

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



MARKUS VIEHBECK

Die Lehre von satyadvaya in 'Ju Mi phams Nor bu ke ta ka

XXX. Deutscher Orientalistentag
Freiburg, 24.-28. September 2007
Ausgewählte Vorträge
Herausgegeben im Auftrag der DMG
von Rainer Brunner, Jens Peter Laut
und Maurus Reinkowski

online-Publikation, März 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-92983>
ISSN 1866-2943

Die Lehre von *satyadvaya* in 'Ju Mi phams Nor bu ke ta ka*

Markus Viehbeck, Universität Wien

0. Einführung

In der Ausbreitung des Buddhismus nach Tibet war es das philosophische System des Madhyamaka, das sich als die maßgebliche Sichtweise etablieren konnte. Direkt nach der berühmten Debatte in bSam yas,¹ die – nach tibetischen Quellen – zugunsten des Stufenweges zur Erleuchtung, repräsentiert durch den indischen Gelehrten Kamalaśīla und gegen das Modell des Chinesen Hwa shang Mahāyāna, der ein plötzliches Eintreten in die Erleuchtung propagierte, entschieden wurde, erklärte König Khri Srong lde btsan Nāgārjunas Madhyamaka-System als die in Tibet anzunehmende Sichtweise. In Folge wurden im Laufe der früheren Verbreitung (*snga dar*) des Buddhismus nach Tibet v.a. Werke des Yogācāra- und Svātantrika-Madhyamaka ins Tibetische übersetzt; in der späteren Verbreitung (*phyi dar*) folgten dann vermehrt Werke der Prāsaṅgika-Tradition.² Das genaue Verständnis der Madhyamaka-Sichtweise und die richtige Interpretation der betreffenden indischen Grundlagentexte war immer wieder Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen in Tibet. So war z.B. die Zeit vom 14. bis zum 16. Jh. geprägt von einer entsprechenden Kontroverse zwischen Vertretern der dGe lugs pa- und der Sa skya pa-Schule.³ Einen – vorläufig – letzten Höhepunkt fanden diese Auseinandersetzungen im

* In der Vorbereitung dieses Vortrags wurde ich von verschiedenen Personen unterstützt, welchen ich hiermit meinen herzlichen Dank für ihre zahlreichen Anmerkungen und Korrekturen aussprechen möchte: Prof. Helmut Tauscher, Dr. Anne MacDonald, Dr. Dorji Wangchug, Susanne Kimm und insbesondere mKhan po Nyi ma rgyal mtshan von der 'Bri gung bShad grwa in Dehra Dun, Indien.

¹ Eine detaillierte Darstellung dieser Auseinandersetzung bietet Seyfort Ruegg 1989, hier v.a. pp. 56–92.

² Einen Überblick über die frühe Entwicklung des Madhyamaka in Tibet gibt Seyfort Ruegg 2000: 1–103. Die Problematik der doxographischen Kategorien von Svātantrika und Prāsaṅgika wird im Folgenden in Punkt 3 genauer diskutiert.

³ Vgl. Tauscher 1995: 35–39 für einen knappen Überblick über diese Kontroversen.

19. Jh. in Osttibet. 'Ju Mi pham (1846–1912),⁴ ein Universalgelehrter und der führende Philosoph der rNying ma pa-Schule, brach in seinem innovativen Kommentar zum Bodhi(sattva)caryāvatāra (BCA) mit grundlegenden Ansichten des dGe lugs pa-Establishments und zog so die Kritik vieler Gelehrter auf sich. Es entwickelte sich ein über 25 Jahre andauernder Disput, welcher v.a. über den Austausch von Streitschriften (*dgag lan*) geführt wurde. Natürlich darf auch der politische Hintergrund dieser Auseinandersetzungen nicht übersehen werden: Als ein führendes Mitglied der *ris med*-Bewegung, einer Gruppierung, die mit ihrem Anspruch auf religiöse Vielfalt in verschiedener Hinsicht versuchte, ein Gegengewicht zur Dominanz der dGe lugs pa-Schule zu bilden, ist Mi pham nicht nur als philosophischer sondern auch als politischer Gegner zu sehen.⁵

Eine ausgiebige Behandlung dieser Debatten würde den Rahmen eines kurzen Artikels bei Weitem sprengen; der folgende Beitrag beschränkt sich daher auf den Stein des Anstoßes, Mi phams Kommentar zum BCA, den Nor bu ke ta ka (NK).⁶ Zur Interpretation Mi phams knapper Beschreibungen werden zwei Texte seiner Schüler hinzugezogen: Nor bu'i sgron me,⁷ ein Kommentar zum NK des vierten Zhe chen rGyal tshab Padma rnam rgyal (1871–1926), der über weite Strecken nur die Worte seines Lehrers wiederholt, an neuralgischen Punkten aber ausführliche Erklärungen gibt und die Ansicht seines Lehrers durch Zitate

⁴ Soweit nicht anders angegeben beziehen sich alle Lebensdaten auf die Datenbank von The Tibetan Buddhist Resource Center (www.tbrc.org). Alle Daten wurden am 22.08.2008 abgefragt.

⁵ Die verschiedenen Facetten der *ris med*-Bewegung wurden leider noch nicht im Detail erforscht. Smith (z.B. Smith 2001: 237ff.) betont v.a. die religiösen Ideale dieser Bewegung und beschreibt sie als eine Entwicklung gegen religiöse Intoleranz und Sektierertum. Schuh (hier v.a. Schuh 1976: LVI und Schuh 1973: XXXf.) auf der anderen Seite betont ihre politische Dimension und begreift *ris med* als eine soziale Gruppierung von politisch Schwachen gegen politisch Starke. Dieses ungleiche Kräfteverhältnis ist geographisch in der Spannung zwischen Zentraltibet und den Gebieten im Osten (A mdo und Khams) verankert, ein Aspekt, der sich auch in der Biographie von 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas (1813–1899), einem der Hauptvertreter der *ris med*-Bewegung, wiederfindet: Kong sprul, der durch die Kompilation von Erklärungen, Ritualen und Liturgien aus verschiedenen religiösen Traditionen für ihre Kontinuität und Bewahrung sorgte, versuchte zusammen mit mChog gyur gling pa (1829–1870) Osttibet als ein Zentrum für Pilgerschaft zu etablieren – ein Status der zuvor v.a. Zentraltibet zukam (vgl. Barron 2003 für die Übersetzung einer Biographie Kong spruls). Beispielsweise verfassten beide, Kong sprul und mChog gyur gling pa, je ein Werk über die 25 Hauptpilgerstätten in A mdo und Khams (siehe Zangpo 2001: 259f.).

