nyer len gyi rgyu*).

Darum ist es bei beständigen Phänomenen nicht möglich, auf die Existenz anderer Ursachen zu schließen.

(Die Wahrheit des Ursprungs)

179.

Dadurch, dass [die Aggregate] gelegentlich [entstehen], lässt sich belegen, dass das Leiden Ursachen hat. Weil das, was ohne Ursachen ist, nicht abhängig von [Ursachen und Bedingungen] ist, ist es entweder stets zugegen oder es existiert nicht.

180.

Einige [Philosophen wie die Lokāyatas] behaupten ausdrücklich, dass so wie die Spitze eines Dorns und dergleichen keine Ursachen hat, so sind auch diese [Aggregate] ohne Ursachen.

181.

(Dharmakīrti:) Wenn durch die Existenz eines [Phänomens] ein anderes entsteht oder wenn sich durch die Veränderung eines [Phänomens] ein anderes verändert, wird dieses [Phänomen] ausdrücklich als Ursache des [anderen Phänomens] beschrieben. Die [Spitze eines Dorns] hat auch Ursachen.

182.

Da das Tastobjekt [der Grundelemente] eine Ursache der Form ist, ist es eine Ursache für das Sehen der Form. Etwas Beständiges wurde [bereits als Ursache] widerlegt und es ist auch nicht möglich, dass ein Schöpfergott [die Ursache des Leidens ist], denn er hat nicht die Fähigkeit [dies zu erzeugen].

183.

Deshalb ist das Verlangen nach [samsarischer] Existenz die Ursache [des wahren Leidens] aufgrund dessen die Menschen an bestimmten Objekten mit dem Wunsch, sie zu erlangen, umfassend festhalten.

184.

[Das, was das Verlangen nach samsarischer Existenz ist,] ist die Anhaftung an die Existenz. Die Anhaftung der Lebewesen an das Erlangen von Glück und die Anhaftung an das Vermeiden von Leid sind das Verlangen nach Wünschenswertem bzw. das Verlangen nach dem Vergehen.

185.

Aufgrund der Ursache, der Anhaftung an das Selbst, hält man das Unangenehme für angenehm und tritt somit in alle samsarischen Bereiche ein. Deshalb ist das Verlangen die Grundlage des Daseinskreislaufs.

186.

Es lässt sich nicht beobachten, dass jemand, der frei von Anhaftung ist, geboren wird. Das ist, was die Acāryas erklärt haben.

(Gegner:) Da die Begierde bei denen, die ohne Körper sind, nicht zu sehen ist, entsteht die Begierde auch vom Körper.

187.

(Dharmakīrti:) Wir akzeptieren den Grund[, dass der Körper eine Ursache der Begierde ist]. [Zuvor] wiesen wir [den Körper] als substanzielle Ursache [der Begierde] zurück. Wenn [die Lokāyatas] diese Argumentation annehmen, werden sie ihren eigenen Standpunkt verwerfen.

188.

(Gegner:) Da die Anhaftung bei der Geburt zu sehen ist, ist sie gleichzeitig mit der Geburt entstanden [und kann nicht die Ursache des Körpers sein].

(Dharmakīrti:) [Die Anhaftung] ist aus ihrer gleichartigen [Ursache entstanden und] so hat sie nachweislich vor [dem Körper existiert].

189.

Obwohl die Unwissenheit eine Ursache samsarischer Existenz ist, wird sie [hier] nicht beschrieben. Das Verlangen wird dargelegt, weil es das geistige Kontinuum vorantreibt und unmittelbar ist. Auch Karma [wird nicht dargestellt], denn wenn es [Verlangen] gibt[, gibt es Karma, aber] in der Abwesenheit [von Verlangen kann Karma nicht wirken].

(Die Wahrheit der Beendigung)

190.

[Die Aggregate des Leidens] wird es nicht ewig [geben], da Gegenkräfte für ihre Ursachen möglich sind. (Gegner:) Da der Daseinskreislauf [ohne Selbst ist,] gibt es keine Befreiung. (Dharmakīrti:) Wir stimmen zu, dass [Samsara] ohne Selbst ist, aber nicht[, dass es keine Befreiung] gibt.

191.

Solange man die Anhaftung an das Selbst nicht beseitigt und das Leiden verdinglicht, solange wird man umfassendes Elend erleben und nicht in der Wesenheit [der Befreiung] verweilen. Auch wenn es [kein eigenständiges Wesen] gibt, das befreit werden kann, muss man tatkräftig werden, die falsche Vorstellung [vom Selbst] aufzugeben.

192.

Diejenigen, die frei von Begierde sind, bleiben [im Daseinskreislauf], entweder aufgrund von liebender Zuneigung oder Karma. Sie wollen nicht die [durch Karma] veranlassten Aggregate aufgeben.

193.

Das Karma derjenigen, die das Verlangen nach samsarischer Existenz überwunden haben, ist nicht in der Lage [eine Wiedergeburt] zu bewirken, da die mitwirkende Bedingung entfernt worden ist.

194.

Die liebende Zuneigung der Arhats ist nicht mit einer falschen Sichtweise gegenüber den fühlenden Wesen verbunden, weil kein Widerspruch darin besteht,

dass es das Leiden [der Wesen] kennt, und es ein Phänomen ist,
das auf eine vorangegangene geistige Gestaltung [zurückzuführen ist].

195.

Anhaftung [entsteht] durch die Verdinglichung von Selbst und
Anderen auf der Grundlage von Phänomenen, die ohne Selbst sind.
[Im Gegensatz dazu] entsteht die liebende Zuneigung
allein durch die Erkenntnis des Kontinuums des Leidens.

196.

Die Unwissenheit ist die Wurzel allen Übels. Sie hält auch an [dem Selbst
der] fühlenden Wesen fest. In der Abwesenheit [der Unwissenheit
hat ein Arhat] keine Wut, die aus der Ursache des Übels [entsteht].
Deshalb gilt seine liebende Zuneigung als frei vom Übel.

197.

