

Am Institut für Südasiens-, Tibet- und
Buddhismuskunde der Universität Wien abgefasste
Diplomarbeiten und Dissertationen

PRATIBHA CHELAPARAMPATH

Songs of Happiness and Change. Aspects of the Oral Tradition of Tīj:
The Major Women's Festival in Nepal. Dipl. 2011. vi+145p. (URL:
<http://othes.univie.ac.at/15200>)

In this diploma thesis, I study and analyse the Tīj festival (as observed in Kathmandu in 2008) and some of the songs I documented in the course of this three-day women's festival. The primary methodology of the study has been participant observation and the documentation of oral performances. I describe and analyse the festival of Tīj and its songs principally through three different lenses: that of myself, that of the Poudyal family whom I accompanied during the festival, and through the numerous interviews conducted in the course of the festival.

The spectrum of the mode of performance of Tīj songs is relatively broad. Some of them are sung from memory, some replayed from cassettes, and some sung by performing groups using paper pamphlets. The collection of the ten songs that are analysed in the thesis also presents us with a wide variety of themes and moods. The moods range from the comic (*hāsya*) (in Song No:01) to the sentiment of love or passion (*śṛṅgāra*) (in Songs No:03, No:05 and No:07); Songs No:01, No:02 and No:06 have a joyful (*sukha*) character, whereas a note of resistance can be detected in the *rājñīti* song (No:10). The women are exhorted to sing out their heart's grief (Song No:04), and in one song (No:06) the singer sings with nostalgia about her *maitīghar*, her maternal home.

What information do these songs give us about the women of South Asia? Are they just ritually performed songs, or are they in any real sense expressing everyday problems and contributing to a change of perspectives in the community?

The study attempts to appraise the various dimensions of a women's festival, in particular their songs, in order to understand the distinct attributes and potentials of folk feminism in South Asia. The festival and the songs were analysed for a better understanding of certain aspects in the South Asian context, such as gender issues, kinship relationships, social attitudes, work and other activities, aesthetic concepts,

educational notions, etc. Furthermore, the study tries to throw light on the question of how the women of South Asia represent themselves and in which ways a women's festival and its oral texts are instrumental in the creation of a public sphere.

The main concern of the present study, however, has been to look into the relationship between the Tġ songs and the life of women in Nepal at both the individual and the community level. I have attempted to take a holistic approach, where the ritual, the textual and the social form a totality.

The women who are creating and performing the Tġ songs do not merely give voice to them, they live and experience them, and are the main agents behind their production. Under no circumstance can we therefore say that these women are voiceless. On the contrary, the songs present us with vivid pictures of their everyday life and activities. These women are not silent, but are actively creating their own tales. These tales reflect important life-cycle events and help us to gain important perspectives on their workday activities. They also help us to listen to the voices of protest and dissent, and to exhortations for social change. The myriad images of sadness, disappointment, expectation, anger, pride, laughter, tenderness, celebration and joyousness expressed in the songs are indeed some of the richest materials one could collect about women in South Asia.

The folk arts are one of the best mirrors of change in a society and offer us the perfect bridge to the textual traditions. The studied songs are in flux, dependent on the social, economic, political and emotional situation of the composer, singer and listeners. They adapt themselves to the local situation, to modern influences, to new concepts, to new dialects and languages, and to new attitudes prevailing in society. In short, they are not unchanging, but rather variable points in the panorama of cultural production. Thus, their study helps us to see how the oral tradition of Tġ is instrumental in the creation and re-creation of identities and social worlds.

P.Ch.

CHRISTIAN FERSTL

Mahendravikramavarman's Mattavilāsaprahasana im kultur- und literaturgeschichtlichen Kontext. Dipl. 2011. 213p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/17059>)

Probably the oldest Indian comedy (*prahasana*) preserved is the one-act play Mattavilāsaprahasana (MVP), written by Mahendravikramavarman (or Mahendravarman), a South Indian ruler of the Pallava dynasty, in the beginning of the seventh century AD. This truly ingenious satirical play is set in the city of Kāñcī, the capital of the Pallava realm and present day's Kanchi or Kanchipuram in Tamil Nadu. The characters of the play are – besides the stage manager (*sūtradhāra*) and an actress (*naṭī*) who appear in the prologue (*sthāpanā*) – all adherents of various religious traditions of the day: a couple of (early) Śaiva Tantrics (*kāpālīka*) named Satyasoma and Devasomā, a Buddhist monk (*śākya-bhikṣu*) called Nāgasena, a Śaiva affiliated with the pre-tantric Pāśupata branch by the name of Babhrukalpa, and finally an unnamed “ostensible madman” (*unmattaka*). In all previous translations and studies of the MVP, the last-mentioned *unmattaka* has been understood to represent a mere madman; in this thesis, a number of arguments are brought forth in favour of an identification of this figure as another Pāśupata who adheres to peculiar practices (*vidhi*) prescribed by the Pāśupatasūtra and the commentary thereon, the Pañcārthabhāṣya.

The diploma thesis is divided into two parts, the first of which is an extensive study of the work organized in five chapters; they examine the transmission of the MVP, some of the literary conventions employed in it, its characters, its royal author, and the author's cultural environment. The second part is a close yet idiomatic and pleasurable prose translation of the play into German.

