

Kapitel 3

Nitya

Das Parinirvāṇa “das vollkommene Verlöschen” des Buddha, der Tod als Mensch und das gänzliche Verschwinden aus dieser Welt, brachte wahrscheinlich im Laufe der Zeit immer größere Schwierigkeiten mit sich, besonders auf der Glaubensebene der Buddhisten, da der Buddha zusammen mit Dharma und Saṅgha eine wichtige Basis für die Zuflucht der Gläubigen darstellt. Verschiedene Versuche, die Ablehnung des Parinirvāṇa des Buddha auszudrücken, sind in mehreren Texten bezeugt. Im Saddharmapūṇḍarīka ist der Buddha nach diesem Ereignis auf einem Berg stets mit Unterweisung beschäftigt.¹ Im *Rú lái xīng xiǎn jīng* 如来興顯經² verbleibt der Buddha überall.³ In der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā hängt das Verweilen des Tathāgata vom Zirkulieren der Prajñāpāramitā ab. Solange die Prajñāpāramitā zirkuliert, bleibt der Tathāgata, seine Lehre lehrend, in der Welt, für alle Lebewesen sichtbar.⁴

Um die andauernde Existenz des Buddha in dieser Welt auszudrücken, verwendet das MPM das Wort *nitya*, das im MPM vom ersten Beispiel (MPM § 65) bis zum Ende des Sūtra (MPM § 585: SF 24.10) durchgehend wiederholt vorkommt. Wie bedeutend das *nitya*-Thema ist, wird dadurch augenfällig, dass das andere berühmte Thema, nämlich die Erörterung des Tathāgatagarbha, nur in einem bestimmtem Teil des Sūtra zur Sprache kommt. Das Thema über *nitya* hingegen wird in verschiedener Art und Weise, oft begleitet von mannigfaltigen Gleichnissen, aufgegriffen. Der diesem Thema zugrundeliegende Ausdruck heißt *tathāgato nityaḥ* in den Sanskrit-Fragmenten, *de bzhin gshegs pa rtag pa yin no* in der tibetischen Übersetzung und *rú lái cháng zhù* 如来常住 in den chinesischen Übersetzungen.

¹ *tathāgataḥ sadā sthitaḥ | aparinirvṛtas tathāgataḥ parinirvāṇam ādarśayati vaineyavaśena*, SP 319.1; *tato ahaṃ śrāvakaśaṃgha kṛtvā ātmāna darśemy ahu grdhṛakūṭe || evaṃ ca haṃ teṣa vadāmi paścāt ihaiva nāhaṃ tada āsi nirvṛtaḥ | upāyakauśalya mameti bhikṣavaḥ punaḥ puno bhomy ahu jīvaloke*, SP 324.4–6; *na ca cyavāmi itu grdhṛakūṭāt anyāsu śayyāsanakoṭibhiś ca*, SP 324.12.

² Taishō vol. 10, Nr. 291, übersetzt von Zhú Fǎ hù 竺法護 (Dharmarakṣa).

³ Hinweis von Imre Hamar in seinem Vortrag “The *tathāgatagarbha* dependent arising in Huayan Buddhism” beim Symposium “On the Origin and Exegesis of the *tathāgatagarbha* Idea”, April 2013 im EKÖ-Haus, Düsseldorf. Der Vortrag wurde veröffentlicht in Hamar 2015.

⁴ *yāvad ānandeyaṃ prajñāpāramitā loke pracariṣyati tāvat tathāgatas tiṣṭhatīti veditavyaṃ tāvat tathāgato dharmāṃ deśayātīti veditavyaṃ avirahitās te ānanda sattvā buddhadarśanena dharmasra-vaṇena saṃghopasthānena ca veditavyaṃ*, AsP 990.21–25. Vgl. Skilling 2004, S. 188(83)–187(84).

3.1 Zur Bedeutung des Wortes *nitya*

Um den Ausdruck *tathāgato nityaḥ* des MPM in Einzelheiten zu untersuchen, ist es erforderlich, die Bedeutung des Wortes *nitya* gründlich zu analysieren. Denn eine Interpretation des Satzes *tathāgato nityaḥ* als “Der Tathāgata ist ewig.” scheint im Gegensatz zu der buddhistischen Lehre über die Vergänglichkeit aller Dinge zu stehen, die mit dem Wort *anitya* ausgedrückt wird.

Dass sich als Standard-Übersetzung von *nitya* das Wort ‘ewig’ etabliert hat, wird mit einem Blick in die Wörterbücher ersichtlich. So gibt zum Beispiel das Monier Williams Sanskrit-English Dictionary die Übersetzung “continual, perpetual, eternal” an. Für das Pāli-Wort *nicca* erklärt das Pāli Text Society’s Pāli-English Dictionary “constant, continuous, permanent”. Wenn man sich in weiteren Wörterbüchern einen Überblick über die Geschichte der Interpretation schaffen möchte, erkennt man, dass Böhrtlingk,⁵ Benfey,⁶ MacDonell⁷ und Childers⁸ alle die Übersetzung “ewig”, “eternal”, “permanent” oder “perpetual” angeben. Es ist jedoch bemerkenswert, dass das Wort *nitya* mit einer anderen Bedeutung als “ewig” übersetzt wird, wenn es am Ende eines Kompositums steht, wie zum Beispiel bei “ununterbrochen sich an einem Ort aufhaltend” (PW s.v. *nitya*). Auf diese Bedeutung wurde bereits von Childers 1875 (s.v. *nicco*) durch ein Kompositum *niccabhattam* mit der Interpretation “food supplied in charity regularly for life, or for a long period” aufmerksam gemacht. In diesem Beispiel passt die Bedeutung ‘ewig’ nicht, sondern ‘regelmäßig vorhanden’.

Der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen, ‘ewig’ und ‘regelmäßig vorhanden’, kann sich aus der etymologischen Herkunft erklären. Das Wort *nitya* besteht aus den zwei Gliedern *ni* und *tya*. Das erste Element *ni* ist ein Adverb, das “in, drinnen” bedeutet. Es gibt zwei Adverbien *ni*. Das *ni* von *nitya* unterscheidet sich von dem *ni* von *upa-ni-ṣad*, wobei das letztere ‘nieder’ bedeutet. Das zweite Element *tya* hat die Funktion, aus einem Adverb ein Adjektiv zu bilden⁹ mit der Bedeutung “in der durch das Adverb bezeichneten Ortslage befindlich”.¹⁰ Daraus ergibt sich die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *nitya* als “innen befindlich”, die nicht auf Zeitlichkeit, sondern auf Räumlichkeit bezogen wird.¹¹

Auf die Wichtigkeit dieser zugrundeliegenden Bedeutung hat John Brough in seinem Aufsatz “Audumbarāyaṇa’s Theory of Language”¹² aufmerksam gemacht. Er analysiert darin den Ausdruck *indriyanityaṃ vacanam*, die am Anfang des Nirukta vorkommt. Nach Brough sind die älteren Versuche, die Phrase als “speech is perma-

⁵Böhrtlingk/Roth 1855–75, Teil IV (1862–65), S. 145: “stätig, immerwährend, ununterbrochen; durchgängig, ewig”.