⁶ Der volle Texttitel lautet Shes rab kyi le'u'i tshig don go sla bar rnam par bshad pa nor bu ke ta ka. Mi phams NK wurde im Ganzen ins Französische übersetzt, vgl. Arguillère 2004; Übersetzungen wichtiger Passagen finden sich auch in Lipman 1981, Pettit 1999, Phuntsho 2005, Dreyfus 2003, Williams 2000a und 2000b.

⁷ Der volle Texttitel lautet sPyod 'jug sher le'i 'bru 'grel kun mkhyen bla ma'i gsung las btus pa rab gsal nor bu'i sgron me; siehe Nor bu'i sgron me.

unterstützt, und bDud rtsi'i thig pa,⁸ ein Kommentar zum ganzen BCA von mKhan po Kun dpal (1862–1943). Letzterer ist zwar als eigenständiger Text zum BCA zu sehen, ist aber im neunten Kapitel sehr eng an die Vorlage seines Lehrers Mi pham gebunden.⁹

Anhand ausgewählter Stellen dieser Texte soll ein Kernpunkt der Madhyamaka-Exegese, die Lehre von *satyadvaya*, skizziert werden.

In der wissenschaftlichen Literatur wird *satya* in diesem Kontext in der Regel entweder als Wahrheit oder als Wirklichkeit bzw. Realität übersetzt und damit als primär epistemologische oder ontologische Kategorie interpretiert. Der Sanskritterminus „*satya*“ und die tibetische Wiedergabe „*bden pa*“ an sich implizieren keine Unterscheidung in dieser Hinsicht, beide Bedeutungen sind in dem jeweiligen Begriff aufgehoben.¹⁰ Während sich in den indischen Texten keine Bemühungen finden, die beiden Aspekte klar voneinander zu trennen, wurde in der tibetischen Tradition die Frage nach einer epistemologischen oder ontologischen Interpretation vermehrt zum Problem. Tsong kha pa (1357–1419) z.B. betont, dass es sich bei den zwei *satyas* um eine Unterscheidung der Erkenntnisobjekte (*shes bya*) und damit um existente Gegebenheiten (*yod pa*) handelt. Der Sa skya Gelehrte Go rams pa (1429–1489) hingegen betrachtet die beiden *satyas* von der Seite des Subjektes und bestimmt sie als richtiges und falsches Erkennen. Er nennt daher v.a. die bloße Erkenntnis (*blo tsam*) als Unterscheidungsgrundlage (*dbye gzhi*) der beiden

⁸ Der volle Texttitel lautet Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i tshig 'grel 'jam dbyangs bla ma'i zhal lung bdud rtsi'i thig pa; siehe Kun dpal 'grel pa, bzw. Padmakara 1999 für eine Übersetzung.

⁹ Diese enge Verknüpfung bewog Paul Williams zu folgender Einschätzung: „In treating the ninth chapter Kun bzang dpal ldan appears to follow Mi pham very closely, almost word for word. Thus one possibility is that in his commentary on the other chapters, too, Kun bzang dpal ldan is following an oral commentary by Mi pham to those chapters on which Mi pham himself did not write a commentary. Anyway, in this commentary we are likely to have a text which also does not differ from Mi pham's intentions on the other chapters.“ Vgl. Williams 2000a: 194f. Williams' Mutmaßung von der beinahe Identität des neunten Kapitels darauf zu schließen, dass es sich bei Kun dpals Kommentar im Ganzen um eine Wiedergabe der mündlichen Erklärungen Mi phams handele, wurde bereits von Matthew Kapstein zurückgewiesen: In seiner Einleitung und dem Kolophon verweist Kun dpal auf seinen Lehrer rDza dPal sprul als Quelle seiner Erklärungen, unter welchen er in seiner Jugend den BCA studiert hatte (Kapstein 2000: 122f.). Dies wird durch einen Vergleich der verschiedenen Arten, den BCA zu gliedern, bestätigt. Kun dpal richtet sich in seiner Gliederung (*sa bcad*) des BCA streng nach der Vorlage von dPal sprul, während Mi phams Gliederung in einigen Fällen sogar den BCA selbst anders unterteilt, zumindest aber die einzelnen Abschnitte anders bezeichnet. Der *sa bcad* von Mi pham findet sich in der neueren Ausgabe des Nor bu ke ta ka (vgl. sPyod 'jug sher 'grel ke ta ka, pp. 1–4, für Kun dpals *sa bcad* siehe Kun dpal 'grel pa, pp. 1–21, für dPal spruls *sa bcad* vgl. Viehbeck 2005: 91–157.

¹⁰ In Tauscher 1995: 200–214 wird der Begriff „*satya*“ und dessen Bedeutungen von „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ ausführlich diskutiert.

satyas.¹¹ Ungeachtet der Betonung unterschiedlicher Aspekte diskutieren aber beide über ein und denselben Begriff.

Mi pham unterscheidet generell zwei verschiedene Modelle in der Einteilung von *satyadvaya*: In den Sūtras und Śāstras werden einerseits Seins- und Erscheinungsweise, andererseits authentisches und nicht authentisches Erkennen und deren Objekte als die beiden *satyas* bezeichnet.¹² Wie im Folgenden gezeigt wird, erklärt Mi pham die beiden *satyas* in seinem NK als Seins- und Erscheinungsweise, beschreibt sie also von der Objektseite.¹³ Allerdings ist auch diese nicht von der Subjektseite zu trennen, insofern das erkennende Subjekt eine getrennte oder einheitliche Auffassung der beiden *satyas* bedingt. Anstelle einer Übersetzung wird daher der Sanskritterminus *satya* verwendet, um keine der beiden Bedeutungen des Wortes auszuschließen.

1. Die zwei *satyas* im Bodhicaryāvatāra

Im zweiten Vers des neunten Kapitels des BCA bringt Śāntideva mit wenigen Worten die Lehre der zwei *satyas* auf den Punkt:

Das Konventionelle und das Absolute,
Diese werden angenommen als die beiden *satyas*.
Das Absolute ist kein Bereich der Erkenntnis;
Erkenntnis wird als Konvention bezeichnet.¹⁴

¹¹ Siehe Thakchoe 2007 für eine detaillierte Diskussion von Tsong kha pas und Go rams pas Konzeptionen von *satyadvaya*.