Chapter One of Part One introduces the philological method applied in writing this thesis, its aims and the present author's motivation. The second chapter provides a brief introduction to the play, an examination of its manuscript transmission, an annotated survey of editions and earlier translations, and a description of the various Prakrits used in the play. The cultural background of the author Mahendravarman is examined in the third chapter. Several of his names found in inscriptions as well as in the MVP itself, sometimes hidden in puns or *śleṣas*, such as Mattavilāsa or Avanibhājana, are interpreted afresh. Furthermore, the question is raised why the ruler of an important South Indian kingdom would write a comedy at all. The fourth chapter is a detailed study of

the characters of the play, i.e., the Kāpālika couple, the two Pāśupatas and the Buddhist monk, with reference to further primary sources. Attention is paid to the fact that they are presented in a satirical play replete with poetic conventions and stylistic features of the genre. The fifth chapter provides a summary of the most important results and conclusions.

The German translation in Part Two is supplemented by an introduction and annotations of various kinds.

A detailed bibliography of the primary and secondary literature utilized concludes the thesis.

Ch.F.

GREGORY FORGUES

Materials for the Study of Gesar Practices. Dipl. 2011. 411p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/14114>)

Research into the Tibetan epic of Gesar has a long tradition. H. Francke, M. Hermanns, R.A. Stein, M. Helffer, and S.G. Karmay, among others, have made pioneering contributions to the analysis of the oral and written materials comprising the most extensive epic in the world. A later religious development in Mongolia and Tibet that finds its source in this epic is the propitiation of Gesar as a Dharma protector, and later, as a *yi dam*. In the region of Eastern Tibet (Kham and Golok), rituals designed to propitiate Gesar as a protector or a *yi dam* have been “retrieved” as treasure-texts (*gter ma*) or composed by lamas belonging to the early *ris med* movement. The list of authors who have composed or discovered at least one work related to Gesar includes the most prominent figures of the nineteenth-century *ris med* movement in Kham: 'Jam mgon koñ sprul, 'Jam dbyaṅs mkhyen brtse'i dbaṅ po, mDo mkhyen brtse, mChog 'gyur gliṅ pa, ṅag bla padma bdud 'dul, 'Ju mi pham rgya mtsho, and gTer ston bsod rgyal. Their *gter mas* and practice texts constitute a corpus of Vajrayāna practices about Gesar that are not part of the epic *per se*, although they are inextricably linked to it from a philological standpoint or from the point of view of the religion expressed in it. In these rituals and instructions, Gesar as a manifestation of Padmasambhava is associated with various practices such as exorcisms (e.g., *zlog pa*), purification rites (e.g., *bsaṅs*), rites for prosperity and happiness, apotropaic rites (e.g., *klwiṅ rta*), divination, and tantric practices such as *sādhana*s and *guru yogas*. The charter myths running

through the Gesar rituals, however, only partly originate from the Gesar epic itself. Most Gesar rituals written in the nineteenth century also include rDzogs chen teachings and rÑiñ ma foundational myths such as that of Samantabhadra.

Although the cult of Gesar remains extremely popular to this day, little attention has been hitherto paid to this corpus of Gesar Vajrayāna rituals and instructions. The present study is therefore about these Tibetan tantric texts and the practices described in them. The starting point of the enquiry is a “smoke offering” (*bsaṅs*) to the king Gesar entitled bSam pa'i don grub ma, preserved in an eight-folio manuscript acquired in Mongolia by Gezá Bethlenfalvy of the Hungarian Academy of Science. In addition to this, early Gesar ritual manuals that were composed prior to 'Ju Mipham (1846-1912) have been translated together with some of 'Ju Mipham's most significant works on the topic.

The study of the traditions around Gesar takes us into the realms of myth, epic, theurgy, and ritual. As such, understanding the “logic” of the Gesar rituals requires a methodological approach that goes beyond the available written documents at our disposal. The study of these texts therefore includes: (1) a catalog of early Gesar ritual texts; (2) an annotated bibliography of the secondary literature; (3) an edition and annotated translation of fifteen texts; (4) a detailed historical, philological, and anthropological presentation of the material.

G.F.

MEDEA HOLLERWÖGER

Missionare in Tibet im 17. und 18. Jahrhundert. Dipl. 2010. 129p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/12961>)

Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert reisten europäische Missionare verschiedener Ordensgemeinschaften von Europa nach Tibet, um dort den katholischen Glauben zu verbreiten. Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich vor allem mit den Erfahrungen, die Tibeter und Missionare miteinander machten, und zeigt auch die Konflikte auf, die zwischen den beiden Religionen und Kulturen entstanden.

Der erste Teil behandelt die Missionsgeschichte und erläutert, wie sich das Christentum mithilfe von nestorianischen Händlern und Mönchen bis nach Mittelasien verbreitete. Der Franziskanermissionar Odorico da Pordenone war vermutlich der erste Europäer, der Anfang des vierzehnten Jahrhunderts durch tibetisches Gebiet reiste.

Der zweite Teil der Arbeit beschreibt die Gefahren und Schwierigkeiten, die die fünf Missionare, die im Laufe des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts versuchten, mit ihren Begleitern den katholischen Glauben nach Tibet zu bringen, während ihrer Anreise und ihres Aufenthalts bewältigen mussten. Der Jesuit António de Andrade führte erfolgreich zwischen 1624 und 1630 eine Missionsstation im Königreich Guge. Estevão Cacella und sein Begleiter João Cabral reisten über Bhutan nach Shigatse und versuchten im Jänner 1628, dort eine Missionsstation zu errichten. Der Österreicher Johannes Grueber verbrachte im Oktober 1661 mehrere Wochen in Lhasa und fertigte unter anderem einen Kupferstich des damals noch im Bau befindlichen Potala an, der zweihundert Jahre lang die einzige in Europa bekannte Darstellung des Königspalastes war. Am 16. April 1716 erreichten die Jesuiten Ippolito Desideri und Manoel Freyre Lhasa und mussten bei ihrer Ankunft erfahren, dass ein paar Jahre zuvor eine Gruppe von Kapuzinermissionaren die lokale Mission aufgrund von finanziellen Problemen hatte aufgeben müssen.