⁶Benfey 1866, S. 472: “constant, perpetual”, “eternal” und “essential, regular”.

⁷MacDonell 1893, S. 140: “constant, perpetual, eternal; always abiding in, devoted to”.

⁸Childers 1875, S. 277: “perpetual, lasting, constant”.

⁹Vgl. Pāṇini 4,2,104.

¹⁰AiGr II,2 § 513 (S. 697).

¹¹Zur etymologischen Bedeutung vgl. ferner EWA s.v. *nitya*- und LIPP s.v. **én* (bes. S. 233): Der Bedeutung ‘drinnen befindlich’ gehört auch das gotische Wort *nijjis* ‘innewohnend, in derselben Familie befindlich, verwandt’ zu.

¹²Brough 1952.

ment in the organs” (von Sarup) oder “das Wort ist ewig in den Sinnesorganen” (von Strauss) zu interpretieren, nicht zufriedenstellend und in Wirklichkeit Missverständnisse. Einen Schlüssel für die Lösung des Problems findet Brough im *Vākyapadīya* von Bharṭṛhari, und gibt eine mögliche Übersetzung der Phrase als “it is the statement which is regularly present in the perceptive faculty (of the hearer)” an.¹³ Dabei kommentiert Brough die Bedeutung des Wortes *nitya* wie folgt:

... the later meanings of *nitya* have developed from some such sense as “being located in” ... From this it is an easy step to “constantly associated with” ... If an expression like *aranya-nitya* began by meaning simply “dwelling in the forest”, it could readily have acquired the additional connotation of “constantly dwelling in the forest”. The usual later senses of *nitya* “regular, constant, permanent” (these are in most contexts more suitable translations than “eternal”) are easily derived from this type of usage. (Brough 1952, S. 76–77)

Die Übersetzung mit “constantly” oder “regularly” ist also als eine Konnotation zur Grundbedeutung “being located in” zu verstehen.

Inwieweit sich diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes *nitya* in den Texten findet, und wie sie sich im Laufe der Zeit änderte, hat ferner Minoru Hara in seinem Aufsatz “A Note on the Sanskrit Word *NI-TYA*” untersucht. In seiner Untersuchung werden Belege aus dem Rig-Veda, der Bhagavadgītā und anderen Texten herangezogen. Hara kommentiert wie folgt:

The original meaning is not confined to Vedic passages, but is also found in later Sanskrit literature, where the usual meaning of the word “constant” or “eternal” does not always fit the context. (Hara 1959, S. 93)

Ferner merkt Hara an, dass bei den meisten Beispielen aus der klassischen Sanskrit-Literatur das Wort *nitya* am Ende eines Kompositums in der Bedeutung “found inside of” verwendet wird:

... the word *nitya-*, when it stands as the last member of a compound in Classical Sanskrit, should be taken in its original meaning “found inside of.” (Hara 1959, S. 94)

Ob sich diese Grundbedeutung wirklich nur auf die Verwendung des Wortes am Ende eines Kompositums beschränkt, bleibt offen. Es dürfte jedoch nicht vergeblich sein, die Frage zu stellen, ob das Wort *nitya* seine Grundbedeutung verliert oder nicht, wenn es im Simplex verwendet wird. Dieser Fragestellung kann nachgegangen werden, indem man ein Beispiel aus dem *Sūryaśataka* in Betracht zieht. Diese Gedichtsammlung aus dem 17. Jh. wurde von Ratnakaṇṭha verfasst, der im Stil eines Mahākāvya die Sonne verehrt. Der 29. Vers des *Ratnaśataka* beinhaltet die folgende Wortgruppe:

¹³Brough 1952, S. 77.

kurvat kāntibharair maho dinapater **nityaṃ sadā** pātu vah¹⁴

Die strengen Regeln des Mahākāvya erlauben dem Dichter nicht, Synonyme zu verwenden. Daher müssen die beiden Wörter *nityaṃ* und *sadā* jeweils verschiedene Bedeutungen tragen. Wenn man nun die Grundbedeutung des Wortes *nitya* berücksichtigt, kann der Unterschied zwischen den beiden Wörtern so interpretiert werden, dass das Wort *nitya* für eine räumliche Bedeutung und das Wort *sadā* für eine zeitliche Bedeutung steht.

Es wird eine herausfordernde Aufgabe sein, in den buddhistischen Texten die Bedeutung des Wortes *nitya* erneut zu überprüfen, da insbesondere die Formel *anitya* als eine der Grundlehren prägend für den Buddhismus geworden ist und deren Interpretation zumeist unhinterfragt festzustehen scheint. Wenn aber ein bestimmter Ausdruck formelhaft festgelegt wird, besteht die Tendenz, dass die intendierte Bedeutung hinter der Formel versteckt bleibt und das Wort im Laufe seiner Entwicklung in der starren Bedeutung auf weitere Verwendungen übertragen wird. Dies trifft hier nämlich auf die Formel *sarvasaṃskārā anityāḥ* zu. Das MPM stellt selbst die Frage, ob man diese Formel wirklich verstehen kann.

3.2 *nitya* im Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra

Der Ausdruck, der das Wort *nitya* beinhaltet, und der ein zentrales Thema des MPM mit den Worten *tathāgato nityaḥ* “der Tathāgata ist *nitya*” beschreibt, kommt zum Beispiel in einem Sanskrit-Fragment wie folgt vor:

tathāgato nityo dhruvaḥ śāśvataḥ (SF 9.8: MPM § 138.19–20)¹⁵

Die Frage, ob diese drei Wörter, *nitya*, *dhruva* und *śāśvata*, jeweils verschiedene Bedeutungen haben, kann erst nach der Untersuchung der Bedeutung des Wortes *nitya* im MPM abschließend beantwortet werden. Wenn der Ausdruck in dieser Art und Weise einzeln formelhaft steht, ist es schwer, ohne weiteren Kontext die intendierte Bedeutung herauszufinden. Die Verwendung des Wortes *nitya* im MPM ist jedoch so vielfältig, dass dies eine Untersuchung der intendierten Bedeutung ermöglicht. Die vielfältige Verwendung des Wortes *nitya* spiegelt wahrscheinlich einen Zustand wider, in dem dieses wichtige Thema des MPM starke Einwände ausgelöst hatte und seine Rechtfertigung wiederholt äußern musste.