Es ist nicht der Fall, dass [Arhats ohne Rückstände³⁴] nicht [vom Daseinskreislauf] befreit
sind. Ihr formendes [Karma] ist entfernt und sie werden nicht wiedergeboren. [Arhats mit
Rückständen] haben das formende [Karma] zwar nicht entfernt, aber während sie
[in den Aggregaten] verweilen, sind sie frei von den Übeln [der Verblendungen].

198.

Da das Mitgefühl [der Arhats] geringer ist, bemühen sie
sich nicht sehr darum, im Daseinskreislauf zu bleiben.
[Die Bodhisattvas] haben große Zuneigung
und bleiben zum Wohle der Anderen.

199.

(Gegner:) Diejenigen, die sich auf dem ersten [Ārya-]Pfad³⁵ befinden, sind frei von
samsarischer Existenz, weil sie ohne die falsche Ansicht der vergänglichen Ansammlung³⁶
sind. (Dharmakīrti:) [Sie sind nicht befreit,] da sie die innewohnende falsche Ansicht nicht
beseitigt haben. Wie kann es nach der Beseitigung [dieser Ansicht] samsarische Existenz
[geben]?

200.

Das Bewusstsein, das das Ich in Betracht zieht,
während der Wunsch besteht, glücklich zu sein

³⁴ Arhats mit Rückständen (Tib. *lhag bcas dgra bcom pa*) sind Arhats, die in der gegenwärtigen Wiedergeburt
Nirvana erlangt haben und noch samsarische „Rückstände“, d. h. beflecktes Karma und ihren Körper haben,
der (vor der Befreiung) durch Verblendungen und Karma entstanden ist. Arhats ohne Rückstände (Tib. *lhag
med dgra bcom pa*) sind Arhats, die — nach ihrem Tod als Arhats mit Rückständen — frei von diesen
Aggregaten sind.

³⁵ Der erste Ārya-Pfad ist der Pfad des Sehens. Von den fünf Pfaden zur Befreiung oder zur Erleuchtung
sind der Pfad der Ansammlung und der Pfad der Vorbereitung gewöhnliche Pfade. Der Pfad des Sehens,
der Pfad der Meditation und der Pfad des Nicht-mehr-Lernens sind Ārya-Pfade, da das Erreichen des
Pfad des Sehens durch die unmittelbare Erkenntnis der Selbstlosigkeit gekennzeichnet wird.
Ein Ārya ist eine Person, die die Selbstlosigkeit unmittelbar erkannt hat und daher einen Ārya-Pfad erreicht
hat.

³⁶ Die falsche Ansicht der vergänglichen Ansammlung (Tib. *'jig tshogs la lta ba* oder *'jig lta*) bezieht sich auf
die falsche Wahrnehmung, die auf der Grundlage der vergänglichen oder unbeständigen Ansammlung der
fünf Aggregate an einem eigenständigen und substanzial existierenden Ich festhält.

oder nicht zu leiden, ist die innewohnende falsche Ansicht, die [das Selbst eines] fühlenden Wesens betrachtet.

201.

Wer das Ich nicht betrachtet, hat keine Anhaftung an das Selbst.

Wer kein Verlangen nach irgendeinem Selbst hat, stellt dem Glück [des Daseinskreislaufs] nicht nach.

202.

Die Ursachen, aus denen das Leiden entsteht, sind eine Fessel.

Wie könnte ein beständiges Selbst [eine Fessel] sein?

Die Ursachen, aufgrund derer kein Leiden mehr entsteht, sind befreiend. Wie könnte ein beständiges Selbst [sich] befreien?

203.

Das, was sich nicht als unbeständig beschreiben lässt, kann nicht die Ursache von irgendetwas sein. Das, was sich weder als beständig noch als unbeständig beschreiben lässt, kann nicht als etwas Fesselndes oder Befreiendes bestehen.³⁷

204.

Die Gelehrten beschreiben etwas, dessen Wesenheit nicht vergeht, als beständig.

Darum gebt eure schmachvolle Ansicht auf und sagt lieber, dass das Selbst beständig ist!³⁸

(Die Wahrheit des Pfads)

205.

Durch Vertrautheit mit dem bereits erläuterten Pfad³⁹ erlangt man einen veränderten Zustand. (Gegner:) Auch wenn sich der eigene Zustand verändert hat, können die [mittels dieses Pfads beseitigten] Fehler wieder entstehen, so wie auch der Pfad entstanden ist. (Dharmakīrti:) Das ist nicht so, da die Voraussetzungen [für das Auftreten der Fehler dann] nicht [länger] existieren.

206.

Ein Bewusstsein, das ein Objekt wahrnimmt, hat die Wesensart, das Objekt so wahrzunehmen, wie es existiert. [Und das Objekt] hat das Wesen, das Bewusstsein zu erzeugen.

³⁷ Dharmakīrti widerlegt hier die Ansicht der Vatsīputriya, einer Schule des buddhistischen Vaibashika-Systems, die im Widerspruch zu den Ansichten aller anderen buddhistischen Schulen steht, da sie davon ausgeht, dass es ein eigenständiges, substantiell existierendes Selbst gibt, das sich nicht beschreiben lässt und sich daher weder als beständig noch als unbeständig usw. beschreiben lässt.

³⁸ Dharmakīrti argumentiert hier, dass es besser ist, davon auszugehen, dass das Ich beständig ist, als noch absurdere Ideen wie die der Unbeschreiblichkeit zu vertreten.

³⁹ Der Pfad bezieht hier sich auf die unmittelbare Erkenntnis der Selbstlosigkeit, die die Fehler bzw. Hindernisse zur Befreiung oder zur Erleuchtung beseitigt

207.

Dies ist die Wesenheit [des Objekts]. [Der Geist] schweift aufgrund anderer Bedingungen[, wie dem Festhalten am Selbst, von der Wirklichkeit] ab und es ist in Abhängigkeit von Bedingungen[, wie der Erkenntnis der Selbstlosigkeit], dass [das Festhalten am Selbst] aufgehoben und — so wie das Bewusstsein, das ein Seil als Schlange wahrnimmt — als haltlos erkannt wird.

208.