¹² Vgl. z.B. Rab lan 74a/3–5: *gzhung chen po rnam su bden gnyis kyi 'jog tshul mi 'dra ba gnyis bshad pa'i dang po gnas tshul skye med la don dam dang / snang tshul tha snyad la kun rdzob kyi gis bstan pa de yin la/ gnyis pa gnas snang mthun par gyur pa'i yul dang yul can gnyis ka la don dam dang / mi mthun par gyur pa'i yul dang yul can gnyis ka la kun rdzob kyi ming gis bstan pa ni tha snyad nye bar bzung ba'i dbang du yin la/.*

¹³ Meine Wortwahl an dieser Stelle ist bewusst vorsichtig. Offensichtlich beschreibt Mi pham *satyadvaya* in seinem NK von der Objektseite. Ob er sie aber auch ontologisch, d.h. im Sinne Tsong kha pas als auf konventioneller Ebene existente externe Gegebenheiten bestimmt, kann nicht klar gesagt werden, da Mi pham in anderen Texten (z.B. in seinem Kommentar zum *Madhyamakālamkāra*) in Bezug auf die konventionelle Ebene das Model des *Yogācāra* betont, nachdem auf konventioneller Ebene prinzipiell alle Gegebenheiten nur Erkenntnis sind und es keine bewusstseinsexternen Dinge gibt. Auch hinsichtlich der absoluten Ebene unterscheiden sich beide fundamental: Während Tsong kha pa nur ein wirklich erwiesenes Eigenwesen (*ngo bo bden grub*) verneint, muss laut Mi pham die Negation auf die Gegebenheiten selbst bezogen sein.

¹⁴ Tib.: *kun rdzob dang ni don dam ste// 'di ni bden pa gnyis su 'dod//*

don dam blo yi spyod yul min// blo ni kun rdzob yin par brjod//; vgl. D p. 61/1 (fol. 31a/1), P p. 258-1/4 (fol. 35a/4).

Die Aussage im zweiten Teil des Verses, dass das Absolute kein Objekt der Erkenntnis sei, wurde in der Entwicklung der tibetischen Philosophie kontrovers diskutiert;¹⁵ im Folgenden liegt das Augenmerk aber auf dem ersten Teil des Verses, der eigentlichen Bestimmung der beiden *satyas*. Mi pham erklärt dazu:

So wird angenommen,¹⁶ dass all die Phänomene, die zusammengefasst sind als gänzlich [befleckt] und [vollkommen] bereinigt, als die beiden [*satyas*] existieren: *saṃvṛtisatya* entspricht den bloßen Erscheinungen, dem Bereich bedingter Phänomene (*chos can*), und *paramārthasatya* entspricht der Leerheit, der Seinsweise der Phänomene selbst. [...] Dabei ist *saṃvṛti* die Erscheinungsweise, welche gleich einer Illusion, einem Traum oder Haarbüscheln ohne ein Eigenwesen ist, das entsteht etc., aber derartig erscheint. Die Seinsweise, die vollkommen leer von Entstehen etc. ist wenn man das Eigenwesen dieser Erscheinungen untersucht, ist *paramārtha*.¹⁷

Die grundlegende Unterscheidung in die beiden *satyas* ist also für jedes Phänomen – und das bedeutet hier für jedes Phänomen, das erkannt werden kann, angefangen vom Bereich des Saṃsāras, der gänzlich befleckt ist, bis hin zum Nirvāṇa, welches vollkommen bereinigt ist – gegeben.¹⁸ Bei all diesen Gegebenheiten kann unterschieden werden in eine Erscheinungsweise (*snang tshul*) und eine Seinsweise (*gnas tshul*). Erstere wird als *saṃvṛti* bezeichnet „denn obwohl bloße Erscheinungen nicht aufhören, sind sie ohne inhärente

Skt.: *saṃvṛtiḥ paramārthas ca satyadvayam idaṃ mataṃ*

buddher agocaras tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir ucyate//; vgl. BCAP: 352.

Der Sanskrit-Text und die tibetische Fassung unterscheiden sich geringfügig. Meine Übersetzung richtet sich – wie auch Mi pham – nach der tibetischen Version.

¹⁵ Laut Mi pham kann das Absolute nicht als Erkenntnisobjekt (*shes bya*) definiert werden. Jede sprachliche Bestimmung muss die letztliche Seinsweise der Dinge verfehlen. Dies bedeutet aber nicht, dass das Absolute nicht erfahrbar wäre. Auf der Ebene sprachlicher Konvention kann man daher durchaus davon sprechen, dass das Absolute ein Objekt der Erkenntnis sei - vorausgesetzt man versteht die letztliche Seinsweise der Dinge als Objekt und die Gnosis der Aryas als Subjekt dieses Erkenntnisvorgangs (vgl. NK 4aff.). Eine Diskussion der unterschiedlichen Interpretationsweisen dieser Verszeile in der dGe lugs pa-Tradition und bei Mi pham findet sich in Phuntsho 2005: 166ff.

¹⁶ Hier und im Folgenden sind alle *pratīkas* fettgedruckt.

¹⁷ NK 2b/1–3 : 'di ltaṅ kun byang gis bsdus pa'i chos 'di dag thams cad la chos can ji snyed pa snang tsam **kun rdzob** kyi bden pa **dang** / chos nyid ji lta ba stong nyid **don dam** gyi **bden pa gnyis su gnas** par 'dod de/[...] de la kun rdzob ni skye sogs kyi rang bzhin du med bzhin der snang ba sgyu ma dang rmi lam skra shad lta bu'i snang tshul 'di yin la/ snang ba de'i rang bzhin brtags na skye sogs kyis rnam par bden pa'i gnas tshul don dam pa yin te/.

¹⁸ Vgl. Nor bu'i sgron me 3b/2–3.

Existenz (*svabhāva*),¹⁹ letztere als *paramārtha*, denn sie entspricht der Leerheit der Phänomene, d.h. „ein Freisein von allen Charakteristika, von allen Entfaltungen (*spros pa*), welches schon immer gegeben ist.“²⁰ Sie werden als *satya* bezeichnet, da sie auf ihrer jeweiligen Ebene nicht trügen: *saṃvṛti* für ein irrendes gewöhnliches Erkennen (*nam shes 'khrul pa*), *paramārtha* für nicht-irrende Gnosis (*ye shes mi 'khrul pa*).²¹

2. Verhältnis der zwei *satyas*

In welchem Bezug zueinander stehen nun Seins- und Erscheinungsweise? Auch hier muss in eine konventionelle und eine absolute Ebene unterschieden werden: Der Kommentator Padma nam rgyal weist darauf hin, dass die beiden *satyas* auf absoluter Ebene nicht als solche existieren, dass sie ohne ein Eigenwesen sind (*rang bzhin med pa*) und letztlich als ein einziges Prinzip (*tshul gcig*) zu sehen sind. Auf konventioneller Ebene jedoch werden sie mit Hinblick auf das Verständnis gewöhnlicher Leute (*'jig rten pa*) unterschieden.²² Mi pham selbst erklärt diesen Unterschied in seinen Erläuterungen zu BCA IX.107–108:

satya als zweifach zu bestimmen ist nur ein Zugang, um die Schüler [und Schülerinnen] auf den Weg zu bringen; auch eine Aufteilung in zwei [Arten] von *satya* gibt es auf absoluter Ebene nicht.²³

Und weiter unten:

Obwohl es auf absoluter Ebene keine Bestimmung von *satya* als zweifach gibt, gibt es [diese] auf konventioneller Ebene, da [die beiden *satyas*] als die beiden, Erscheinungsweise und Seinsweise, festgestellt wurden, gleich wie vorher (in BCA IX.2) gesagt wurde: „Diese werden angenommen als die beiden *satyas*.“²⁴

Die obige Bestimmung der zwei *satyas* als Erscheinungs- und Seinsweise hat also – jedenfalls im Sinne einer getrennten Auffassung dieser beiden – nur auf konventioneller Ebene Gültigkeit. Mit Bezug auf das Sandhinirmocanasūtra, in dem die unerwünschten

¹⁹ Nor bu'i sgron me 3b/4: [...] *snang tsam ma 'gag kyang de la rang bzhin med pas kun rdzob* [...].