Die Einwände, die wir in der buddhistischen Literatur reichlich finden können, dokumentiert das MPM selbst. Eine repräsentative Äußerung der Gegner der Idee *tathāgato nityo* ist *anityo buddho bhaviṣyati* “Der Buddha wird *anitya*.” Diese Passage kommt im Sanskrit-Fragment wie folgt vor:

¹⁴Hanneder/Jager/Sanderson 2013, S. 82.

¹⁵Habata 2007a, S. 63. Die tibetische Übersetzung lautet *de bzhin gshegs pa rtag pa dang / brtan pa dang / ther zug pa yin*, MPM § 138.19–20. Der Satz entspricht in den chinesischen Übersetzungen 如來是常不變易法 ChinD 382b6; 如來常法非變易法 ChinF 865b20–21.

yadā sarvbas(a)tvā anuttarāṃ sammyaksambodhim abhisambotsya<ṃ>te
samsāragatā tadā tathāgatasya kṛtaṃ na vinakṣya(t)i tadā parinirvāyāt-
yamtaparinirvāṇena ; anityo buddho bhaviṣyati ; dīpa ivendhanakṣayād
agnir iva tadvat icchantikasya pāpaṃ karma garhitam nindita(ṃ) ca (SF
20.8: MPM § 482.11–19)¹⁶

Zu jener Zeit (in der Zukunft), wenn alle Lebewesen, die in den Samsāra gekommen sind, zum höchsten vollkommenen Erwachen erwachen werden, zu dieser Zeit wird die Tat des Tathāgata nicht erschöpft sein. (Trotzdem behauptet der Icchantika) so etwas wie “Nachdem der Buddha durch das vollständige Parinirvāṇa vollkommen zur Ruhe gelangt ist, wird er nicht mehr anwesend sein, wie eine Lampe, wie ein Feuer aufgrund des Aufgebrauchtseins des Brennholzes.” (Dies ist) das böse, tadelhafte und angeklagte Karma des Icchantika.

Der Abschnitt ist einer kommentierenden Stelle zu einem Vers, in dem *pāpaṃ garhitam ninditam ca* steht, entnommen.¹⁷ Die Behauptung des *icchantika*, der hier als Gegner des MPM gilt, ist ein Beispiel für dessen “böse, tadelhafte und angeklagte” Taten.¹⁸

Ein weiteres Beispiel kommt in einem Gleichnis mit dem Cakravartin vor. Wenn der König, ein Cakravartin, in einen Garten geht, um sich da eine Weile zu vergnügen, befindet er sich nicht in seinem eigenen Hof. Aber zu solcher Gelegenheit sollte man nicht denken, dass der Cakravartin tot sei. Der Zustand des Tathāgata ist ebenso zu verstehen:

rigs kyi bu de bzhin du de bzhin gshegs pa ni chos nyid las nyams par
mi ’gyur te / rgyal po dang ’dra bar ’dzam bu’i gling du de bzhin gshegs
pa mi rtag par gyur to (F ’gyur ro) zhes grongs pa’i ’du shes bskyed par
mi bya’o // (MPM § 186.7–9)

(evam eva kulaputra na ta)thāgato dharmatāhīno bhaviṣyati + (r4) ///
(mṛta)samjñā na kalpayi(tavyā) (SF 14.4)

Auf diese Art und Weise, Sohn aus guter Familie, wird der Tathāgata seiner wahren, eigentlichen Natur nicht verlustig gehen. Wie beim König (Cakravartin) sollte man nicht denken, dass er gestorben ist, (wenn) der Tathāgata *anitya* auf Jambudvīpa ist.

Wegen der Beschädigung des Sanskrit-Fragments ist es nicht klar, in welchem Tempus der betreffende Satz steht. Nach der tibetischen Übersetzung (Beleg von JPCD NLTS) steht er im Perfekt, aber nach dem Beleg von F im Futur.¹⁹ Aller Wahrscheinlichkeit nach stehen in der Lücke des Fragments *tathāgata-* und *anitya-* vermutlich

¹⁶Die chinesischen Übersetzungen finden die Entsprechungen jeweils in 又一闡提 見於如來 畢竟涅槃 謂真無常。 猶如燈滅 膏油俱盡 ChinD 418c25–26 und 不見諸佛 無餘泥洹。 無常滅盡 如燈火滅 ChinF 892c2–3.

¹⁷Zur Rekonstruktion des Verses vgl. SF 20.5.

¹⁸Der Terminus *icchantika* ist schwer zu definieren. Zur Interpretation vgl. Karashima 2006.

¹⁹Zur Stellung der tibetischen Belege vgl. Habata 2013, S. xii–xvii, xxviii.

im Nominativ, *jambudvīpa* im Lokativ und eine Form von dem Verb *bhū*. In diesem Kontext wäre es unlogisch und unverständlich, wenn man den Satz mit “Der Tathāgata ist (wird sein) auf der Insel Jambu nicht ewig” übersetzen würde. Mit dem Satz ist ein Zustand gemeint, dass der Tathāgata nicht auf der Insel ist (sein wird), oder dass der Tathāgata sich nicht auf der Insel befindet. Daraus ergibt sich die Bedeutung des Satzes: “Der Tathāgata ist (wird) auf der Insel Jambu nicht anwesend (sein).” Der chinesische Übersetzer, Dharmakṣema, hatte vermutlich Schwierigkeiten, sich zwischen der formelhaften Übersetzung für das Wort *anitya*, *wú cháng* 無常, und der Bedeutung, die in diesen Kontext passt, zu entscheiden. In seiner Übersetzung steht die Entsprechung des Wortes *anitya* verdoppelt: zuerst die intendierte Bedeutung mit “Der Tathāgata zeigt sich nicht auf der Insel Jambu”, und zweitens mit der formelhaften Übersetzung “[Diesen Zustand] nennt man nicht *wú cháng* (*anitya*)”.²⁰ Durch die doppelte Übertragung des Wortes *anitya* ist es Dharmakṣema gelungen, einen verständlichen Satz für sein chinesisches Publikum herzustellen, ohne die formelhafte Übersetzung des Wortes außer Acht zu lassen. Jedoch wird durch dieses Geschick des Übersetzers die intendierte Bedeutung des Wortes *anitya* verdeckt.

In den beiden Beispielen ist das Gegenargument gegen das MPM die Nicht-Anwesenheit des Tathāgata in dieser Welt. Die Nicht-Anwesenheit ist mit dem Wort *anitya* ausgedrückt und der Gegner wird als *icchantika* bezeichnet.