Das Wesen des Geists ist klares Licht. Die Makel sind vorübergehend. Darum waren [die Verblendungen] zuvor [bei der begrifflichen Erkenntnis der Selbstlosigkeit] unwirksam und sind [jetzt bei der unmittelbaren Erkenntnis der Selbstlosigkeit] ohne Wirkungskraft.

209.

[Die Verblendungen] können zwar [im Geist eines Āryas] wirksam werden, jedoch hat [ein Ārya] die bedeutsame Fähigkeit[, die unmittelbare Erkenntnis der Selbstlosigkeit zu erzeugen,] die [den Verblendungen] entgegen wirkt, so dass [Letztere] — wie Feuer auf einem feuchten Boden — nicht lange wirken können.

210.

Selbst wenn sich [ein Arhat] bemühen würde, wäre er nicht in der Lage [seine falschen Ansichten] wiederherzustellen, denn aufgrund seines fehlerfreien [Gewahrseins hinsichtlich] der Wesenheit der Wirklichkeit neigt sich sein Geist [dieser Wesenheit] zu und lässt sich nicht [vom Daseinskreislauf] beeinträchtigen.

211.

Obwohl Begierde und Wut sich gegenseitig ausschließen, beeinträchtigen sie sich nicht, denn sie haben das Festhalten am Selbst als Ursache und sind als direkte Ursache und Resultat [miteinander verbunden].

212.

Da die Liebe und dergleichen nicht im [direkten] Widerspruch zu der Unwissenheit [in Bezug auf das, was wahrgenommen wird,] steht, kann sie die schwerwiegenden Übel nicht zunichte machen. Alle Übel wurzeln in [der Unwissenheit, deren Wesen] die falsche Ansicht der vergänglichen Ansammlung ist.

213.

Denn [die Unwissenheit] ist ein entgegengesetzter Faktor [zur Erkenntnis der Selbstlosigkeit] und als Geistesfaktor betrachtet sie [ein Objekt]. [Die Schriften] lehren, dass die Unwissenheit hinsichtlich dessen, was sie betrachtet, [im direkten] Gegensatz [zur Erkenntnis der Selbstlosigkeit] steht und es so nicht vertretbar ist[, dass sie eine andere Wesensart als die falsche Ansicht der vergänglichen Ansammlung hat].

214.

Hier soll dargestellt werden, was es ist, das [in Bezug auf das wahrgenommene Objekt] im Widerspruch [zur Unwissenheit] steht. Die Sicht der Leerheit steht im Widerspruch zu ihr. Es lässt sich eindeutig belegen, dass die Sicht der Leerheit dem Wesen der Unwissenheit und allen anderen Übeln entgegenwirkt.

215.

(Gegner:) [Die Verblendungen] lassen sich nicht entfernen, weil sie in der Natur der Lebewesen sind, so wie die Form [der Vase in der Natur der Vase ist].

(Dharmakīrti:) Dies ist nicht der Fall, denn [deine Begründung] ist nicht korrekt. Es lässt sich beobachten, dass [Verblendungen] enden, wenn sie den Gegenmitteln ausgesetzt werden.

216.

Die Beendigung der Übel ist [nicht wie geschmolzenes Gold, das wieder] fest wird[, denn die Verblendungen] kehren nicht zurück. [Die Beendigung der Übel] wird untrennbar vom Wesen [der Erkenntnis der Selbstlosigkeit] und [kann nicht rückgängig] gemacht werden, so wie Asche [nicht wieder zu Holz werden kann].

(Das Festhalten am Ich ist die Wurzel allen Übels)

217.

Wer das Selbst sieht, wird stets an dem Ich festhalten. Dieses Festhalten [bewirkt] das Verlangen nach Glück und das Verlangen verschleiert die Fehler.

218.

Das Sehen der Qualitäten des Ichs [ergibt] stärkeres Verlangen und [mit dem Gedanken] „meins“ klammert man sich an die Verwirklichung [des eigenen Glücks]. Solange also die Anhaftung an das Selbst [besteht,] solange kreist man in Samsara.

219.

[Hält man] am Selbst [fest,] wird man der Anderen gewahr. Das Unterteilen in Selbst und Andere führt zu Anhaftung und Abneigung. In Verbindung mit diesen beiden entstehen alle Übel.

220.

Wer Anhaftung an das Selbst hat, ist nicht frei von der Anhaftung an das, was Meins ist. [Und solange] das Ich als unschädlich [wahrgenommen wird, solange] gibt es keine Ursache, die die Anhaftung an das Selbst ausmerzt.

221.

(Gegner:) [Nicht das Selbst, sondern die] Anhaftung [an das Selbst] sollte als schädlich [angesehen werden]. (Dharmakīrti:) Was hat das zur Folge? (Gegner:) Dass man [die Anhaftung an das Ich] aufgibt. (Dharmakīrti:) Ohne das Objekt [des Festhaltens am Selbst] zu verneinen, ist man nicht in der Lage, die Anhaftung an das Selbst aufzugeben.

222.

Das Beseitigen von Begierde und Abneigung, die mit guten Qualitäten bzw. Fehlern in Verbindung stehen, erfolgt dadurch, dass [die Qualitäten oder Fehler] nicht in den Objekten gesehen werden — es erfolgt nicht durch das Beseitigen von etwas Äußerem[, wie bei der Entfernung eines Dorns].

223.

Anhaftung [entsteht] nicht durch [das Wahrnehmen] der guten Qualitäten der Anhaftung, sondern durch das Wahrnehmen der guten Qualitäten ihres Objekts. Wie will man das Entfernen des Resultats[, der Anhaftung an das Selbst, bewirken,] wenn man die Ursache[, das Festhalten am Selbst, ohne dass] das Resultat unvollständig ist, nicht als schädlich ansieht?

224.

Welcher Nachteil der Anhaftung [an das Selbst] lässt sich erkennen? (Gegner:) Dass es die Grundlage für das Leiden darstellt. (Dharmakīrti:) Auch wenn dem so ist, kann man nicht frei von der Anhaftung sein, solange sie als dem Ich gehörend angesehen wird — so wie man zum Beispiel [aufgrund des Festhaltens am Selbst nicht frei von der Anhaftung sein kann, auch wenn] das Selbst [die Grundlage des Leidens ist].