²⁰ Nor bu'i sgron me 3b/4: [...] *spros pa'i mtshan ma thams cad kyang ye nas dben pa'i stong pa nyid* [...].

²¹ Vgl. Nor bu'i sgron me 3b/6.

²² Siehe Nor bu'i sgron me 3b/4–5.

²³ NK 37a/3: *bden pa gnyis su bzhag pa ni gdul bya lam la 'jug pa'i sgo tsam ste/ don dam par bden pa gnyis su chad pa'ang med de*.

²⁴ NK 37a/4–5: *don dam par bden pa gnyis su bzhag pa med kyang tha synad du yod de/ snang tshul dang gnas tshul gnyis su nges pa'i phyir/ sngar 'di ni bden pa gnyis su 'dod ces pa bzhin no/*.

Folgen dieser Annahmen aufgeführt sind, weist Mi pham daher die Alternative, dass die beiden *satyas* auf absoluter Ebene verschieden und auf konventioneller Ebene identisch seien, zurück.²⁵

Ob die beiden *satyas* – zumindest vorläufig – getrennt voneinander aufgefasst werden oder die Einheit der beiden im Vordergrund steht, ist für Mi pham ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen Zugänge der Svātantrika- und der Prāsaṅgika-Tradition.

3. Svātantrika und Prāsaṅgika

Die Klassifizierung indischer Mādhyamika als Anhänger des Svātantrika oder Prāsaṅgika ist bekanntermaßen problematisch. Eingeführt von den tibetischen Doxographen im 11. Jh. spiegelt diese Unterscheidung den Versuch zur Systematisierung einer komplexen Tradition wider, in Indien selbst fanden diese Kategorien jedoch keine Verwendung. Auch innerhalb der tibetischen Tradition spielt diese Einteilung eine unterschiedliche Rolle: Während z.B. Tsong kha pa von einer fundamentalen Differenz beider Traditionen ausgeht und die Überlegenheit des Prāsaṅgika betont – etwa in einem eigens dafür verfassten Werk, welches die „acht schwierigen Punkte“ (*dka' gnas brgyad*), d.h. die besonderen Kennzeichen des Prāsaṅgika, darlegt²⁶ – handelt es sich nach der Auffassung anderer Gelehrter wie Rong ston pa (1367–1449) und Go rams pa nur um geringe Unterschiede hinsichtlich der Methodik.²⁷

Mi pham ist sich dieser Umstände bewusst. Er führt Bu ston (1290–1364) an, der die Unterscheidung von Svātantrika und Prāsaṅgika für eine „bloße tibetische Erfindung“ hält,²⁸ beharrt aber im Gegensatz dazu auf der Sinnhaftigkeit dieser Kategorien – nicht im Sinne einer fundamentalen Differenz, sondern als unterschiedliche

²⁵ NK 2b/4–5: *des na de lta bu'i bden pa gnyis po de'ang don dam par tha dad pa dang / kun rdzob tu gcig yin na skyon bzhi bzhi dag gis gnod par 'gyur ba dgongs pa nges par 'grel ba'i mdo las gsungs pa bzhin du shes par bya zhing /*.

²⁶ Vgl. Seyfort Ruegg 2002 für eine Übersetzung dieses Werkes.

²⁷ Siehe etwa Dreyfus 2003: 318–328 oder im gleichen Band Cabezón 2003: 289ff. für eine Darstellung der jeweiligen Lager.

²⁸ Nachdem diese Stelle in der Sekundärliteratur unterschiedlich übersetzt wurde gebe ich sie im Ganzen wieder: „Großartige Gelehrte wie Bu ston und dergleichen legten dar (*mdzad*), dass die Unterscheidung von Prāsaṅgika und Svātantrika nicht in Indien entstanden ist, sondern nur eine tibetische Erfindung sei.“ NK 3b/3: *mkhas mchog bu ston la sogs pas ni thal rang gi khyad par 'di bod kyi rtog bzor zad de/ rgya gar du ma byung bar mdzad mod/*. Während Dreyfus (Dreyfus & McClintock 2003: 4) sich richtig auf diese Stelle bezieht, wurde sie von Lipman falsch verstanden: Er geht davon aus, Mi pham wolle andeuten, dass die Unterscheidung von Svātantrika und Prāsaṅgika von Bu ston eingeführt wurde (siehe Lipman 1981: 56).

Interpretationstraditionen, denn, „auch wenn es in Bezug auf die letztendliche Realität überhaupt keinen Unterschied gibt, so gibt es doch einen Unterschied bezüglich der Interpretationsweise der Schriften.“²⁹

Wichtiger ist hier jedoch Mi phams Versuch, die beiden Traditionen als unterschiedliche Zugänge zum Absoluten zu einen.

3.1. Der Zugang des Svātantrika

In Bezug auf das Absolute unterscheidet das Svātantrika ein „entsprechendes“ (*mthun pa*) Absolutes oder „konzeptuelles/quasi-“ (*rnam grangs pa*) Absolutes und ein „nicht-konzeptuelles/echtes“ (*rnam grangs ma yin pa*) Absolutes. Letzteres hat endgültigen Charakter und entspricht somit auch dem Absoluten in der Prāsaṅgika-Tradition, ersteres hingegen ist von vorläufiger Natur und – da es im Gegensatz zu den Erscheinungen der konventionellen Ebene steht – durch die Verneinung der Erscheinungen bestimmt:

Auch in Bezug auf das Absolute ist das Leersein im Sinne bloß einer reinen Negation (*med dgag tsam*), d.h. das Nichtvorhandensein von Entstehen, das Nichtvorhandensein von Verweilen etc., welches Entstehen und Verweilen etc. zurückweist, nur eine Pforte zum Eintreten in die große Leerheit, welche frei ist von den vier Extremen (d.h. Existenz, Nichtexistenz, beides und keines von beiden). Daher wird es als „konzeptuelles Absolutes“ oder „entsprechendes Absolutes“ bezeichnet.³⁰

Aber auch wenn daher das konzeptuelle Absolute nur einen Zwischenschritt hin zum eigentlichen Absoluten darstellt, so ist dieser Schritt von fundamentaler Bedeutung:

Zunächst [ist es so, dass] es für diejenigen, die seit anfangsloser Zeit gewohnt sind, an Existenz zu haften, keine Möglichkeit für das Entstehen von Gnosis, welche frei ist von den vier Extremen, gibt. Daher muss zuerst Einsicht, d.h.