Der dritte Teil behandelt die kulturelle Auseinandersetzung der betrachteten Missionare mit den Tibetern. António de Andrade und Manoel Freyre führten z.B. Debatten mit lamaistischen Gelehrten über den christlichen Gottesbegriff oder über den tibetischen Glauben an die Wiedergeburt. In diesem Kapitel der Arbeit wird auch auf die teilweise recht umfangreichen Forschungsarbeiten der Missionare eingegangen. So war Ippolito Desideri der erste Europäer, der sich intensiv mit der tibetischen Sprache auseinandersetzte und ein Wörterbuch und eine Grammatik erstellte. Bei ihren Forschungen legten die Missionare einen Fokus auf die Gemeinsamkeiten zwischen Buddhismus und Christentum. António de Andrade behauptete z.B., dass der Buddhismus eine verteufelte Form des Christentums und durch die jahrelange Isolation Tibets verdorben worden sei. Ferner wird in diesem Teil der Arbeit auch die Christenverfolgung im Jahr 1742 in Lhasa behandelt, die dazu führte, dass die Missionare Tibet verließen und die errichtete Kirche dem Erdboden gleichgemacht wurde.

Das letzte Kapitel der Arbeit befasst sich mit der Darstellung Tibets durch die Ordensbrüder. Den methodisch-theoretischen Hintergrund für diesen Teil stellt Edward Saïds im Jahr 1978 veröffentlichte berühmte Studie *Orientalism* dar. Dabei wird ausschließlich auf die Beschreibung der Funktion und Person des jeweiligen Dalai Lama und die Darstellung der Bestattungsriten eingegangen.

Die Missionare prägten mit ihren Schilderungen der tibetischen Religion und Kultur langfristig die Ansichten der Europäer über das Land und

seine Bewohner. Johannes Grueber hält dabei in seinen Aufzeichnungen seine persönliche Meinung über die Tibeter nicht zurück: er nennt sie Barbaren. Im Gegensatz dazu sprechen die Kapuzinermissionare, unter ihnen Francesco Orazio della Penna, der sich am längsten in Tibet aufhielt, und Ippolito Desideri mit Wertschätzung vom tibetischen Volk. Obwohl die Missionare keinen großen Erfolg in der Verbreitung der christlichen Lehre in Tibet hatten, waren sie doch für die Erforschung des bis dahin unbekanntes Landes und seiner Kultur bedeutsam. So sorgten sie dafür, dass Tibet in den Weltkarten eingezeichnet wurde.

M.H.

NIKA JOVIC

The Cult of the 'Go ba'i lha lnga: A Study With Pictorial and Written Material of the Five Personal Protective Deities. Dipl. 2010. vi+148p.
(URL: <http://othes.univie.ac.at/11095>)

Die vorliegende Diplomarbeit beruht auf Untersuchungen zur Vorstellung von transzendenten Wesen (*lha*), die zur Klasse der tibetischen Schutzgottheiten (*srun ma*) gehören. Schutzgottheiten werden in Tibet in zwei Hauptklassen eingeteilt: überweltliche Gottheiten, d.h. Gottheiten, welche sich jenseits der sechs Existenzbereiche befinden, und weltliche Beschützer des Dharma. Die fünf persönlichen Schutzgottheiten (*'Go ba'i lha lña*) gehören zu letzterer Klasse und agieren lediglich als Medien, die Hindernisse beseitigen und den Menschen Wohl und Erfolg gewähren.

Nach der Einführung wird im zweiten Kapitel die Einordnung der fünf persönlichen Schutzgottheiten im umfangreichen Klassifizierungssystem, das zur Unterscheidung der großen Anzahl von Gottheiten verwendet wird, dargestellt. Darauf folgend wird eine Einführung in die geschichtlichen Kontexte, in welchen diese fünf Gottheiten erscheinen, gegeben.

Die Geschichte der *'Go ba'i lha lña* kann weit zurück in die vorbuddhistische Zeit Tibets und der Mongolei verfolgt werden, in welcher der Fokus spiritueller Praktiken hauptsächlich auf Naturkräfte gerichtet war. Die fünf Schutzgottheiten stellen eine Verbindung zwischen Natur und Geist her und waren daher auch in den Volksreligionen von Bedeutung. Dieses und andere Merkmale vor allem der Bön-Religion wurden mit der Zeit in den Buddhismus eingebunden, und somit werden die fünf persönlichen Schutzgottheiten noch immer vereinzelt im tibetischen

Buddhismus angerufen. Dies konnte durch Befragungen zahlreicher Tibeter und Tibeterinnen sowie tibetischer Lamas, die im Wintersemester 2009 im Rahmen meiner Feldforschung in Kathmandu durchgeführt wurden, festgestellt werden.

Die *'Go ba'i lha lña* werden hauptsächlich mittels der Durchführung bestimmter Rituale angerufen. Basierend auf ihrer individuellen Beschreibung in den insgesamt neun von mir behandelten Ritualtexten (fünf Versionen des *'Go ba'i lha lña'i bsañs mchod*; *Lha lña gsol mchod bsod nams dpal skyed*; *'Go ba'i lha lña'i gsol mchod bsañ dañ bcas pa yar ño'i zla rgyas*; *'Go ba'i lha lña'i gsol mchod phen bde'i 'dod 'jo*; *Bla ma rig 'dzin rgya mtsho mkha' 'gro chos skyoñ ma rnams dañ phas kyi lha lña skyob pa'i man ñag gams pa*), den im Rahmen von Interviews gemachten Angaben von Lamas sowie ihren Darstellungen auf tibetischen Rollbildern (*thañ ka*) werden im dritten Kapitel die Merkmale der *'Go ba'i lha lña* geschildert. Gemäß den beiden erstgenannten Quellen sind sie die fünf persönlichen Schutzgottheiten eines jeden Menschen, da sie simultan mit der Geburt erscheinen. Sie haben ihren Sitz an fünf bestimmten Stellen des menschlichen Körpers, von wo aus sie ihren schützenden Einfluss ausüben.