225.

(Gegner:) Das Selbst ist nicht die Ursache des Leidens in der Abwesenheit von [anderen Faktoren wie Karma und der Anhaftung an das Ich]. (Dharmakīrti:) Das würde bedeuten, dass auch die Anhaftung an beide[, das Ich und das, was Meins ist,] nicht schädlich ist, denn ähnlich dem Ich [bewirkt sie ohne andere Faktoren nicht das Leiden]. Es gäbe also [keinen Grund dafür,] sich von der Anhaftung an die beiden zu befreien.

226.

(Vaiśeṣikas:) Die Anhaftung an das Ich und das, was Meins ist, wird durch die Meditation über das Leiden beseitigt, so wie ein Gliedmaß [entfernt wird,] das von einer Schlange gebissen wurde.⁴⁰ (Dharmakīrti:) [Die Anhaftung an das, was Meins ist, kann nur] überwunden werden, indem der Gedanke, der an Meinem [festhält,] zunichte gemacht wird, andernfalls kann [die Anhaftung] nicht entfernt werden.

227.

Wodurch kann man den Gedanken entfernen, der an den Sinneskräften und dergleichen als zu dem Ich [gehörend festhält,] wenn man die Sinneskräfte als die Grundlage des eigenen Vergnügens betrachtet? [Man kann sich also nicht] von der Anhaftung an die [Sinneskräfte] befreien[, da man keinen Grund dafür sieht].

228.

Es entsteht der Gedanke der Entsagung in Bezug auf die Haare, die vom Körper entfernt worden sind. [Aber] es entsteht Anhaftung für anderes[, das Teil des Körpers ist]. Das ist für alle offensichtlich.

229.

[Gemäß den Vaiśeṣikas] würde folgen, dass man [die Anhaftung an das, was Meins ist,] nicht beseitigen kann, auch wenn man gesehen hat[, dass das, was dem Ich gehört die Natur des Leidens hat]. Denn dadurch, dass [das Selbst] mit der Inhärenz und dergleichen

⁴⁰ Gemäß den Vaiśeṣikas muss das Objekt der Anhaftung oder des Festhaltens am Ich nicht verneint werden, um die Anhaftung zu beseitigen, denn es ist die Anhaftung, die das Leiden verursacht, wohingegen das Ich existiert und sich nicht verneinen lässt. Darum, so argumentieren sie, wird die Anhaftung beseitigt, so wie man zum Beispiel einen Finger amputiert, der von einer Schlange gebissen wurde, um größeren Schaden zu vermeiden.

verbunden ist, entsteht [unweigerlich] der Gedanke, der an [den Sinneskräften usw.] als zu dem Ich [gehörend festhält]. Und diese Verbindung [der Inhärenz] verweilt gleichbleibend.

230.

Doch auch in der Abwesenheit von der Inhärenz [in Bezug auf alle äußerlichen Dinge,] die nutzbringend sind[, kann die Anhaftung an das, was Meins ist, entstehen]. (Gegner:) Wie im Falle eines Fingers[, der von einer Schlange gebissen wurde,] entsteht bei den Dingen, die Leiden erzeugen, nicht der Gedanke, der an diesen Dingen als dem Ich [gehörend festhält]. (Dharmakīrti:) [Die Sinneskräfte bewirken jedoch] nicht nur Leiden.

231.

(Gegner:) Wie giftige Speisen bewirken sie hauptsächlich [Leiden]. (Dharmakīrti:) Wer Begierde für besonderes Glück hat, empfindet keine Begierde für etwas Gewöhnliches, das im Gegensatz dazu steht. Aufgrund des Verlangens nach dem besonderen Glück, wird das geringere Glück verworfen.

232.

Jenen, denen es am Verstand fehlt, wenden sich aufgrund ihrer Anhaftung an das Selbst [jedem Vergnügen] zu, das sie finden können, so dass sich beobachten lässt, dass [einige Menschen,] die keine Frauen finden, Handlungen der Begierde an Tieren ausführen.

233.

Wie können [die Vaiśeṣikas usw.], die ein [unabhängiges] Selbst befürworten, davon ausgehen, dass sich das Selbst verändert [und die Befreiung erlangt]? Die Auffassung von dem Selbst, an dem sie festhalten, [ist nicht vertretbar, denn ein unabhängiges] Selbst steht im Gegensatz zu der Grundlage aller Erfahrungen, Konventionen und Qualitäten. Das Wesen des Selbst [an dem die Vaiśeṣikas und dergleichen] festhalten stellt keine [solche Grundlage] dar.

234.

[Gäbe es ein unabhängiges Selbst, das die Befreiung erlangt hat, würde absurderweise folgen, dass die Anhaftung an das, was Meins ist, bestehen bleibt, denn] das Festhalten am Selbst würde immerzu die Anhaftung an das Selbst festigen und [die Anhaftung an das Selbst] wäre der Same für das Weiterbestehen der Anhaftung an das, was Meins ist.

235.

Und trotz der Bemühung[, die Anhaftung an das, was Meins ist, zu überwinden,] würde — [durch das Wahrnehmen] der positiven Eigenschaften des Meinigen — [das Festhalten am Ich, bewirken, dass] die Anhaftung an das, was Meins ist, fortbesteht. Dies würde das Entfernen der Anhaftung [an das, was Meins ist,] verhindern und die negativen Eigenschaften [des Meinigen] verschleiern.

236.

(Gegner:) [Wenn man die Befreiung erreicht,] hat man die Anhaftung an das Ich beseitigt. (Dharmakīrti:) [Eurer Ansicht entsprechend] würde das heißen, dass es bei der Befreiung keine [Wahrnehmung des] Selbst gibt. Da man sich also des Selbst entledigt hätte, wäre die Meditation über das Leiden[, um die Befreiung zu erlangen,] sinnlos gewesen.

237.