²⁹ NK 3b/3–4: *mthar thug gi don la khyad par ci yang med kyang gzhung 'chad tshul gyi dbang du khyad par yod de/.*

³⁰ NK 2b/5–6: *don dam pa de la'ang skye ba dang gnas pa sogs bkag pa'i skye med dang gnas med sogs med dgag tsam gyi stong pa ni stong nyid chen po mtha' bzhi dang bral ba la 'jug pa'i sgo tsam yin pas rnam grangs pa'i don dam mam/ mthun pa'i don dam zhes brda mdzad de/.*

geistige Faktoren, welche ausgezeichnet sind durch die bloße Nichtexistenz aller Dinge auf absoluter Ebene, hervorgebracht werden.³¹

Für gewöhnliche Wesen ist demnach ein direktes Verständnis der „großen Leerheit“ (*stong nyid chen po*) überhaupt nicht möglich; ihre Verhaftung an Existenz ist so stark, dass dieser durch die Vorstellung der bloßen Nichtexistenz der Erscheinungen entgegengewirkt werden muss. Aus diesem Grund werden im Svātantrika die Negationen von Erscheinungen in den Sūtras und Śāstras als „konzeptuelles Absolutes, d.h. einfache Nichtexistenz, welche bloß wirkliche Existenz zurückweist, erklärt“.³² Diese Nichtexistenz wird aber nicht als letztendliches Absolutes angenommen.

Nach Mi pham liegt also das Kennzeichen des Svātantrika in der vorübergehenden Betonung des konzeptuellen Absoluten und damit einer getrennten Auffassung der beiden *satyas*: Zwar gibt es auf absoluter Ebene kein Entstehen der Erscheinungen, auf konventioneller Ebene jedoch können Erscheinungen nicht geleugnet werden. Die Erscheinungen sind erwiesen, da ein Erkennen, welches die konventionelle Ebene untersucht, deren Eigenmerkmal (*rang mtshan*) erkennt. Werden Erscheinungen negiert, muss daher hinzugefügt werden, dass dies mit Bezug auf die absolute Ebene geschieht. Der Zugang des Svātantrika lässt sich somit auf folgende knappe Formel reduzieren: „auf absoluter Ebene nichtexistent, auf konventioneller Ebene untrüglich existent“.³³

Der Frage, ob Mi phams Beschreibungen der Position Bhāvavivekas und seinen Nachfolgern gerecht werden, soll hier nicht nachgegangen werden. Diese Bestimmungen erinnern jedoch auch an einen anderen Philosophen: Wie alle Mādhyamikas legt auch Tsong kha pa, der Gründer der dGe lugs pa-Schule, in seinen Werken Wert auf eine Sichtweise, die weder dem Extrem der Vernichtung (*chad mtha'*) noch dem Extrem der Beständigkeit (*rtag mtha'*) verfällt. Die grundlegende Madhyamaka-Aussage, die daher die Dinge als weder existent noch nichtexistent (*yod min med min*) beschreibt, ist für ihn aber nicht wörtlich zu verstehen. Wenn die Regeln der Logik gewahrt bleiben sollen, kann ein und dasselbe Ding nicht mit sich gegenseitig ausschließenden Eigenschaften wie „existent“ und „nichtexistent“ bestimmt werden. Tsong kha pa löst dieses Problem, indem er eine Qualifizierung hinzufügt. „Weder existent noch nichtexistent“ wird somit richtig

³¹ NK 2b/6–3a/1: *re zhig thog ma med pa nas dngos por zhen pa goms pa rnams la mtha' bzhi dang bral ba'i ye shes skye ba'i skabs med pas thog mar dngos kun don dam par med pa tsam gyis rab tu phyed ba'i sems byung shes rab bskyed dgos pas na/ [...].*

³² NK 3a/2: *bden yod tsam 'gog pa'i med rkyang rnam grangs pa'i don du bshad pa mdzad nas [...].*

³³ Siehe NK 3a/4.

verstanden als „weder auf absoluter Ebene existent noch auf konventioneller Ebene nichtexistent“,³⁴ also ganz ähnlich wie jene Auffassung, die Mi pham als charakteristisch für das Svātantrika erachtet.

In entsprechender Weise divergieren Mi phams und Tsong kha pas Erklärungen zum Absoluten. Nach Tsong kha pa ist das nichtkonzeptuelle Absolute richtigerweise als reine Negation (*med dgag*) zu verstehen;³⁵ für Mi pham hingegen kann dies nur eine konzeptuelle Bestimmung im Gegensatz zur Existenz sein und entspricht somit dem konzeptuellen Absoluten. Eine reine Negation (*med dgag*) weist lediglich das Extrem der Beständigkeit zurück, es wird allerdings nicht der Bedeutung von „jenseits aller Extreme“ gerecht.

Mi pham erklärt also den Zugang des Svātantrika in einer Art und Weise, dass er der dGe lugs pa-Tradition ein Naheverhältnis zum Svātantrika attestiert. Die heftige Kritik von Seiten der dGe lugs pa, die sich ja gerade durch ihre Identifikation als Prāsaṅgika versuchten vom Svātantrika abzugrenzen, ist vor diesem Hintergrund leicht verständlich.

Man darf aber nicht vergessen, dass aus Mi phams Sicht die Einheit der beiden Zugänge im Vordergrund steht. Dass der Zugang des Svātantrika, d.h. „eine derartige richtige Feststellung der zwei *satyas* auf ihrer jeweiligen Ebene, gewiss hilfreich für Anfänger ist“,³⁶ darf also durchaus wörtlich und nicht als Polemik verstanden werden.

3.2. Das Prāsaṅgika

Wie bereits erwähnt ist der Unterschied zwischen Svātantrika und Prāsaṅgika v.a. pädagogischer Natur, wobei das Prāsaṅgika durch seinen direkten Zugang zum Absoluten gekennzeichnet ist. Auf der absoluten Ebene aber ist eine getrennte Auffassung der beiden *satyas* nicht haltbar:

Aber unter dem Blickwinkel der letztendlichen Seinsweise gibt es die beiden Merkmale von Existenz und Nichtexistenz in der Form, dass sie getrennt

³⁴ Vgl. Tauscher 1995: 56–72 für Tsong kha pas Interpretationen zu „weder existent noch nichtexistent“.

³⁵ Siehe dazu Tauscher 1995: 323 und Tauscher 1988.