Gegen dieses Argument stellt das MPM wiederholt die Idee, dass der Tathāgata weiterhin in der Welt existiere. Auch wenn er sein Parinirvāṇa zeigt, ist es nicht wirklich. So steht zum Beispiel in einer kurzen Formulierung:

de bzhin gshegs pa ni dus thams cad du rtag pa dang / brtan pa dang /
ther zug pa yin te (MPM § 203.5–6)

Der Tathāgata ist immer *nitya*, *dhruva* und *śāśvata*.

Der Satz kann nach der intendierten Bedeutung des Wortes *nitya* im MPM als “der Tathāgata ist immer da (hier) anwesend” interpretiert werden.²¹

Die Bedeutung des Satzes wird noch deutlicher in einem Gleichnis mit dem Mond. Der Mond ändert seine Gestalt zum Vollmond, Halbmond und Neumond. Aber der Mond selbst bleibt derselbe und ist immer da. Der Zustand des Tathāgata ist ebenso zu verstehen:

de bzhin gshegs pa ni zla ba nya ba bzhin du dus thams cad du rtag pa
yin no (MPM § 455.26–27; SF 19.6)²²

²⁰如來亦爾。雖不現於閻浮提界 入涅槃中 不名無常 ChinD 388a8–9.

²¹Die beiden chinesischen Übersetzungen haben keine Entsprechung zu *dus thams cad du*: 而如來性實不永滅。是故當知 是常住法 不變易法 ChinD 389b7–9; 而今如來 法身常住。非變易法 非磨滅法 ChinF 871b24–25. In der Formel in SF 9.8 (s.o. S. 16) steht dieses Wort auch nicht. Für das mögliche Sanskritwort vgl. Negi s.v. *dus thams cad (du)* für *sarvakālam* oder *sarvadā*. Hier könnte auch *sadā* passen.

²²Im Fragment ist der betreffende Satz nicht erhalten. Die chinesischen Übersetzungen haben 而此月性 實無增減 蝕之者 常是滿月。如來之身 亦復如是 ChinD 416b9–11; 其實如來 不增不減 常如滿月 ChinF 890b18.

Der Tathāgata ist, wie der (Mond als) Vollmond, immer anwesend (*nitya*).

In diesem Beispiel passt die Bedeutung des Wortes *nitya* als ‘anwesend, da befindlich’. Die Interpretation als ‘ewig’ würde einen wenig verständlichen Sinn ergeben.

Die oben genannten Beispiele zeigen, dass die Sätze mit dem Wort *nitya* und *anitya* besser in den jeweiligen Kontext passen, wenn man die Bedeutung des Wortes *nitya* nicht als ‘ewig’, sondern als ‘an einem Ort befindlich, anwesend’ interpretiert. Daraus ergibt sich die Frage, wo genau der Tathāgata sich befindet. Die Antwort zu dieser Frage wird vom Buddha selbst gegeben:

gang na gdul bar bya ba mams yod pa der ni rdzogs pa'i sangs rgyas
snang ste der skye ba lta bur ston to // de bas na de bzhin gshegs pa ni
rtag pa yin te (MPM § 453.17–19)²³

An dem Ort, wo sich die zu führenden [Lebewesen] befinden, erscheint der vollkommen Erwachte (der Buddha), und dort zeigt er sich wie ein geborenes [Lebewesen]. Daher ist der Tathāgata da anwesend (*nitya*).

Ein weiteres Beispiel im Sanskrit-Fragment drückt den Zustand deutlicher aus:

mayā mānityasamjñā<ṃ> kāṛṣīt adya tathāgataḥ parinirvāsyatīti nāi-
vaṃ kalpayitavyaṃ mṛtasamjñāvat ye sadā nityo ddhruvaḥ śāsvataḥ ta-
thāgata iti dhārayanti teṣāṃ tathāgato gṛhe tiṣṭhati (SF 13.7: MPM §
171.71–75)²⁴

Man sollte nicht denken, dass ich [irgendwann] nicht mehr anwesend sein werde. Solche Spekulation, dass der Tathāgata heute vollkommen zur Ruhe gelangen wird, ist nicht anzustellen, (ebensowenig) wie [im Vergleich] die Vorstellung [der schlechten Söhne], [die Mutter] sei gestorben. Bei jenen, die (so) praktizieren (den Gedanken aufrechterhalten), dass der Tathāgata immer anwesend, beständig und dauerhaft ist, bleibt der Tathāgata in ihrem Haus.

Hier wird deutlich erklärt, dass der Tathāgata im Haus bleibt (*tiṣṭhati*), und zwar im Haus derjenigen, die das *nitya*-Sein des Tathāgata aufrechterhalten. Daraus ergibt sich, dass mit dem Ort des Bleibens nicht etwas Transzendentes gemeint ist, sondern ein konkreter Ort.

Dieses Beispiel spricht nicht nur vom Bleiben des Tathāgata im Haus, sondern auch davon, dass das Bleiben des Tathāgata durch die Tätigkeit der Gläubigen bestimmt ist. Die Idee ist deutlich weit entfernt von der sonst postulierten Ewigkeit. Die Wichtigkeit dieser religiösen Tätigkeit als *bhāvanā* wird im MPM betont, wie das folgende Beispiel zeigt:

²³Die chinesischen Übersetzungen haben 隋有衆生 應受化處。如來於中 示現受生 雖現受生 而實無生。是故如來 名常住法 ChinD 416a8–10; 隋彼衆生 應受化者。如來等正覺 即爲彼現。是故當知 如來常住 ChinF 890a25–26.

²⁴Die chinesischen Übersetzungen haben 若有衆生 謂佛常住 不變異者。當知是家 則爲有佛 ChinD 385c29–386a1; 其有衆生 於如來所 修常住想者。當知是等家家有佛 ChinF 868c9–10.

yadā kulaputra <nitya> iti dvyakṣarabhāvanāṃta(rh)i(tā) /// (SF 9.10)

rīgs kyi bu gang gi tshe rtag go zhes bya ba'i yi ge gnyis bsgom pa nub
par 'gyur ba de'i tshe de bzhin gshegs pa yongs su mya ngan las 'da' bar
'gyur te (MPM § 138.28–30)²⁵

Wenn, Sohn aus guter Familie, die Meditation über die beiden Akṣaras
'ni-tya' verschwunden sein wird, dann wird der Tathāgata vollkommen
zur Ruhe gelangen.

Der formelhafte Ausdruck *tathāgato nityaḥ* wird hier symbolisiert durch das Wort *nitya*, und die religiöse Tätigkeit, nämlich die Meditation über das Wort mit seinen zwei Akṣaras, ist wesentlich für das Bleiben des Tathāgata. Solange diese Meditation über die Existenz des Tathāgata geübt wird, verbleibt der Tathāgata ohne Parinirvāṇa in der Welt. Aber wenn diese Tätigkeit der Gläubigen verloren geht, verweilt der Tathāgata nicht mehr in der Welt, d. h. er stirbt als menschliches Wesen (*parinirvāsyati*).