Obwohl [Vaiśeṣika-Yogis] darüber meditieren dass das, was dem Ich gehört,

Leiden ist, und sie das Leiden erkennen, befreien sie sich [dadurch] nicht von der Anhaftung, denn auch bevor [sie begonnen haben, so zu meditieren,] haben sie das Leiden [aufgrund von Krankheit usw.] bereits unmittelbar erfahren.

238.

Auch wenn man in dem Augenblick, in dem man über die negativen Eigenschaften [eines Objekts reflektiert,] die Anhaftung [an das Objekt vorübergehend] aufgeben kann, ist man nicht frei von der Anhaftung. Das ist wie [ein Mann, der] eine andere Frau [begehrt].

239.

Die Anhaftung an [ein Objekt, die durch das Festhalten an] der Unterscheidung zwischen dem Annehmbaren und dem Abzulehnenden auftritt, ist der Same aller anderen Anhaftungen, welche durch zahllose Bedingungen entstehen.

240.

[Gemäß den Vaiśeṣikas ist das Selbst, welches] das Objekt der Anhaftung ist, ohne Fehler. Das, was das Glück bewirkt[, wie die Sinneskräfte,] ist auch frei von Fehlern. Und nur die drei [Ursachen — das Selbst, die Anhaftung und das, was meins ist — binden] die wandernden Wesen [an den Daseinskreislauf]. In Hinblick auf welches [Objekt] wird man sich also von der Anhaftung befreien?⁴¹

241.

(Gegner:) Im Daseinskreislauf hat das, was meins ist, Fehler.
(Dharmakīrti:) Das Gleiche muss dann auch für das Selbst gelten. Man sieht zwar die Fehler des Ichs, befreit sich aber nicht von der Anhaftung an das Selbst.
In Hinblick auf welches Objekt befreit man sich also von der Anhaftung?

242.

(Gegner:) Die Anhaftung, die dadurch entsteht, dass man die guten Qualitäten [ihres Objekts] sieht, vergeht [durch die Wahrnehmung] der Nachteile des Objekts.
(Dharmakīrti:) Dies [gilt jedoch] nicht für die Sinneskräfte und dergleichen, denn selbst bei einem Kind lässt sich [die Anhaftung an die Sinneskräfte] beobachten.

243.

Außerdem haben wir Anhaftung an fehlerhafte Sinneskräfte, aber nicht für die Sinneskräfte anderer, selbst wenn diese gute Qualitäten haben. Auch haben wir keine Anhaftung an Vergangenes und dergleichen, wenn wir es nicht [länger] als das, was meins ist, ansehen.

244.

Deshalb ist das Wahrnehmen der guten Qualitäten [eines Objekts] nicht die Ursache für den Gedanken[, der hinsichtlich des Objekts]

⁴¹ Dharmakīrti argumentiert, dass sich die Vaiśeṣikas nicht von der Anhaftung an das Ich befreien können, denn ihres Erachtens existiert das Objekt dieser Anhaftung — das Ich — und ist frei von Fehlern. Aus buddhistischer Sicht ist das Objekt, an das eine Anhaftung festhält, jedoch nichtexistent. Jede Art der Anhaftung ist ein verkehrtes Bewusstsein, denn sie nimmt ihr Objekt falsch wahr, indem sie seine positiven Eigenschaften entweder übertreibt oder ihm positive Eigenschaften zuschreibt, die es nicht hat. Die Anhaftung an das Ich nimmt also eine unrealistische Form des Ichs (zum Beispiel ein eigenständiges, substantiell existierendes Ich) mit übertriebenen positiven Eigenschaften wahr, die es nicht hat.

an das, was meins ist[, festhält]. Und auch das Wahrnehmen der Mängel eines Objekts beseitigt nicht [die Anhaftung an dasselbe].

245.

Zudem nimmt die Anhaftung positive Eigenschaften wahr, die sie ihrem Objekt falsch zuschreibt und die nicht existieren. Wie kann man also [die Anhaftung an das, was meins ist] untergraben, wenn man einer Praxis nachkommt, die [das Festhalten am Ich] nicht untergräbt.

246.

Da ein [gewöhnlicher] Mensch nach Besserem strebt und die Intelligenz hat, zu verstehen, dass [Vergnügen und dergleichen] entsteht und vergeht, weiss er, dass er sich von seinen Sinneskräften unterscheidet.

247.

Deshalb ist die Ansicht[, dass die grundlegende Natur⁴² und das Selbst] eins sind, auch nicht das, was die Anhaftung [an Samsara verursacht]. Die Anhaftung an das Selbst [ist die Ursache des Daseinskreislaufs,] denn sie [führt] durch ihre eigene Natur zur Anhaftung an die inneren Faktoren [wie das Sehvermögen,] welche die Wahrnehmung [bewirken].

248.

Die Entsagung, die manche für das gegenwärtige Leiden empfinden, ist [eigentlich eine Form der] Abneigung. [Sie strebt] nicht [nach dem] Entfernen der Anhaftung, denn zu dieser Zeit ist die Anhaftung [an das Ich] zugegen, die die Suche nach [glücklicheren samsarischen] Situationen [bewirkt].

249.

Da [eine solche] Abneigung von [bestimmtem] Leiden verursacht wurde, wird sie nur so lange anhalten, wie [dieses Leiden anhält]. Sobald es endet, kehrt man zu seiner gewöhnlichen [Verfassung] zurück.

250.

[Da Arhats hingegen die Anhaftung] an Wünschenswertem und [die Abneigung] gegen Abstoßendes überwunden haben, sind sie in jeder [Situation] voller Gleichmut. Dies wird so beschrieben, dass sie frei von Anhaftung sind, ganz gleich, ob sie mit Sandelholzöl [massiert] oder mit einer Axt [verstümmelt werden].

251.

Als [Buddha] lehrte, man solle über das Leiden meditieren, meinte er das [alldurchdringende] formende Leiden. Unser formendes Leiden ist aus Bedingungen[, den Verblendungen und beflecktem Karma,] entstanden und dient als Grundlage für die Ansicht der Selbstlosigkeit.

252.