³⁶ NK 3a/4–5: *de ltar bden gnyis so so rang sa na ma nyams par bzhag pa 'di lta bu ni las dang po pa'i blo ngor cis kyang bde ba yin tel*. Lipman in seiner Übersetzung als „lack of meditative composure“ liest an dieser Stelle offensichtlich „*ma mnyam par bzhag pa*“ statt „*ma nyams par bzhag pa*“ und hat entsprechend Probleme diesen Ausdruck sinnvoll in den Text einzugliedern; vgl. Lipman 1981: 55.

voneinander festgelegt sind [und] dass man sagen [könnte] „auf relativer Ebene existent, auf absoluter Ebene nichtexistent“, nicht.³⁷

Aus diesem Grund wiesen Candrakīrti und seine Nachfolger auch auf konventioneller Ebene ein Erwiesensein der Dinge durch das Erkennen ihrer Eigenmerkmale zurück und sprachen sich somit gegen ein getrenntes Erfassen der beiden *satyas* aus.³⁸ Letztendlich können also Erscheinungen und Leerheit nicht voneinander getrennt sein, denn:

Gerade die Form etc., welche erscheint, ist leer, und gerade was leer ist, erscheint als Form etc.³⁹

Authentische Praj āpāramitā kulminiert daher in der Realisation der Einheit von Erscheinungen und Leerheit (*snang stong zung 'jug*). Nur eine Sichtweise, die Erscheinungen und Leerheit vereint, ist konform mit der absoluten Seinsweise (*don dam pa'i gnas tshul*). Letztlich müssen alle Arten des Ergreifens, sowohl Negation als auch Affirmation (*dgag sgrub*), abgelegt werden. Ein Ende aller Entfaltungen (*spros pa*) ist erst dann erreicht, wenn nicht nur das Extrem der Beständigkeit sondern alle vier Extreme (*mtha' bzhi*), d.h. Existenz, Nichtexistenz, beides und keines von beiden, aufgegeben wurden, eine Auffassung, wie sie auch von dem Sa skya Gelehrten Go rams pa vertreten wird.

In einem umfassenden Sinne wird dies nur durch die höchste Gnosis, die Gnosis der Āryas (*'phags pa'i ye shes*), geleistet, was aber nicht bedeutet, dass sich gewöhnliche Menschen nicht in dieser Vorstellung üben sollen:

Zwar werden daher mittels der analytischen Meditation von gewöhnlichen Menschen, welche die [letztliche] Seinsweise untersuchen, nicht alle vier Extreme auf einmal beseitigt, aber nachdem alle vier der Reihe nach beseitigt wurden, entsteht eine Erfahrung des Bereichs der Einheit [der Erscheinungen und Leerheit], d.h. das Absolute (*don*), welches ohne Bezugspunkt ist.⁴⁰

³⁷ NK 3a/6: 'on kyang gnas lugs mthar thug pa'i dbang du na kun rdzob tu yod pa dang / don dam par med pa zhes yod pa dang med pa'i mtshan nyid gnyis so sor phyogs su chad de gnas pa ma yin te/.

³⁸ Vgl. NK 3b/2: 'di ltar kun rdzob tu rang mtshan gyis grub pa de'ang bkag pas bden gnyis so sor 'dzin pa khegs te.

³⁹ NK 3a/6–3b/1: gang snang ba'i gzugs la sogs pa 'di nyid stong zhing / gang stong bzhin pa de nyid gzugs sogs su snang ba yin [...].

⁴⁰ NK 4a/4–5: des na gnas lugs la dpyod pa'i so so skye bo'i dpyad sgom gyis mtha' bzhi cig char khegs pa min kyang / res 'jog gi tshul du bzhi char bkag nas dmigs med kyi don zung 'jug gi dbyings la go myong skye bar [...].

Ähneln Mi phams Darstellung im Ganzen sehr den Ausführungen Go rams pas in seinem ITa ba'i shan 'byed,⁴¹ einem Werk in dem er ausführlich die Position Tsong kha pas kritisiert und seinen eigenen Art des Madhyamaka darlegt, so wird Mi phams Anlehnung an Go rams pas Text im letzten Zitat explizit: Dieses gleicht beinahe wortwörtlich einigen Versen der Zusammenfassung am Ende des ITa ba'i shan 'byed.⁴²

Wir dürfen nicht vergessen, dass nach Mi pham auch das Svātantrika letztlich in der Abwendung aller vier Extreme endet. Die Betonung des konzeptuellen Absoluten und eine einhergehende bloße Negation von Existenz sind als wichtiger, aber vorläufiger Zwischenschritt zu sehen. In der Realisation des eigentlichen Absoluten gibt es jedoch keinerlei Unterschiede zwischen den beiden Traditionen.

4. Realisation des Absoluten

Wie sieht nun die Realisation des Absoluten, das Abwenden aller vier Extreme, aus? Hat die Zurückweisung der Vorstellung von Existenz nicht zwangsweise die Vorstellung von Nichtexistenz zur Folge? Führt es nicht wiederum zur Vorstellung von Existenz, wenn die Vorstellung von Nichtexistenz ebenfalls abgelehnt wird?

Diese Fragen sind offenkundig und Mi pham spricht sie durch einen fingierten Gegner an:

Wenn beides, das Anhaften an Existenz (*dnagos por mngon zhen*) und das Anhaften an Leerheit, nichts als konzeptuelle Entfaltungen sind, landet man wieder und wieder – gleich dem Bad eines Elefanten – im Netz der Konzepte. Wie verhinderst Du [dann] Konzeptualisierung, da man es nicht verhindern kann?⁴³

Ausgestattet mit den Vorstellungen von Existenz und Nichtexistenz gleicht man also einem Elefanten, der Wonne im wechselndem Staub- und Wasserbad sucht. Wie wird diesem Spiel ein Ende gesetzt?

Wie schon vorher erwähnt, muss zuerst dem gewohnheitsmäßigen Anhaften an Existenz durch ihre Negation entgegengewirkt werden. Wenn es mittels Analyse der Phänomene und

⁴¹ Siehe Cabezón & Dargyay 2007 für eine Edition und Übersetzung von Go rams pas Text.

⁴² Vgl. ITa ba'i shan 'byed 46b/3: *gnas lugs dpyod pa'i so skye'i blo gros kyis// mtha' bzhi'i spros pa gcig char mi kheg kyang // res 'jog tshul gyis bzhi char bkag nas ni//*. Leider wurden diese zusammenfassenden Schlussverse in Cabezón & Dargyay 2007 nicht mitaufgenommen.