3.3 Opposition gegen das Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra

Die Idee und Bestrebung von *nitya* im MPM war wahrscheinlich sehr innovativ unter den buddhistischen dogmatischen Umständen, auch wenn die Umstände untereinander nicht ganz einheitlich gewesen sein dürften. Wie das MPM sich gegen seine Gegner verteidigte, ist im MPM selbst ablesbar, wie das oben betrachtete Beispiel MPM § 482 zeigt (s.o. S. 17). Ähnliche Einwände wie in diesem Beispiel kann man in buddhistischen Texten überall finden. Drei Verse aus dem Buddhacarita sollen hier genügen:

nyi ma gnas las 'phos pa ste // nor lha rnam ni sa la song // dbang po
brgya rnam 'das pa ste // rtag{s}²⁶ pa ci yang yod ma yin //

gang gzhan yang dag sangs rgyas rnam // 'gro ba'i snang ba mdzad nas
su // mar me snum zad bzhin du ni // de rnam mya ngan 'das par gyur //

gang gzhan bdag nyid chen po rnam // 'byung 'gyur de bzhin gshegs
rnam kyang // bud shing tshig pa'i me bzhin du // de rnam mya ngan
'da' bar 'gyur // (Buddhac XXIV 42–44: P101b8–102a2)

Die Sonne hat ihren Platz von einem Ort [zu einem anderen Ort] ge-
ändert. Die Götter des Reichtums sind unter die Erde gegangen. Die
hundert Götter [mit] Indra [an der Spitze] sind gestorben. Es gibt nichts,
was *nitya* ist.

²⁵Die chinesischen Übersetzungen haben 善男子. 若有修習 如是二字 為滅相者. 當知如來 則於其人 為般涅槃 ChinD 382b11–13; 汝善男子. 慎勿放逸 常修二字 堅固受持. 今日如來 當般泥洹 ChinF 865b26–27.

²⁶Die Konjektur *rtag* folgt nach der Interpretation von Mimaki 1985, S. 269.

Die anderen, die richtig Erwachten (Buddhas), nachdem sie sich zum Licht für die Lebewesen gemacht hatten, sind wie eine Lampe, deren Öl erschöpft ist, zur Ruhe gelangt.

Die anderen, die großartigen zukünftigen Tathāgatas, wie ein Feuer, dessen Brennholz verbrannt ist, werden sie zur Ruhe gelangen.

Dasselbe Gleichnis von der Lampe und vom Feuer kommt in der Meinung des Gegners im MPM § 482 vor (s.o. S. 17). Ferner wird derselbe Ausdruck in einem Gespräch des Cunda im MPM verwendet, in dem er den Buddha bittet, länger zu bleiben:

icchāmi tv ahaṃ bhagavata tathāgatasya cirasthiti ; na tu nirvbāṇaṃ vidagdhā<ndha>navat (SF 7.17)²⁷

Aber ich wünsche ein langes Bleiben des Erhabenen Tathāgata, aber nicht das Nirvāṇa, das verbranntem Brennholz gleicht.

Das Problem, dass der Buddha nach seinem Parinirvāṇa nicht mehr existiere, kennt ebenso das Buddhacarita, in dem es heißt:

khyab bdag skye bo gang 'di de bzhin gshegs pa ni // mya ngan 'das 'di mthong²⁸ min des na mya ngan byed // (Buddhac XXV 74: P106b1)

[Ein Älterer sprach zu den weinenden Leuten:] “Die Götter und Menschen leiden, weil sie den Tathāgata nicht sehen können, nachdem er zur Ruhe gelangt ist.”

'di ni bdag ldan gang zhig bdag gi chos mthong ba //²⁹ rgyang ring dag na gnas kyang des ni bdag mthong ste // (Buddhac XXV 79: P106b6)

[Der Buddha sprach:] “Ein Selbstbeherrscher, der meinen Dharma sieht, er sieht mich [den Buddha], auch wenn er an entfernten Orten weilt.”

Weitere Versuche, das ernsthafte Problem, das Nicht-Existieren des Buddha zu klären, finden sich auf vielfältige Art und Weise in anderen buddhistischen Texten (s.o. S. 13). Aber keiner der weiteren Texte scheint es gewagt zu haben, das Wort *nitya* zu verwenden, wie es das MPM tut. Eine strikte Tendenz, den Ausdruck *anitya* mit dem Parinirvāṇa des Buddha verknüpft zu halten, kann man in einer Episode im Mahāparinirvāṇasūtra der Sarvāstivādins finden. Diese Episode von einem Felsblock kommt im MPS-S Vorgang 31 vor, der keine parallele tibetische und chinesische

²⁷Zur Konjektur *vidagdhā<ndha>navat* für *vidagdhā + indhanavat* vgl. Habata 2007a, S. 56–57, Anm. 3. Das Akṣara *ndha* war wahrscheinlich in einer relativ frühen Phase der Überlieferung ausgefallen, und dies bereitete bereits zur Zeit der chinesischen Übersetzungen Schwierigkeiten. Vgl. dazu Habata 2007b.

²⁸Die Konjektur *mthong* (P *mthon*) folgt nach dem Kommentar von Mimaki 1985, S. 452, Anm. 74.

²⁹'*di ni* ist hier schwer zu verstehen. Mimaki nimmt an, dass '*di* sich auf *chos* bezieht: Mimaki 1985, S. 452, Anm. 79.

Entsprechung hat und als Sondertext “Wunderkräfte des Buddha” gesondert von der Edition des MPS-S publiziert wurde.³⁰ Auf dem Weg nach Kuśinagarī lag ein Felsblock (*prthvīśilā* MPS-S 31.5), den die Mallas vor dem Besuch des Buddha nicht beseitigen konnten.³¹ Der Buddha kam dort an, hob ihn auf und warf ihn hoch bis zum Himmel, in dem der Fels verkündigte, dass alle bedingten Faktoren *anitya* sind (*sarvasaṃskārā anityā*).³² Nach der Erklärung der fünf Wunderkräfte des Buddha (MPS-S 31.17–69), fragten die Mallas, ob es eine Kraft gebe, die die Kräfte des Buddha überwältige. Darauf antwortete der Buddha, dass es die Kraft der Vergänglichkeit (**anityatābala*) gibt, die an diesem Tag trotz seiner Kräfte seinen Körper erfassen würde.³³ Den traurigen Mallas erzählte der Buddha, um sie zu trösten, dass der Felsblock früher ein Stein für körperliche Übungen der Riesen war und dass deren Fingerspuren sich noch an ihm zeigten (MPS-S 31.70–74). Darauf sprach der Buddha den folgenden Lehrsatz (*dharmaparyāya* MPS-S 31.75):

evam anityā vāsiṣṭhāḥ sarvasaṃskārā evam adhruvā evam anāśvāsikā
evam vipariṇāmadharm(ā)ṇaḥ sarvasaṃskārā yāvad alam eva sa(r)va-
sa(m)skār(e)bhyo nirvett(u)m alaṃ viraktum alaṃ vimoktum (MPS-S
31.74)