Die Ansicht der Leerheit befreit [vom Daseinskreislauf]. Die übrigen Meditationen dienen dem Ziel[, die Praktizierenden auf die Ansicht der Leerheit vorzubereiten]. Deshalb lehrte [Buddha,] dass [die Einsicht] in die Unbeständigkeit [die Einsicht in] das Leiden [bewirkt]

⁴² Für eine Erklärung der grundlegenden Natur siehe Fußnote 30.

und sich aus [der Einsicht in] das Leiden [die Einsicht in] die Selbstlosigkeit [ergibt].

253.

Diejenigen, die nicht frei von der Anhaftung [an das Selbst] sind, haben Verlangen. Darum bemühen sie sich mit allen Mitteln [darum, Glück zu finden und Leiden zu vermeiden]. Sie sind nicht von den Verblendungen und [beflecktem] Karma befreit und werden „samsarische Wesen“ genannt.

254.

Wenn man davon ausgeht, dass es [bei der Befreiung] kein Meins gibt, dann gibt es auch keinen Erlebenden. Es gibt niemanden, der als Handelnder und Nutzender gekennzeichnet wird und zu der Zeit gibt es auch nicht sein Selbst.

255.

Deshalb sollten diejenigen, die nach der Befreiung streben, die falsche Ansicht der vergänglichen Ansammlung, die seit anfangsloser Zeit aus dem Samen ihrer gleichen Art entstanden ist, von der Wurzel her ausmerzen!

(Die Worte eines Schöpfergotts wie Īśvara sind kein Pfad zur Befreiung)

256.

Die Aussage, dass die göttlichen Worte [eines Schöpfergotts, ein Ermächtigungs-Ritual beschreiben, das die Lebewesen] befreit, beeindruckt [die Weisen] überhaupt nicht. Sie sehen keinen Grund, warum diese Worte der Wirklichkeit entsprechen sollten.

257.

Im Gegensatz zu einem Ritual an Samen[, das den Wachstum von Keimlingen verhindert,] ist [die Ermächtigung eines Schöpfergotts] nicht in der Lage, die Geburt der Wesen [im Daseinskreislauf] zu verhindern. [Andernfalls] würde man absurderweise die Befreiung erlangen, indem man [als Teil eines Rituals] Sesamöl aufträgt oder sich Verbrennungen durch ein Feuer aussetzt.

258.

[Das rituelle Verbrennen von Opfergaben] beseitigt keine unheilsamen Handlungen, auch wenn es eine nachfolgende Verringerung des [Körper-]Gewichts, das zuvor schwerer war, bewirkt. [Aufgrund der körperlichen Belastung des Rituals] verliert man Gewicht, aber da [willentliche] Handlungen nicht physisch sind⁴³, haben sie kein [physisches] Gewicht.

259.

(1) Ein verkehrtes Bewusstsein[, das das Leid als Glück wahrnimmt], (2) das daraus entstandene Verlangen und (3) [der begleitende Geistesfaktor der] Intention bewirken, dass die Wesen in den niederen Bereichen geboren werden. Darum: wer diese drei [Bewusstseinszustände] ausmerzt, wird dort nicht wiedergeboren werden.

⁴³ Wie in Fußnote 8 erklärt beruht dieser Text hauptsächlich auf den Ansichten der Cittamātra-Schule und in einigen Abschnitten auf den Ansichten der Sautrāntika-Schule, die beide davon ausgehen, dass willentliche Handlungen bzw. Karma geistiger Natur sind.

260.

Weil die Geburt [in Samsara] nur durch diese drei [Bewusstseinszustände] erfolgt, haben die [drei die entsprechende] Wirkungskraft. Die begleitende Intention ist Karma. Deshalb unterbindet [das Erhalten der Ermächtigungen] nicht die Ursachen der Geburt.

261.

(Gegner:) Die Grundlage der Bewegung und der Erkenntnis ist die Aktivität [der Augen und dergleichen], welche aus dem unsichtbaren [Karma entsteht]. [Ermächtigungen] machen dieses Unsichtbare zunichte, so dass es keine Wiedergeburt gibt. Darum ist formendes [Karma] nicht [der Geistesfaktor] der Intention.

262.

(Dharmakīrti:) Es lässt sich beobachten, dass [die Intention] in der Lage ist, die Aktivität [der Sinneskräfte und dergleichen] zu erzeugen, wohingegen andere Faktoren dazu nicht [in der Lage sind,] denn die Existenz oder Nichtexistenz dieser Aktivität ist von der Intention abhängig. Wie könnte [ein Ermächtigungsritual bewirken,] dass man nicht wiedergeboren wird?

263.

(Gegner:) [Durch das Erhalten der Ermächtigung] verliert [die Intention] ihre Wirkungskraft. (Dharmakīrti:) Das würde bedeuten, dass es unmittelbar nach der Ermächtigung nicht mehr möglich ist, kraft der Intention etwas geistig festzuhalten, sich damit zu befassen, abgelenkt zu sein und [diesen abgelenkten Zustand] zu beenden.

264.

(Gegner:) Da es zur Zeit des Todes kein Bewusstsein gibt, wird es [nach dem Tod] keine [samsarischen Phänomene mehr geben]. (Dharmakīrti:) Das befleckte Bewusstsein verbindet sich [mit dem Geist des nächsten Lebens]. (Gegner:) [Aufgrund der Ermächtigung] ist [das Bewusstsein] dazu nicht mehr in der Lage. (Dharmakīrti:) Das würde bedeuten, dass [der Geist aufgrund der Ermächtigung], auch während man noch lebt, nicht [weiter bestehen] könnte.

265.

Das Erteilen der Ermächtigung kann also das Kontinuum der Übel zusammen mit ihren Samen nicht beenden, denn die Verstärkung des Gegenmittels[, der Erkenntnis der Selbstlosigkeit,] oder der verblendeten [übertreibenden Geisteshaltungen] bewirkt die Abnahme bzw. Zunahme dieser Übel.

266.

Da ein beständiges [Selbst] nicht abhängig [von anderen Dingen] ist, ist es widersprüchlich, dass es nach und nach [den Daseinskreislauf oder den Zustand der Befreiung] verursacht, und dass es über die Wesenheit verfügt, etwas zu erzeugen und nicht zu erzeugen.

267.