Um mit den Schutzgottheiten in Kontakt treten zu können, ist neben der Durchführung der Rituale die Kenntnis ihrer ikonographischen Merkmale wesentlich. Das vierte Kapitel hebt dies hervor und beschäftigt sich mit der Visualisierung der Schutzgottheiten. Wie ein solches Ritual im tibetischen Kontext aussieht, wird im nächsten, fünften Kapitel der Arbeit beschrieben. Dabei wird ein besonderer Schwerpunkt auf Rauchopfergaben (*bsañ mchod*) gelegt, da für die *'Go ba'i lha lña* meistens eben diese Art von Ritual ausgeführt wird.

Der sechste und letzte Teil der Arbeit beinhaltet kritische Editionen und Übersetzungen der oben genannten exemplarischen Auswahl von neun Ritualtexten. Die ersten fünf Texte beschreiben die Rauchopfergaben. Die weiteren vier Texte sind insofern wichtig, als sie bedeutende Informationen zu den fünf persönlichen Schutzgottheiten sowie ihre detaillierten Beschreibungen beinhalten.

Zusammenfassend wird schließlich versucht, die Wichtigkeit der weltlichen persönlichen Schutzgottheiten innerhalb der religiösen Vorstellungswelt Tibets zu präsentieren: auch wenn von vielen tibetischen spirituellen Lehrern gesagt wird, dass solche Gottheiten für die Erlangung des höchsten Ziels im buddhistischen Zusammenhang, d.h. des vollkommenen Erwachens, nicht entscheidend sind, spielen weltliche Gottheiten eine große, letztendlich auch heilsrelevante Rolle im tägli-

chen Leben der tibetischen Gesellschaft, und es würde daher einen Verlust für die Kultur und Menschen darstellen, wenn sich ein solcher Glaube nicht mehr halten lassen könnte.

N.J.

MARGARITA KLEIBEL

Übersetzung von Prajñākaramatis Kommentar zum Bodhicaryāvatāra, 8.1-39. Abgeschiedenheit als Voraussetzung für Meditation. Dipl. 2010. vi+93p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/10573>)

Kernstück dieser Diplomarbeit ist eine deutsche Übersetzung von Prajñākaramatis Kommentar zu den Versen 1-39 des achten Kapitels des Bodhicaryāvatāra. Beim Bodhicaryāvatāra handelt es sich um ein in Sanskrit verfasstes Werk aus dem achten Jahrhundert n. Chr., das dem buddhistischen Mönch Śāntideva zugeschrieben wird. Das Werk enthält eine Anleitung zu der Lebensweise, mittels derer ein gläubiger Buddhist die Lehre des (Mahāyāna-)Buddhismus verwirklichen kann. Im achten Kapitel werden verschiedene Meditationsformen beschrieben, die für das Weiterkommen auf dem buddhistischen Pfad unerlässlich sind.

In seinem Kommentar, der Bodhicaryāvatārapañjikā, kommentiert Prajñākaramati (8./9. Jahrhundert n. Chr.) die Verse des Bodhicaryāvatāra. Er zitiert einzelne Wörter aus dem Text und erklärt ihre Bedeutung mithilfe von Synonymen oder Umschreibungen. Auch grammatikalische Strukturen und philosophische Inhalte werden auf diese Weise erläutert. Dadurch stellt Prajñākaramatis Kommentar eine wertvolle Hilfe für das Textverständnis dar.

Neben der Übersetzung enthält die Arbeit auch eine Edition des Sanskrit- und tibetischen Textes der Verse 8.1-39 des Bodhicaryāvatāra und des tibetischen Textes des Kommentars zu der ausgewählten Passage.

Die übersetzte Passage behandelt den Weltverzicht als zentrale Voraussetzung für die erfolgreiche Meditation, d.h. das Leben fernab der Gesellschaft, in Abgeschiedenheit und Einsamkeit. Śāntideva spricht über seine Sehnsucht nach einem Leben in der Wildnis, in dem er sich ausschließlich der Sammlung seines Geistes widmen kann. Er möchte negative Emotionen, wie Gier oder Hass, überwinden, den Kontakt mit Menschen, die schlechte Ziele verfolgen oder schlechte Eigenschaften haben, vermeiden und sein Leben der Nachfolge Buddhas widmen.

Die Befolgung dieser Lebensweise ist, wie man den Texten des Pāli-Kanon entnehmen kann, auch schon im frühen Buddhismus bekannt.

Diesen Texten nach zu schließen, ist das Leben in der Wildnis für die Mönche nicht verpflichtend. Buddha empfiehlt es einigen seiner Anhänger, rät aber anderen davon ab, sich in die Abgeschiedenheit zurückzuziehen. Bei dieser geht es nicht darum, sein Leben vollkommen einsam zu verbringen. Der Mönch hat weiter Kontakt zu anderen Mönchen, und auch das Dorf wird er für den Bettelgang einmal am Tag betreten. Die restliche Zeit wandert er allein oder mit anderen Mönchen umher, schläft unter Bäumen oder in Höhlen und darf nur für die Dauer der Regenzeit länger an einem Ort verweilen.