(Übersetzung von Waldschmidt 1948, S. 86) So unbeständig, Vāsiṣṭhas, sind alle Saṃskāras, so unfest, so unverlässlich, so der Veränderung unterworfen sind alle Saṃskāras bis: Das ist nun doch Grund genug, vor den Saṃskāras Abneigung zu empfinden, Grund genug, (ihnen gegenüber) leidenschaftslos zu werden, Grund genug, sich (davon) frei zu machen.

Anhand der Liste, die Waldschmidt zu dieser Textstelle in den parallelen Texten angibt,³⁴ ist hier ohne Zweifel eine grundlegende Lehre des Buddhismus ausgedrückt, die eben unverändert beim Bericht über das Parinirvāṇa des Buddha stehenbleiben

³⁰Waldschmidt 1948. Zu der vergleichenden Untersuchung mit den parallelen Texten vgl. Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 6–7 und S. 171–186. Einen Überblick über die Episode gibt Zin 2006, S. 340–342.

³¹MPS-S 31.5–11 in Waldschmidt 1948, S. 66–68 = MPS-S 31b in Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 172–173.

³²MPS-S 31.12–15 in Waldschmidt 1948, S. 68–69 = MPS-S 31c in Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 173–174. Eine neue Edition von Wille/Peters (im Druck) wird in Zin 2006, S. 341, Fn. 34 zitiert, die zusammen mit dem Text aus der Bodhisattvāvadānakalpalatā die Lücke der Edition von Waldschmidt teilweise rekonstruiert. Der Text von MPS-S 31.15–16, in dem der Buddha den Felsblock warf, ist sehr fragmentarisch. Die betreffende Stelle lautet (*ta*)*t[o]* *bhagavatā dakṣiṇena padā(m)guṣṭhena śilā u .. /// ... (śa)bd(a)m (a)kārṣīt sarvasaṃskārā ani(t)yā a(dhruvā) ...*. Ich danke Herrn Dr. Klaus Wille für den Text.

³³Diese Stelle mit der Frage der Mallas und der Antwort des Buddha steht in einer großen Lücke der Sanskrit-Fragmente nach MPS-S 31.69 = MPS-S 31i in Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 183–184. Waldschmidt 1948, S. 84, Fn. 4 verweist auf Divy 320.29 und 323.27 für das Wort *anityatābala*.

³⁴Waldschmidt 1948, S. 86, Fn. 1: MPS-S 19.6; 48.14; Divy 207.22–25; SN II 191.14–17; AN IV 100.6–9. Die Stelle im Pāli lautet: *evam aniccā bhikkhave saṅkhārā evam addhuvā bhikkhave saṅkhārā evam anassāsikā bhikkhave saṅkhārā || yāvaṃ cidaṃ bhikkhave alam eva sabbasaṅkhāresu nibbindituṃ alaṃ virajjitūṃ alaṃ vimuccituṃ*, SN II 191.14–17.

muss. Ob die Betonung dieser Lehre gerade vor dem Sterben des Buddha den trauernden Mallas Trost geben konnte, erzählt das MPS-S nicht. In den Abschnitten nach dem Lehrsatz folgt zuerst das Erdbeben (MPS-S 31.75) und dann der Besuch des Śakra (MPS-S 31.76f.), bei dem der Götterkönig Śakra äußert, dass er den Buddha sehen möchte, bevor der Buddha “in die Stätte des restlosen Nirvāṇa eingehen wird” (*bhagavān anupadhiṣeṣe nirvāṇadhātau parini(r)vāsyati*).³⁵

Die Episode des Felsblocks ist auch im Bhaiṣajyavastu des Vinaya der Mūlasarvāstivādins belegt.³⁶ In dieser Version verkündete der Buddha den Mallas: “Wisset, mein Körper, der dem Gipfel des Goldberges gleicht, wird bald von der Kraft der Unbeständigkeit vernichtet. Deshalb werden die Weisen nach dem von der Unbeständigkeit unbedrängbaren Standort streben”.³⁷ Der Unterschied zur Episode des MPS-S ist hier, dass nicht der Felsblock im Himmel die Phrase *sarvasaṃskārā anityāḥ* verkündet, und dass die Mallas, nachdem sie diese traurigen Hinweise auf den baldigen Tod des Buddha gehört haben, keinen Kummer zeigen.

In der Version der Felsblock-Episode im chinesischen Ekottarikāgama³⁸ kommt ebenso das Gespräch zwischen dem Buddha und den Mallas über die stärkere Kraft *anityatābala* und deren Sieg zusammen mit dem Hinweis auf sein baldiges Nirvāṇa vor.³⁹ Die Mallas weinen und klagen, wie früh der Tathāgata das Nirvāṇa annimmt und die Welt so ihre Augen verliere. Hier folgt keine Erklärung der Geschichte der Fingerspuren der vergangenen Riesen, die das MPS-S und das Bhaiṣajyavastu der Mūlasarvāstivādins kennen. Auch der Felsblock verkündet nicht aus dem Himmel die Phrase *sarvasaṃskārā anityāḥ*.⁴⁰ Stattdessen folgt weiter die Beschreibung des

³⁵Die Übersetzung folgt Waldschmidt 1948, S. 86. Die Stelle im Pāli lautet: *anupādisesāya nibbāna-dhātuyā parinibbāyati* (MPS-P DN II 108.33–109.1; 134.7; 136.5). Zu weiteren Belegen des Wortes *nibbāna-dhātu* vgl. PTC s.v., wobei sich das Wort bei keinem Beleg in der eindeutigen Lokativform befindet und nur im obliquen Kasus steht. Obwohl PED die Bedeutung des Kompositums als ‘the sphere or realm of Nibbāna’ angibt, bedeutet das Wort *dhātu* ‘element’, sowie PTC ‘element of nibbāna’ angibt. Dies ist besonders im Itivuttaka deutlich zu verstehen: *dve-mā bhikkhave nibbāna-dhātuyo. katamā dve? saupādisesā ca nibbānadhātu anupādisesā ca nibbānadhātu*, It 38.5–7. Es handelt sich um zwei Bestandteile (*dhātu*) des Nirvāṇa, *anupādisesā* und *saupādisesā*. Es scheint jedoch, dass in der Episode des MPS-S 31.76 mit der Lokativ-Konstruktion das Kompositum in der Überlieferung der Sarvāstivādins als ‘Stätte’ verstanden wurde. Daraus könnte sich ergeben, dass eine transzendente Räumlichkeit, in die der Buddha “eingeht” angenommen wurde. Wie die Interpretation ‘sphere’ oder ‘Stätte’ zustande kam, benötigt eine eingehende Untersuchung, vgl. Habata 2015b. Zur Vorstellung einer Nirvāṇa-Stadt vgl. *nirvāṇa-nagara* in SP 290.3; YL 162.R2 und *nirvāṇa-pura* in Lañk 155.1; 361.2; YL 161.R5; 162.R3. Zur philosophischen Interpretation vgl. Schmithausen 1969, S. 82–83.