Das würde bedeuten, dass eine [karmische] Ursache und ihr Resultat eins sind. (Gegner:) [Karma und seine Wirkung] sind von einer anderen Wesensart als [das Selbst]. (Dharmakīrti:) Das hieße, dass [das Selbst] Karma weder erzeugt noch sein Resultat erlebt und es liesse sich auch nicht beweisen, dass [das Selbst] ein karmisches Resultat bewirkt.

268.

[Die Annahme, dass das Selbst nicht beständig ist, rechtfertigt] nicht das Argument von der sich [aus dieser Annahme ergebenden] Absurdität[, dass wenn jemand etwas erlebt,] ein Anderer sich daran erinnert und [wieder ein Anderer] sich daran erfreut. Denn [ein beständiges Selbst] könnte sich an nichts erinnern. Deshalb entsteht Erinnerung aus dem Erleben.

269.

Durch das falsche Zuschreiben der sechzehn unzutreffenden Attribute⁴⁴ — wie Beständigkeit, Glück, Ich, und Mein — nimmt das Verlangen zu.

270.

Mit der angemessenen Meditation macht die korrekte Ansicht [der Leerheit], die mit der Erkenntnis der nicht im Widerspruch [zu den vier Wahrheiten stehenden sechzehn] Aspekte⁴⁵ [verbunden ist], die Anhaftung zusammen mit dem, was aus ihr folgt, zunichte.

(Die bloße Beseitigung von Karma und Körper ist nicht der Pfad zur Befreiung)

271.

Auch wenn Karma und der Körper [zunächst] bestehen bleiben, ist [bei einem Arhat] die Wiedergeburt, die drei Ursachen hat, nicht möglich,

⁴⁴ Die sechzehn unzutreffenden Ansichten beziehen sich auf jeweils vier falsche Ansichten hinsichtlich jeder der vier Wahrheiten. Die vier unzutreffenden Ansichten in Bezug auf die Wahrheit des Leidens halten daran fest, dass wahre Leiden wie die fünf befleckten Aggregate (1) das Wesen des Glücks haben, (2) beständig sind, (3) ein beständiges, teileloses, unabhängiges Ich (und Meins) haben und (4) ein eigenständiges, substantiell existierendes Selbst (und Meins) haben.

Die vier unzutreffenden Ansichten in Bezug auf die Wahrheit des Ursprungs halten daran fest, dass wahre Leiden wie die fünf befleckten Aggregate (5) keine Ursachen haben, (6) nur eine Ursache haben, (7) von einem Schöpfergott erzeugt wurden und (8) von Natur aus beständig sind, sich aber zeitweilig verändern.

Die vier unzutreffenden Ansichten in Bezug auf die Wahrheit der Beendigung halten daran fest, (9) dass es keine Befreiung aus dem Daseinskreislauf gibt, (10) dass ein befleckter Zustand die Befreiung aus dem Daseinskreislauf ist, (11) dass ein leidvoller Zustand die Befreiung aus dem Daseinskreislauf ist und (12) dass, obwohl die Beseitigung des Leidens möglich ist, diese Beseitigung umkehrbar ist.

Die vier unzutreffenden Ansichten in Bezug auf die Wahrheit des Pfades halten daran fest, (13) dass es keinen Pfad zur Befreiung aus dem Daseinskreislauf gibt, (14) dass der Geist, der sich mit dem Nicht-Selbst vertraut gemacht hat, kein geeigneter Pfad zur Befreiung ist, (15) dass weltliche meditative Versenkungen kein Pfad zur Befreiung sind und (16) dass es keinen Pfad gibt, der das Leiden entfernt.

⁴⁵ Die sechzehn Aspekte, deren Verständnis als Gegenmittel zu den sechzehn unzutreffenden Ansichten dient, sind jeweils vier Aspekte hinsichtlich jeder der vier Wahrheiten. Die vier Aspekte in Bezug auf die Wahrheit des Leidens sind, dass wahre Leiden wie die fünf befleckten Aggregate (1) unbeständig, (2) leidvoll, (3) leer von einem beständigen, teilelosen, unabhängigen Ich (und Meins) sind und (4) ohne ein eigenständiges, substantiell existierendes Selbst (und Meins) sind.

Die vier Aspekte in Bezug auf die Wahrheit des Ursprungs sind, dass das wahre Leiden wie die befleckten Aggregate (5) Ursachen, (6) Ursprünge (7) Starke Erzeuger und (8) Bedingungen haben.

Die vier Aspekte in Bezug auf die Wahrheit der Beendigung sind, dass die wahre Beendigung wie die Beseitigung der Verblendungen (9) eine Beendigung, (10) eine Befriedung, (11) zufriedenstellend und (12) eine endgültige Freisetzung ist.

Die vier Aspekte in Bezug auf die Wahrheit der Pfade ist, dass wahre Pfade wie die Ārya-Pfade (13) Pfade, (14) geeignete Mittel, (15) verwirklichende Mittel und (16) Mittel zur endgültigen Entfernung sind.

da eine der [Ursachen, das Verlangen,] fehlt. Es ist wie ein Keimling, der in der Abwesenheit eines Samens [nicht entstehen kann].

272.

[Ohne das Verlangen zu überwinden,] können Karma und der Körper nicht beseitigt werden, denn es gibt keine Gegenmittel, die [nur die beiden entfernen]. Und [solange es Verlangen gibt,] ist man nicht in der Lage [die beiden] zu überwinden. Ist das Verlangen zugegen, entstehen auch Karma und der Körper.

273.

(Gegner:) Man sollte sich bemühen, die beiden[, Karma und Verlangen] zu beseitigen. (Dharmakīrti:) Es ist sinnlos sich zu verausgaben, um Karma [getrennt von Verlangen] zu entfernen.⁴⁶ Da man eine Vielfalt von [karmischen] Ergebnissen beobachten kann, lässt sich dadurch auf die verschiedenen Wirkungskräfte [der unterschiedlichen Arten von] Karma schließen.

274.