Im Bodhicaryāvatāra stellt sich die Situation ähnlich dar. Der Mönch sehnt sich nach einem Leben in der Wildnis, in der er unter Bäumen oder in Höhlen übernachten kann, ohne von anderen Menschen abhängig zu sein. Die Abgeschiedenheit ist von großer Bedeutung dafür, innerlich frei zu sein von negativen Emotionen wie Begierde und Habsucht. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass ein Mönch immer wieder auch Dörfer betrat, um dort Nahrung zu erbetteln. Ob er nun in der restlichen Zeit ganz allein oder phasenweise von anderen Mönchen begleitet war, geht weder aus den Versen noch aus dem Kommentar eindeutig hervor; zumindest der Wunsch nach absoluter Einsamkeit wird dort ausgedrückt. Ziel dieser Lebensform ist es, genügend Zeit und Raum für die Meditation zu finden, mit dem Ziel der inneren Befreiung. Dadurch ist es dem Mönch möglich, dem Weg des Buddha zu folgen und so der Befreiung aller Wesen vom Leid des Daseins näherzukommen.

M.K.

ANNA SAWERTHAL

The Me long as an Example of the Formation of a Tibetan Language
 Press. Dipl. 2011. 144p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/15328>)

Bis Anfang des 20. Jahrhunderts gab es das Phänomen der “Presse” in der tibetischsprachigen Welt nicht. Die Produktion von schriftlichen Texten generell sowie Drucken und Lesen waren eng mit religiösen, d.h. buddhistischen Motiven verknüpft. Sie erfüllten nicht unbedingt das Ziel, aktuelles und alltagsrelevantes Wissen zu vermitteln oder Nachrichten zu übermitteln. Vielmehr war es das Ziel des Druckens und Lesens, religiöses Verdienst anzuhäufen. Das Konzept der “Nachrichten” im modernen Sinne gab es nicht.

Es waren einerseits christliche Missionare und andererseits die Ambane – Repräsentanten der chinesischen Regierung, die in Lhasa stationiert

waren – , die erstmals versuchten, Zeitungen in den tibetischsprachigen Kulturraum einzuführen, und zwar im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Die Christen wollten den Tibetern mit Hilfe der Zeitung ihre religiöse Botschaft näherbringen, die Ambane ihre politischen Anliegen.

1925 betrat der erste Tibeter selbst die Zeitungsbühne: Dorje Tharchin gründete den “Yul phyogs so so’i gсар ’gyur me loñ” (“Der Nachrichtenspiegel aus verschiedenen Regionen”), kurz: “Meloñ” (“Spiegel”), in Kalimpong, einem Handelszentrum an der Route Lhasa – Kalkutta. Er erschien einmal pro Monat, wenn auch mit häufigen Unregelmäßigkeiten. Den “Meloñ” gab es bis 1963, und er wurde im Laufe der Zeit aus medien- und kommunikationswissenschaftlicher Sicht ein ernstzunehmendes journalistisches Druckwerk.

Die vorliegende Diplomarbeit setzt sich mit dem “Meloñ” als Beispiel für die Entstehung tibetischsprachiger journalistischer Publikationen auseinander. Wie kann man den “Meloñ” charakterisieren? Um diese Frage zu beantworten, versucht die Arbeit, einige grundlegende Aspekte zu klären, wie die Stellung der Publikation in Bezug auf die zwei journalistischen Genres Zeitung und Magazin. Weiters werden sämtliche Titel der Publikation vorgestellt, da diese im Verlauf der Publikationsgeschichte des “Meloñ” nicht einheitlich sind. Darauf wird die Situation der Presse in Tibet bis zum Ende der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus drei verschiedenen Perspektiven beleuchtet, der technischen (Entwicklung der Drucktechnik), der sozialen (Bezug zum Sozialsystem, Einstellung der Menschen zum Druck) und der organisatorischen (Prozesse und Modi der Nachrichtenvermittlung). Dies geht Hand in Hand mit der Vorstellung der bereits oben angesprochenen “La dwags kyi ag bar” (“Ladakh-Nachrichten”), die von christlichen Missionaren in Nordwest-Indien produziert wurden, und der “Bod yig phal skad gсар ’gyur” (“Tibetische Zeitung in Umgangssprache”), die von den chinesischen Imperialisten in Lhasa herausgebracht wurde.

Diese Vorstellung leitet direkt zum “Meloñ” über: Obwohl auch diese Zeitung ihre Wurzeln in der christlichen Mission hat, ist sie die erste tibetischsprachige Zeitung, die von einem Tibeter gegründet wurde. Um den “Meloñ” weiter zu charakterisieren, werden sein Erscheinungsort (Kalimpong, Nordost-Indien), sein Herausgeber (Dorje Tharchin) und seine Produktionsweise (Produktionsgeschichte, Finanzierung, Verbreitung, Ziel und Wirkung) diskutiert. Als nächstes werden äußere Erscheinungsform und Inhalt des “Meloñ” behandelt. Was den Inhalt betrifft, so wird eine quantitative Inhaltsanalyse der Nummern eines

Publikationsjahres, nämlich von Juni 1930 bis Mai 1931, durchgeführt, um die Kernressorts des “Meloñ” aufzustellen und deren quantitative Verteilung über die einzelnen Nummern in der ausgewählten Periode zu ermitteln. In diesem Publikationsjahr sind alle zwölf Ausgaben verfügbar, die alle vier Seiten umfassen. Zuletzt wird jeweils ein repräsentativer Artikel aus jedem dieser Ressorts aus dem Tibetischen übersetzt.