³⁶*Gēn běn shuō yí qiè yǒu bù pí nài yé Yào shì* 根本說一切有部毘奈耶藥事 (Taishō vol. 24, Nr. 1448); die Episode des Felsblocks 30c21–31b17, deutsche Übersetzung der Episode in Waldschmidt 1948, S. 49–52.

³⁷當知我身如金山峯。為無常力。不久磨滅。是故智者。當求無常不能逼處 Taishō vol. 24, Nr. 1448, 31b9–10, die deutsche Übersetzung folgt Waldschmidt 1948, S. 51.

³⁸*Zēng yī ā hán jīng* 增壹阿含經 (Taishō vol. 2, Nr. 125), das dritte Sūtra (*Dào* 道 748c24–752c23) im 42. Kapitel *Bā nān* 八難; die Episode des Felsblocks steht auf 749a19–750b17. Zu einer vergleichenden Untersuchung siehe Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 171–186.

³⁹Taishō vol. 2, Nr. 125, 750b12–17, Zusammenfassung in Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 184.

⁴⁰Vgl. Taishō vol. 2, Nr. 125, 749b3–22, Zusammenfassung in Waldschmidt 1944–48, Teil I, S.

Kummers der Leute, und wie eine Nonne aus der Stadt Vaiśālī ihr Nirvāṇa nehmen wollte, weil sie nicht ertragen konnte, das Nirvāṇa des Buddha mit anzusehen.⁴¹

In einer weiteren Version, im *Lì shì yí shān jīng* 力士移山經,⁴² warf der Buddha ebenso den Felsblock bis zum Himmel, aber von der Verkündung des Satzes *sarvasaṃskārā anityāḥ* ist nicht die Rede.⁴³ Das Gespräch über die stärkere Kraft *anītyatābala* zwischen dem Buddha und den Mallas wird jedoch ebenso geführt.⁴⁴ Der Unterschied zu den anderen Versionen ist, dass der Buddha direkt nach dem Hinweis auf sein baldiges Nirvāṇa empfiehlt, seine Reliquien zu verehren und einen Stūpa zu bauen: “Warum? [Wenn] die Menschen der vier Himmelsrichtungen Blumen und Duft bringen, Fahnen und Banner hissen, Glocken und Schirme anbringen, Lampen anzünden und darbringen, beschäftigen sich alle mit der wahren Lehre.”⁴⁵

Die Episode des Felsblocks findet keine Entsprechung im Mahāparinibbānasuttaṅta der Theravādins. Dass bei den (Mūla-)Sarvāstivādins die Episode bekannt war, zeigen die Zitate in der Abhidharma-Literatur dieser Schule.⁴⁶ Die Existenz der Episode im chinesischen Ekottarikāgama und im *Lì shì yí shān jīng* weist darauf hin, dass sie nicht nur bei den (Mūla-)Sarvāstivādins, sondern auch bei weiteren Traditionen bekannt war.⁴⁷ Die Darstellungen dieser Episode in der Kunst, die von Zin 2006 identifiziert wurden, lassen annehmen, dass die Episode im Nordwesten Indiens weit verbreitet war.⁴⁸

Das MPM nennt Kashmir, wo das MPM in der Zukunft in die Erde verschwinden wird (SF 22.7: MPM § 519). Aus diesem Hinweis könnte man darauf schließen, dass das MPM während seiner Überlieferung den Nordwesten Indiens und die dort verbreitete Geschichte des Felsblocks kennengelernt haben könnte. Das Szenario, in dem der Buddha die wegen seinem Parinirvāṇa weinenden Leute mit der Lehre von *sarvasaṃskārā anityāḥ* zu beruhigen versuchte, ist dem MPM nicht fremd. Im Vers-Teil in SF 7.4–7.13, der möglicherweise auf eine alte Überlieferung hinweist, spricht der Buddha zu Cunda und den klagenden Leuten die folgende Einleitungsrede für die Verse:

n<?>evaṃ tvayā punar api tathāgato yācitavya tiṣṭhatu bhagavāṃṃ iti ;

173–174.

⁴¹Die Episode der Nonne findet sich in Taishō vol. 2, Nr. 125, 750b17–c15, Zusammenfassung in Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 186.

⁴²Taishō vol. 2, Nr. 135, 857c–859b, übersetzt von Zhù Fǎ hù 竺法護 (Dharmarakṣa).

⁴³Taishō vol. 2, Nr. 135, 858a14–26, Zusammenfassung in Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 173–174.

⁴⁴Taishō vol. 2, Nr. 135, 859a22–28, Zusammenfassung in Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 184.

⁴⁵Taishō vol. 2, Nr. 135, 859a28–b1.

⁴⁶*Ā pí dá mō dà pí pò shā lùn* 阿毘達磨大毘婆沙論 (*Abhidharmamahāvibhāṣāsāstra, Taishō vol. 27, Nr. 1545; die Episode des Felsblocks 156a10–b4) und *Ā pí tán pí pò shā lùn* 阿毘曇毘婆沙論 (*Abhidharmavibhāṣāsāstra, Taishō vol. 28, Nr. 1546; die Episode des Felsblocks 119c1–18), vergleichende Untersuchung in Waldschmidt 1944–48, Teil I, S. 171–186.

⁴⁷Die Schulzugehörigkeit des chinesischen Ekottarikāgama, *Zēng yī ā hán jīng* 增壹阿含經 (Taishō vol. 2, Nr. 125), ist schwer zu bestimmen, vgl. Mayeda 1985, S. 102–103; Enomoto 1988, S. 111. Möglicherweise gehört es zu den Dharmaguptakas, vgl. Allon 2001, S. 12.