Deshalb kann ein einziger Akt ermattender Mühsal [nicht alle Karmas] tilgen. Einige Formen [dieser Mühsal] können zwar das Ergebnis von [vereinzeltem negativen Karma] abschwächen, jedoch nicht [alle Karmas,] die von ähnlicher und nicht-ähnlicher Art [sind, entfernen].

275.

(Gegner:) Hinsichtlich des Erlebens [karmischer] Resultate ist die Mühsal in der Lage, die Wirkungskräfte [verschiedener Karmas] in vereinter Form zu entfernen. (Dharmakīrti:) Wenn [die Mühsal, mittels derer die karmischen Wirkungskräfte entfernt werden,] nur etwas ermattend ist,

276.

muss es auch möglich sein all [diese Wirkungskräfte] ohne Ermattung zu beseitigen. Wenn dies nicht der Fall ist und es [sich um Mühsal handelt, die] zermürend ist, ist diese das Resultat von negativem Karma. Deshalb kann sie die Wirkungskräfte [verschiedener Karmas] nicht entfernen.

277.

[Die unmittelbare Erkenntnis der Selbstlosigkeit], die die Fehler beendet, ist in der Lage, [die Samen negativen] Karmas [zu beseitigen, die aus den Verblendungen] entstehen [und in der Zukunft heranreifen könnten,] denn sie macht das Entstehen der Übel [wie Anhaftung] zunichte. Wie könnte sie jedoch bereits herangereiftes [Karma] auslöschen?

278.

Übel [wie die Anhaftung entstehen] nicht aus Karma. Fehlerhafte Faktoren [wie Anhaftung] erzeugen [Karma]

⁴⁶ Hier rät Dharmakīrti uns nicht, davon abzusehen, unheilsames Karma mittels der vier Gegenkräfte (Stütze, Reue, Vorsatz und Gegenmittel) zu reinigen, sondern macht deutlich, dass es nicht möglich ist, mittels eines Gegenmittels jegliches beflecktes bzw. durch unsere Verblendungen entstandenes (heilsames, unheilsames und neutrales) Karma zu beseitigen, denn insbesondere ein heilsames Karma kann nicht durch ein Gegenmittel überwunden werden (auch wenn es durch die Wut zunichte gemacht werden kann).

und nicht umgekehrt. In Abwesenheit von der verkehrten Begrifflichkeit entsteht keine Begierde für Vergnügen.

279.

[Die Begründung, dass er] ein Beschützer [ist,] beweist, dass [der Buddha über] (1) die Erkenntnis der Soheit, (2) die gefestigte Erkenntnis und (3) die vollständige Erkenntnis [verfügt]. Sugata bedeutet Erkenntnis. Deshalb übertrifft er die Nicht-Buddhisten, jene, auf den Pfaden des Lernens und jene [Hörer und

280.

Alleinverwirklicher] auf dem Pfad des Nicht-mehr-Lernens.⁴⁷ [Der Sugata lässt auf] den Lehrer [schließen,] der zum Wohle der Anderen nach der [All]wissenheit gestrebt hat. Der Lehrer [lässt auf] die [große] liebende Zuneigung [schließen,] die nicht davon ablässt, zum Nutzen der Anderen ihrem Wohl zu widmen.

281.

Aufgrund seiner liebenden Zuneigung lehrt er, was hilfreich ist und aufgrund seiner Weisheit lehrt er die Wahrheit. Und verwirklicht durch [seine liebende Zuneigung] lehrt er [Andere] voller Beflissenheit. Deshalb ist er gültige Erkenntnis.

(Der Grund für die Lobpreisung des Buddha als gültige Erkenntnis)

282.

Der Zweck für die Lobpreisung⁴⁸ des Buddha als jemanden[, der gültige Erkenntnis geworden ist], ist es, zu belegen, dass die Wesenheit der gültigen Erkenntnis [vollständig] in seinen Lehren [zu finden ist]. Er hat die schlussfolgernde Erkenntnis nicht zurückgewiesen.

283.

Und bei vielen Gelegenheiten lässt sich beobachten, dass er sich auf die [Bedeutung] der schlussfolgernden Erkenntnis bezieht, und zwar in Aussagen wie: „Alles was dem geringsten Entstehen unterliegt, hat die Eigenschaft, zu vergehen.“

⁴⁷ Der Buddha verfügt über (1) die Erkenntnis der Soheit, weil er die Wesenheit der vier edlen Wahrheiten unmittelbar erkennt. Seine (2) Erkenntnis ist gefestigt, da seine Erkenntnisse nicht im Geringsten im Widerspruch zur gültigen Erkenntnis stehen. Und er besitzt (3) die vollständige Erkenntnis, denn er erkennt unmittelbar die Methoden, die zur Befreiung und zur Allwissenheit führen, zusammen mit den Resultaten dieser Methoden.

Die Erkenntnis der Soheit unterscheidet die Erkenntnis des Buddhas von der der Nicht-Buddhisten. Die gefestigte Erkenntnis unterscheidet die Erkenntnis des Buddhas von der der Āryas auf dem Pfad des Lernens. Und die vollständige Erkenntnis unterscheidet die Erkenntnis des Buddhas von der Erkenntnis jener, die die Befreiung, aber nicht die Erleuchtung erreicht haben.

⁴⁸ Der Lobpreis hier ist der Lobpreis des *Kompendiums der gültigen Erkenntnis* von Dignāga: „Ich verneige mich vor demjenigen, der gültige Erkenntnis geworden ist, vor dem, das den wandernden Wesen hilft, vor dem Lehrer, dem Sugata und dem Beschützer.“

284.

Das Merkmal der gegenseitigen Unabdingbarkeit [von Begründung und Prädikat] ist die Grundlage der schlussfolgernden Erkenntnis. Da [Buddha] die Durchdringung der Begründung durch das Prädikat aufzeigt, legt er deutlich die [Beziehung zwischen den beiden] dar.

Das war das zweite Kapitel — *Beweis der gültigen Erkenntnis* — der Verse des *Kommentars über die gültige Erkenntnis*.

(Einleitende Erklärung und deutsche Übersetzung von Geshema Kelsang Wangmo, Oktober 2022.
Korrekturgelesen von Annette Kleinbrod.)