Es hat sich im Zuge dieser sehr breit angelegten Arbeit gezeigt, dass der “Meloñ” mit seinen etwa dreihundert verfügbaren Nummern im Umfang von zweitausend Seiten Stoff für ein vielseitiges Forschungsvorhaben hergibt. Der Arbeit ist daher ein Index aller Ausgaben mit Nummern und Erscheinungsdaten beigelegt, der helfen soll, relevantes Material rascher aufzufinden. Die Columbia University veröffentlicht seit 2009 alle verfügbaren Ausgaben online; s. http://library.columbia.edu/content/libraryweb/indiv/eastasian/special_collections/tibetan-rare-books--special_collections/tharchin.html.

A.S.

ROLF SCHEUERMANN

Das gZhan stong dbu ma'i rgyan des rJe btsun Tāranātha Kun dga' snying po. Tibetischer Text und Übersetzung. Dipl. 2010. iii + 157p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/9753>)

Jo nañ rJe btsun Tāranātha Kun dga' sñiñ po (1575-1634) war neben Dol po pa Śes rab rGyal mtshan (1292-1361) einer der einflussreichsten Gelehrten der Jo nañ-Tradition. Infolge der Unterdrückung dieser Tradition im siebzehnten Jahrhundert und ihres Rückzugs in die Region Amdo wurden tibetische Darstellungen der Jo nañ-Lehren hauptsächlich durch Beschreibungen ihrer Kritiker dominiert, die versuchten, diese als nicht-buddhistische Lehrmeinung abzutun. Während sich Tāranāthas Werk zur Geschichte des Buddhismus in Indien, der rGya gar chos 'byuñ, bis zum heutigen Tage größten Ansehens erfreut, fanden seine sonstigen philosophischen Schriften in der Folge nicht die gleiche Beachtung.

Gegenstand dieser Diplomarbeit ist das gZhan ston dbu ma'i rgyan, ein kurzer poetischer Text mit polemischem Charakter in 107 Versen, der als eines der Hauptwerke Tāranāthas gilt und sich vornehmlich der Darlegung des Leerseins von anderem (*gZhan ston*) widmet. Die Einleitung stellt den Gelehrten Tāranātha kurz vor, beschreibt den historischen Kontext des Werkes und geht näher auf die von der Jo nañ-Tra-

dition vertretene kontroverse Sichtweise des Großen Madhyamaka (*dbu ma chen po*) bzw. des Madhyamaka des Leerseins von anderem ein.

Diese Dol po pa Śes rab rgyal mtshan zugeschriebene und für die ihm nachfolgenden Jo nañ pas charakteristische Sichtweise beinhaltet eine unterschiedliche Bewertung der Leerheit (*śūnyatā, stoñ pa ñid*) hinsichtlich ihrer Bedeutung im Rahmen der vordergründigen Wirklichkeit (*saṃvṛtisatya, kun rdzob*) und im Rahmen der absoluten Wirklichkeit (*paramārthasatya, don dam gyi bden pa*). Bezüglich der vordergründigen Wirklichkeit wird die Leerheit dabei als reine Negation (*paryudāsapratīṣedha, med dgag*) gedeutet, d.h. dass abgesehen von der Negation keine affirmative Aussage impliziert wird. Die Gegebenheiten sind leer von sich selbst (*rañ stoñ*). Im Kontext der absoluten Wirklichkeit wird die Leerheit hingegen als ausgrenzende Negation (*prasajyapratīṣedha, ma yin dgag*) verstanden, die neben der Negation eine affirmative Aussage über die absolute Wirklichkeit impliziert. Sie wird als leer von anderem (*gžan stoñ*) betrachtet, aber nicht als leer von sich selbst.

Durch diese Unterscheidung grenzen sich die Jo nañ pas vom restlichen Madhyamaka ab, welches sie als “Madhyamaka des Leerseins von sich selbst” bezeichnen. Vertreter dieser Lehrmeinung begehen ihrer Auffassung nach den Fehler, die Leerheit im Hinblick auf die absolute Wirklichkeit als reine Negation zu verstehen, was für sie einer nihilistischen Sichtweise gleichkommt. Diese Unterteilung des Madhyamaka war es, die in der Folge heftige Kritik seitens der Gelehrten anderer Traditionen hervorrief.

Den Hauptteil der Arbeit bildet eine kritische Edition, inhaltliche Gliederung und annotierte deutsche Übersetzung des *gžan stoñ dbu ma'i rgyan*. In diesem Text nimmt Tāranātha zunächst eine ausführliche Widerlegung diverser Kritikpunkte an den Jo nañ-Lehren vor und widmet sich anschließend dem Versuch, das Leersein von anderem als das eigentliche Madhyamaka zu etablieren. Mit dem *gžan stoñ dbu ma'i rgyan gyi luñ sbyor* schuf der Autor dazu ein Begleitwerk, das in erster Linie aus einer Sammlung unterstützender Zitate besteht. Um dem Leser einen leichteren Zugang zu ermöglichen, wurden Verweise auf die entsprechenden Passagen des Begleitwerkes in die kritische Edition des *gžan stoñ dbu ma'i rgyan* eingefügt und die darin enthaltenen Informationen in den Fußnoten der Übersetzung vermerkt.

R.S.

MARTINA DRASZCZYK

Die Anwendung der tathāgatagarbha-Lehre in der bKa' brgyud-Tradition gemäß einer von 'Jam mgon kong sprul Blo gros mtha' yas verfassten Anleitung zur gzhan stong-Sichtweise. Diss 2012. 307p.