⁴³ NK 13b/3–4: *'o na dnagos por mngon zhen dang / stong pa nyid du mngon par zhen pa gnyis ka'ang kun rtog gi spros pa las ma 'das na glang chen gyi khros bzhin du slar yang rtog pa'i drwa bar chud pa khyod kyis kun rtog ji ltar 'gog ste 'gog par mi 'gyur ro zhe na/*

Kontemplation über Leerheit auch auf relativer Ebene nicht zur Vorstellung von Existenz – im Sinne eines wirklichen Entstehens der Phänomene – kommt, wird auch der Vorstellung von Nichtexistenz ihre Basis entzogen: Nichtexistenz ist nur denkbar als Negation von Existenz. Wenn es aber keine Vorstellung von Existenz, kein wirkliches Entstehen der Phänomene, gibt, wird auch deren Negation nicht erlebt, gleich - so Mi pham - wie der Tod des Sohnes einer unfruchtbaren Frau nicht erlebt wird, da er niemals geboren wurde.⁴⁴

Die Schlussfolgerung, dass eine Verneinung von Existenz zwangsweise zur Vorstellung von Nichtexistenz führt und umgekehrt, ist also nur ein Problem für allzu logisches Denken:

Für diejenigen, die unter dem Einfluss von weltlichen Spekulationen stehen, welche sich auf das diskursive Bewusstsein stützen, ist das Entstehen solch eines Gedankens, der dem Bad eines Elefanten gleicht, sicherlich richtig.⁴⁵

Tatsächlich kommt es aber zu keiner erneuten Annahme von Nichtexistenz, nachdem die Vorstellung von Existenz aufgelöst wurde. Stattdessen werden jegliche Vorstellungen von Existenz und Nichtexistenz, Affirmation und Negation, abgelegt und die wahre Natur der Phänomene (*dharmatā*) erlebt. Diese ist nur der höchsten Gnosis (*ye shes*) in vollem Maße zugänglich und liegt jenseits sprachlicher Kategorien.

Zum Abschluss sollen daher noch einmal die Worte Mi phams Gehör finden. Folgendes Zitat kommentiert BCA IX.35, eben jenen berühmten Vers, bei dessen Rezitation Śāntideva der Legende nach in die Lüfte entschwunden ist und so seinem staunenden Publikum ein Beispiel für das Auflösen aller Bezugspunkte gegeben hat:⁴⁶

So gibt es zu dem Zeitpunkt, an dem überhaupt keine [Vorstellungen] von Existenz (*dn̄gos po*) und Nichtexistenz (*dn̄gos po med*) im Geist verbleiben, die zahllosen Bezugspunkte, auf die sich das Erfassen einer wirklichen Existenz (*bd̄en 'dzin*) stützt, nicht, da es keine anderen Arten von wirklichem Erwiesensein gibt, die davon verschieden sind, und alle Entfaltungen kommen

⁴⁴ Vgl. NK 14a/3.

⁴⁵ NK 14a/4–5: *rnam shes la rton cing tshur mthong rtog ge'i dbang du byas pa dag la glang chen gyi khrus dang 'dra ba'i kun rtog 'di lta bu 'byung ba ni shin tu bden te.*

⁴⁶ Dieser Vers Śāntidevas gibt ein typisches Beispiel für die Verschränkung von narrativer Ebene und philosophischem Inhalt, die häufig in der Madhyamaka-Literatur anzutreffen ist. Gleich wie Śāntideva in der Erzählung in die Lüfte entschwindet und somit seine Präsenz dem Publikum entzogen wird, so wird auf philosophischer Ebene die Auflösung aller Kategorien von Existenz und Nichtexistenz propagiert; diese werden sozusagen ebenso in Luft aufgelöst. Vgl. dazu Pind 1983: 173f.

gänzlich zur Ruhe. [Dies] ist die Gleichheit (*mnyam pa nyid*), die [in ihrer Unermesslichkeit] dem Firmament gleicht; sie ist nur durch Gnosis, die jeder [und jede] für sich selbst erkennt, ausgezeichnet; sie ist unaussprechlich, unvorstellbar [und] unbeschreiblich.⁴⁷

⁴⁷ NK 14b/5–6: *de ltar na gang gi tshé dngos po dang dngos po med pa dag gang yang blo yi mdun na mi gnas pa de'i tshé/ de las gzhan bden par grub pa'i rnam pa gzhan med pas na bden 'dzin gyi dmigs pa'i gtad so mtha' dag med par spros pa ma lus pa rab tu zhi ba yin te so so rang rig pa'i ye shes tsam gyis rab tu phye ba smra bsam brjod du med pa nam mkha'i dkyil lta bu'i mnyam pa nyid do/.*

Wie Williams erwähnte (Williams 2000b: 23, v.a. Anmerkung 40) sind sich hier zumindest der erste Teil des Kommentars von Mi pham und rGyal tshab sehr ähnlich. Da sich die beiden Passagen zwar gleichen, im Detail aber doch unterschiedlich sind, würde ich nicht soweit gehen, von einem Zitat von rGyal tshabs Text zu sprechen, wie es Paul Williams vertritt. Williams führt hier „*pratisvasamvittijñānamātra*“ als die Sanskritentsprechung von „*so so rang rig pa'i ye shes tsam*“ an (Williams 2000b: 24). In seiner Kritik zeigte Kapstein bereits, dass es sich dabei um eine falsche Annahme handelt. Er nennt stattdessen „*pratyātma-vid*“ und dessen Ableitungen als Sanskritequivalente und betont dessen Bedeutung von „intuitivem Wissen“, das nicht von anderen vermittelt werden kann (Kapstein 2000: 109ff.).

Abkürzungen und Bibliographie

Primärquellen

- BCA (Skt.) Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*. Siehe La Vallée Poussin 1901–1914.
- BCA (D), (P) Śāntideva, *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa (Bodhisattvacaryāvatāra)*. In: D, Band XXXVI, *Bstan 'gyur*, Dbu ma, Tb. Bd. *La*, 3876 # 3871, 1/2–12/79 (7); P, Band 99, *Mdo-'grel XXVI La*, No. 5272, 243.1.1–262.2.7 (1–45a7).
- BCAP (Skt.) Praj ākaramati, *Bodhicaryāvatārapañjikā*. Siehe La Vallée Poussin 1901–1914.
- D *The Tibetan Tripitaka* (= Sde dge Edition). Taipei: SMC Publishing Inc., 1991.
- GRKB Go rams pa Bsod nams sen ge, *Kun mkhyen Go bo Rab 'byams pa Bsod nams sen ge'i bka' 'bum*. 13 volumes, hg. von Karma Jurmey, Karma Lodroe & Kelsang Chophel Kharchungpa, Bir: Dzongsar Institute, 1995.
- Kun dpal 'grel pa mKhan po Kun dpal, *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i tshig 'grel 'jam dbyangs bla ma'i zhal lung bdud rtsi'i thig pa*. In: *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa rtsa ba dang 'grel pa; slob dpon zhi ba lhas rtsa ba mdzad. mKhan po kun bzang dpal ldan gyis 'grel pa mdzad*. Hg. von Dzongsar Institute. New Delhi: Siddhartha's Intent Publication, 2002: 138ff.
- La Vallée Poussin 1901–1914 Luis de La Vallée Poussin (Hg.), *Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva*. Calcutta 1901–1914.
- MPSB Mi pham nam rgyal rgya mtsho, *'Jam mgon Mi pham Rgyam mtsho gi gsung 'bum*. 27 volumes, hg. von Lama Ngodrup & Sherab Drimey, Paro, 1984–1993.