⁴⁸Mehr als 20 Reliefs aus Gandhāra sind bekannt, vgl. Zin 2006, S. 337 und S. 351–355.

buddhānāṃ dharmasatvam⁴⁹ anvavekṣasva ; anityatām avatarasva prakṛti ca saṃskārāṇāṃ avagaccheti imāṃś ca gātha abhāṣata || (SF 7.3: MPM § 56.10–14)

“Der Tathāgata soll aber von dir nicht nochmals auf diese Weise gebeten werden: ‘Der Erhabene möge [am Leben] bleiben.’ Du sollst die Natur der Lehre von den Buddhas berücksichtigen. Du sollst die Vergänglichkeit überwinden und die Natur der Gestaltungen erkennen.” Er sprach die folgenden Verse:

In den folgenden Versen wiederholt der Buddha seine Lehre mit dem Wort *anitya*, z. B. *(k)i(ṃcin nityaṃ) nāsti sarvatra loke* (SF 7.5), *lokatrāye na dhruva kiṃci(d ast)i* (SF 7.6) usw.⁵⁰ Dieses Gespräch zwischen dem Buddha und Cunda wird in MPM § 77 wiederholt. Zwischen den beiden Stellen (MPM § 56 und § 77) kommt der Bodhisattva Mañjuśrī vor, und er fängt an, mit Cunda über *saṃskāra* zu diskutieren (MPM § 59–73).

3.4 Mañjuśrī

Mañjuśrī wird noch nicht im einleitenden Teil erwähnt, in dem die Besucher des Buddha ausführlich der Reihe nach aufgezählt werden (MPM § 3–36). Obwohl Mañjuśrī später im Text als Vertreter der Bodhisattvas erwähnt wird (MPM § 58.8–9: SF 7.15), taucht sein Name nicht in der Reihe der Bodhisattvas auf, die vor dem Parinirvāṇa zum Buddha eilen (MPM § 5).

Im Abschnitt MPM § 37–43, in dem ein Bodhisattva namens *Lus chen mtha’ yas* aus einem östlichen Buddha-Land zum Buddha kommt, ist Mañjuśrī plötzlich in der Versammlung anwesend (MPM § 38.11), obwohl sein Eintritt in die Versammlung vorher nicht kundgegeben wurde. Was er zur Versammlung in MPM § 38.13–31 spricht, ist eine Wiederholung von MPM § 37. Seine Rede in MPM § 39.6–10 ist wiederum eine Wiederholung von MPM § 39.1–3. Somit ist im Abschnitt MPM § 37–43 die Rolle des Mañjuśrī eindeutig überflüssig. Auch ohne seine Reden in MPM § 38.13–31 und MPM § 39.6–10 würde die Erzählung unproblematisch weitergehen.

Der Abschnitt MPM § 59–73, in dem Mañjuśrī und Cunda über *saṃskāra* diskutieren, zeigt ebenso die gleiche Unebenheit des Textes. Am Anfang dieses Abschnittes sagt Mañjuśrī zu Cunda, dass Cunda nicht um das längere Verbleiben des Tathāgata bitten solle und dass man die Natur des *saṃskāra* (*’du byed kyi rang bzhin*) verstehen soll (MPM § 59). Die gleiche Aussage richtet der Buddha an Cunda in MPM § 75, als ob die vorangehende lange Diskussion zwischen Mañjuśrī und Cunda nicht stattgefunden hätte. Cunda weint und klagt, dass der Tathāgata nicht mehr länger bleibt (MPM § 76), woraufhin der Buddha ihn wiederholt in der Lehre vom *anitya* aller *saṃskāras* unterweist (MPM § 77). Nicht nur der Inhalt, sondern auch

⁴⁹Möglicherweise ein Fehler für *dharmatatva*.

⁵⁰Zur Interpretation der Verse vgl. Habata 2007a, S. 43–53.

der Stil des Textes zeigt Unterschiede. Aus dem Abschnitt ist ein Fragment erhalten (SF 8: MPM § 61–63), in dem der ungewöhnliche Charakter des Stils und der Sprache, so wie ihn die anderen Fragmente zeigen, nicht zu Tage tritt. Vielmehr ähnelt der Text anderen Mahāyāna-Texten.

In diesem Abschnitt enthielt die Formel “Der Tathāgata ist *nitya*, *dhruva* und *śāśvata*”⁵¹ eine Erweiterung mit **asaṃskṛta* (*’dus ma byas pa*) in MPM § 65.6, und um diesen Begriff dreht sich die Diskussion zwischen Mañjuśrī und Cunda:

rigs kyi bu khyod kyis de bzhin gshegs pa rtag pa dang / ther zug dang /
'dus ma byas pa dang / brtan par shes so // (MPM § 65.5–6)

Sohn aus guter Familie, du sollst wissen, dass der Tathāgata *nitya*, *śāśvata*, **asaṃskṛta* und *dhruva* ist.

Mañjuśrī ist ein Bodhisattva des Mahāyāna, der für sein Geschick beim Debattieren bekannt ist.⁵² Als fähiger Disputant des Mahāyāna findet er sich beispielsweise im Vimalakīrtinirdeśa. Darin wird ebenfalls in seiner Rede über den Körper des Tathāgata erwähnt, dass der Körper des Tathāgata *asaṃskṛta* sei.⁵³

In der Erweiterung der Formel mit **asaṃskṛta* im MPM findet man einen Ansatz des philosophischen Versuchs, den Widerspruch auf der Glaubensebene “Der Tathāgata ist *nitya*” durch das Hinzufügen des Gedankens “Der Tathāgata ist *nitya*, weil er nicht *saṃskṛta* ist” aufzuheben. Denn, wenn man die Formel “Der Tathāgata ist *nitya*” logisch vor dem Hintergrund der buddhistischen Lehre “Alle *saṃskāras* sind *anitya*” betrachtet, kann diese nur dadurch überzeugen und der entstandene offenkundige Widerspruch gelöst werden, dass der Tathāgata nicht dem *saṃskāra* angehört.

⁵¹Zur Formel vgl. z. B. *tathāgato nityo dhruvaḥ śāśvata(h)*, SF 9.8: MPM § 138.19–20.

⁵²Zu Mañjuśrī vgl. z. B. Lamotte 1960; Hirakawa 1970; Shizutani 1974, S. 263–270.

⁵³*api tu bhadantānanda dharmakāyās tathāgatāḥ nāmiśakāyāḥ lokottarakāyās tathāgatāḥ sarvalokadharmasamatikrāntāḥ anābādhas tathāgatasya kāyaḥ sarvāśravavinivṛttau asaṃskṛtas tathāgatasya kāyaḥ sarvasaṃkhyāviga tasya* (die Edition 2006 emendiert dies zu *sarvasaṃkhyāvigataḥ / tasya*) *bhadanto vyādhim icchatīti / ayuktam asadrśaṃ*, Vkn III § 45.