Die Lehre von der Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*) als jedem Lebewesen inhärentem Element ist ein zentrales Konzept im Mahāyāna-Buddhismus. Diese Buddha-Natur als das Absolute in einem positiven Sinn darzustellen, d. h. als Gnosis mit unvorstellbaren Qualitäten, ist der Kern der sogenannten *g'zan stoñ*-Madhyamaka-Sichtweise: Der Geist selbst wird als leer von anderem (*g'zan stoñ*) verstanden, d. h. leer von den akzidentellen oder oberflächlichen Verunreinigungen, die nicht zur Natur des Geistes gehören; er wird jedoch nicht als leer von den Qualitäten des Buddha-Zustands gesehen. Dennoch sind die Lebewesen, so lange sie den Hemmnissen ihrer akzidentellen Verunreinigungen unterliegen, nicht fähig, einen direkten Bezug zu diesen ihnen innewohnenden Qualitäten herzustellen. Den entsprechenden Werken gemäß macht dies den einzigen Unterschied zu erwachten Individuen aus, die, nachdem sie die akzidentellen Verunreinigungen entfernt haben, die Buddha-Natur erkannt und daher den Zustand des Erwachtsseins erlangt haben.

Aus diesem Grund ist es – aus der Perspektive der *tathāgatagarbha*-Lehre im Allgemeinen und aus jener der *g'zan stoñ*-Sichtweise im Besonderen – das Ziel sowohl der buddhistischen Philosophie als auch jeder Art spiritueller Übung in Ethik, Sichtweise und Meditation, die akzidentellen Verunreinigungen zu beseitigen, damit die inhärenten Qualitäten entwickelt bzw. von sich aus offenkundig werden können.

Die vorliegende Dissertation handelt von der entsprechenden Herangehensweise in Sichtweise und Meditation, wie sie von dem Mönchsgelehrten 'Jam mgon Koñ sprul Blo gros mtha' yas (1813-1899) gelehrt wurde. Der Einleitungsteil vermittelt den historischen Kontext Koñ spruls, der zu den einflussreichsten Autoren des 19. Jahrhunderts in Tibet zählt.

Darauf folgt ein Abriss zum Thema der Buddha-Natur aus Perspektive der Quellen sowohl im Kontext der indischen Mahāyāna-Sūtren als auch der indischen Lehrwerke, die die absolute Wirklichkeit positiv beschreiben. Außerdem wird ein Überblick über wissenschaftliche Arbeiten zur Buddha-Natur bzw. damit verwandten Themen gegeben. Da der Ratnagoṭravibhāga eine wesentliche Referenz für Koñ spruls Anleitung zur *g'zan stoñ*-Madhyamaka-Sichtweise (*g'zan stoñ dbu ma chen po'i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa'i od zer*; kurz *g'zan stoñ lta khrid*) darstellt, werden die auf Maitrīpa zurückgehenden Lehrtraditionen zu diesem

Werk ebenso skizziert wie dessen Rezeption in Tibet. Besonderes Augenmerk liegt auf dem Stellenwert des Ratnagotravibhāga für die *mahāmudrā*-Lehren innerhalb der bKa' brgyud pa-Tradition des tibetischen Buddhismus. Auf dieser Grundlage wird das in Tibet ausgiebig debattierte Thema der *gžan stoñ*-Sichtweise des Madhyamaka besprochen.

Da sich Koñ sprul in seinem *gŽan stoñ lta khrid* explizit auf eine Reihe tibetischer Gelehrter wie Karma pa Rañ byuñ rdo rje, Dol po pa Śes rab rgyal mtshan, Kloñ chen pa Dri med 'od zer, Karma pa Chos grags rgya mtsho, Śākya mehog ldan, Tāranātha Kun dga' sñing po und Si tu Chos kyi 'byuñ gnas beruft, werden neben seiner eigenen auch deren Positionen zusammengefasst.

Vor diesem Hintergrund fokussiert sich die vorliegende Untersuchung auf Koñ spruls Anleitung zur *gžan stoñ*-Sichtweise. Koñ spruls vorgestellten Schritten folgend behandelt die Arbeit die theoretische Herangehensweise an ein Begreifen der Wirklichkeit sowie die darauf beruhenden Meditationsanleitungen, die auf eine direkte Erkenntnis der wahren Natur des Geistes und damit der Buddha-Natur abzielen. Es wird gezeigt, wie Koñ sprul einen buddhistischen *yogin* durch einen Prozess der Erkenntnis führt: Die Auseinandersetzung mit der richtigen weltlichen und überweltlichen Sichtweise spielt dabei ebenso eine Rolle wie die Frage, welche Lehren des Buddha in einem hinführenden (*drañ don*, *neyārtha*) und welche in einem definitiven (*nītārtha*, *ñes don*) Sinn zu verstehen sind. Koñ sprul empfiehlt für diese Auseinandersetzung insbesondere die Lehrmodelle des Niḥsvabhāvavāda-Madhyamaka und des Yogācāra-Madhyamaka, das für ihn gleichbedeutend mit *gžan stoñ*-Madhyamaka ist. Es wird dargestellt, wie gemäß Koñ spruls Auffassung der auf der *gžan stoñ*-Sichtweise beruhende spirituelle Weg letztlich in der Erkenntnis des *tathāgatagarbha* kulminiert; diese Thematik wird Koñ spruls Darstellung folgend in der vorliegenden Arbeit sowohl aus der Perspektive der *sūtra*- als auch der *tantra*-Lehren behandelt. Die Dissertation widmet dabei der Untersuchung der Frage, wie Koñ sprul die *gžan stoñ*-Madhyamaka-Sichtweise mit der Anleitung im Rahmen des *mahāmudrā*-Wegs auf *sūtra*-Ebene, d. h. im Sinn des allgemeinen Mahāyāna, verbindet, besondere Aufmerksamkeit.

Eine kritische Edition des Textes sowie eine Übersetzung desselben ins Deutsche¹ bilden den letzten Abschnitt der Arbeit.