NK	Mi pham rnam rgyal rgya mtsho, <i>Shes rab kyi le'u'i tshig don go sla bar rnam par bshad pa nor bu ke ta ka</i> . In: MPSB, vol. 14 (Ca), ff. 1 (1)–48 (95).
Nor bu'i sgron me	Padma rnam rgyal, <i>sPyod 'jug sher le'i 'bru 'grel kun mkhyen bla ma'i gsung las btus pa rab gsal nor bu'i sgron me</i> . N.p., n.d.
P	Daisetz T. Suzuki (ed.), <i>The Tibetan Tripitaka, Peking Edition</i> . Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 1957.
sPyod 'jug sher 'grel ke ta ka	Mi pham rnam rgyal rgya mtsho, <i>Shes rab le'u'i tshig don go sla bar rnam par bshad pa nor bu ke ta ka</i> . Khreng tu'u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1993.
Rab lan	Mi pham rnam rgyal rgya mtsho, <i>Gzhan gyis brtsad pa'i lan mdor bsdus pa rigs lam rab gsal de nyid snang byed</i> . In: MPSB, vol. 14 (Ca), ff. 95 (191)–235 (473).
lTa ba'i shan 'byed	Go rams pa Bsod nams sen ge, <i>lTa ba'i shan 'byed theg mchog gnad kyi zla zer</i> . In: GRKB, vol. 5 (Ca), ff. 209 (417)–255 (510).

Sekundärquellen

Arguillère 2004	Stéphane Arguillère, <i>L'Opalescent Joyau, Nor-bu ke-ta-ka</i> . Paris: Fayard, 2004.
Barron 2003	Richard Barron, <i>The Autobiographie of Jamgon Kongtrul. A Gem of Many Colors</i> . Ithaca: Snow Lion Publications, 2003.
Cabezón 2003	José Ignacio Cabezón, „Two Views on the Svāntarika-Prāsaṅgika Distinction in the Fourteenth-Century Tibet“. In: Dreyfus & McClintock 2003: 289–315.
Cabezón & Dargyay 2007	José Ignacio Cabezón & Geshe Lobsang Dargyay, <i>Freedom from Extremes. Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness</i> . Boston: Wisdom Publications, 2007.

- Dreyfus 2003 George B. J. Dreyfus, „Would the True Prāsaṅgika Please Stand? The Case and View of 'Ju Mi pham“. In: Dreyfus & McClintock 2003: 317–347.
- Dreyfus & McClintock 2003 George B. J. Dreyfus & Sara L. McClintock (Hg.), *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction. What Difference Does a Difference Make?* Boston: Wisdom Publications, 2003.
- Kapstein 2000 Matthew T. Kapstein, „We are all gZhan stong pas. Reflections on *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*“. JBE 7, 2000: 105–125.
- Lipman 1981 Kennard Lipman, „A Controversial Topic from Mi-pham's Analysis of Śāntarakṣita's *Madhyamakālaṃkāra*“. In: Ronald M. Davidson (Hg.), *Wind Horse*. Fremont: Jain Publishing, 1981: 40–57.
- Padmakara 1999 Padmakara Translation Group (Übersetz.), *Wisdom: Two Buddhist Commentaries*. Saint Léon sur Vézère: Editions Padmakara, 1999 (1. Ed. 1993).
- Pettit 1999 John Whitney Pettit, *Mipham's Beacon of Certainty Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection*. Boston: Wisdom Publications, 1999.
- Phuntsho 2005 Karma Phuntsho, *Mipham's Dialectics and the Debates on Emptiness*. London: RoutledgeCurzon, 2005.
- Pind 1983 Ole H. Pind, „Emptiness – Towards a Semiotic Determination of Emptiness in Mādhyamika Discourse“. In: Ernst Steinkellner & Helmut Tauscher (Hg.), *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1983 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 10): 169–204.
- Schuh 1973 Dieter Schuh, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke V*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1973 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XI, 5).
- Schuh 1976 Dieter Schuh, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke VI*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1976 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XI, 6).
- Seyfort Ruegg 1989 David Seyfort Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. On the Transmission and Reception of Buddhism in India and*

- Tibet. London: School of Oriental and African Studies, 1989 (Jordan Lectures in Comparative Religion XIII).
- Seyfort Ruegg 2000 David Seyfort Ruegg, *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy. Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought Part 1*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 2000 (WSTB 50).
- Seyfort Ruegg 2002 David Seyfort Ruegg, *Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy. Candrakīrti's Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ on Madhyamakakārikā I.1 and Tsong kha pa Blo bzang grags pa/ rGyal tshab Dar ma rin chen's dKa' gnad/gnas brgyad kyi zin bris. Annotated Translations. Studies in Indien and Tibetan Madhyamaka Thought Part 2*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 2002 (WSTB 54).
- Smith 2001 E. Gene Smith, *Among Tibetan Texts. History & Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications, 2001.
- Tauscher 1988 Helmut Tauscher, „*paramārtha* as an Object of Cognition – *paryāya-* and *aparyāyaparamārtha* in Svāntrika-Madhyamaka“. In: H. Uebach & J. L. Panglung (Hg.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Schloss Hohenhammer – Munich 1985*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1988: 483–490.
- Tauscher 1995 Helmut Tauscher, *Die Lehre der zwei Wirklichkeiten in Tsong kha pas Madhyamaka-Werken*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1995 (WSTB 36).
- Thakchoe 2007 Sonam Thackchoe, *The Two Truths Debate. Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way*. Boston: Wisdom Publications, 2007.
- Viehbeck 2005 Markus Viehbeck, *rDza dPal sprul on the sPyod 'jug. A Study of dPal sprul Rin po che's Texts on the Bodhi(sattva)caryāvatāra, Focusing on His sPyod 'jug sgom rim*. Diplomarbeit, Wien: Universität Wien, 2005.

- Williams 2000a Paul Williams, *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000 (1. Ed. London: Curzon, 1998).
- Williams 2000b Paul Williams, *Altruism and Reality. Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000 (1. Ed. London: Curzon, 1998).
- Zangpo 2001 Ngawang Zangpo, *Sacred Ground. Jamgon Kongtrul on "Pilgrimage and Sacred Geography"*. Ithaca: Snow Lion Publications, 2001.