M.D.

¹ Fast zeitgleich mit dem Abschluss der vorliegenden Dissertation erschien eine englische Übersetzung: Tony Duff, *Instructions for Practising the View of Other Emptiness, A Text of Oral Instructions by Jamgon Kongtrul*. Kathmandu: Padma Karpo Translation Committee, 2011.

PATRICK MC ALLISTER

Ratnakīrti's Apohasiddhi. A Critical Edition, Annotated Translation, and Study. Diss. 2011. ix + 217p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/17119>).

The Buddhist monk Ratnakīrti was active during the early half of the eleventh century at Vikramaśīla, a Buddhist monastic institution which was situated in modern-day Bihar. He was a disciple of Jñānaśrīmitra, the most influential Buddhist author in India on logical and epistemological topics after Vācaspatimiśra.

The subject of the dissertation is Ratnakīrti's treatise called Apohasiddhi, a title which can be translated as "Proof of Exclusion". In this text, Ratnakīrti attempts to establish that "a positive element qualified by other-exclusion" (*anyāpohaviśiṣṭo vidhiḥ*) is the referent of words and the object of conceptual cognitions. As is typical for Ratnakīrti's surviving texts, he makes extensive use of his teacher's writings on the same topics, in this case the Apohaprakaraṇa, a text about three times the length of the Apohasiddhi. Ratnakīrti's use of Jñānaśrīmitra's text serves different ends, amongst others the repetition of the central points, the clarification of difficult passages, and the reordering as well as the concentration of arguments.

The dissertation provides an edition, translation, and study of the Apohasiddhi, complemented by a collection of material intended to give historical and philosophical context to the arguments in the Apohasiddhi.

The critical edition of the text (p. 13-38) is based on five of six known manuscripts, three of which had not been used in any of the Apohasiddhi's previous editions (the main ones being found in Shāstri 1910¹ and Thakur 1957² & 1975³). The tradition of the text is divided into at least two groups, with no huge differences with each other. Final certainty about the number of the traditions was not attained because the sixth manuscript could not be found.

¹ *Six Buddhist Nyāya Tracts in Sanskrit.* Ed. by Haraprasād Shāstri. [*Bibliotheca Indica, New Series 1226*]. Calcutta: The Asiatic Society, 1910.

² *Ratnakīrtinibandhāvalī. Buddhist Nyāya Works of Ratnakīrti.* Ed. by Anantalal Thakur. [*Tibetan Sanskrit Works Series 3*]. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1957.

³ *Ratnakīrtinibandhāvalī. Buddhist Nyāya Works of Ratnakīrti.* Ed. by Anantalal Thakur. [*Tibetan Sanskrit Works Series 3*]. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1975.

Apart from offering my own understanding of the Apohasiddhi, the translation (p. 39-64) presented in the dissertation has the additional aim of justifying the structure given to the Apohasiddhi in the critical edition, reflected in the choices of punctuation and paragraph separation which are not argued for in the edition. In a way, the translation can be regarded as the core of the dissertation because, together with its annotation and the “Additional Comments” (p. 65-109), it connects the arguments in the Apohasiddhi to the main points of the study (p. 111-140) as well as to the materials collected in the appendices (p. 141-195). These appendices primarily contain material by Dharmakīrti and Śāntarakṣita, showing precursors to, and sometimes differences from, the arguments in the Apohasiddhi. Parts of Śāntarakṣita’s *Tattvasaṅgraha*, along with Kamalaśīla’s *Pañjikā*, were also studied in order to make better sense of Kumāri’s criticism of *apoha*, which is discussed there in quite some detail.

The larger part of the Apohasiddhi consists in refutations of other views, and Ratnakīrti’s own convictions are only dealt with in a few paragraphs, interspersed among the polemical parts. It is therefore quite easy to lose sight of Ratnakīrti’s own position, and of the general course of his argument which proves that exclusion is the referent of words. Consequently, the study is concerned with explicating the main argument of the Apohasiddhi, both in its systematic and propositional aspects, that is, *how* Ratnakīrti is arguing, and *what* exactly he is arguing for.

Concerning the first point, the conclusion of the study is that the Apohasiddhi is structured around a central inference, as is typical for Ratnakīrti. It further notes two formal particularities of the Apohasiddhi: the guiding inference, unusually for Ratnakīrti’s works, appears at the end of the text, and the text’s structure is not bound as tightly to it as the structure of Ratnakīrti’s other writings is bound to their respective inferences.

In order to clarify the second point, Ratnakīrti’s own position on the word referent, the study first analyses the various definitions of the word referent given in the Apohasiddhi, following the lead of the guiding inference in the sense that the explanations have to be read as making the inference valid according to the standards of its time. For a correct understanding of these explanations, it was further necessary to take into account other texts by Ratnakīrti.

The general picture that emerges from the study is this: A form in cognition, the grasped positive element, is understood as an external object, the determined positive element. Both kinds of positive element here

are qualified by “other-exclusion” (*anyāpoha*): the first in as far as it is a temporally unique particular, marked by the capacity to allow for a wide range of judgements about differences from other things, based on the form’s perception by self-awareness; the second in as far as it excludes things of another kind, making everyday activity possible for unawakened beings. Each “other-exclusion” is apprehended simultaneously with the positive element.

This position of Ratnakīrti’s is different at least from that of the Buddhist Dharmottara (ca. 740-800), who is criticized mainly for his idea about the object of normal activity, the externalness of a superimposed thing. The root of this disagreement, it was found, lies in their respective ideas about determination (*adhyavasāya*). This topic, however, is not discussed much in the Apohasiddhi. It is, rather, a central concern of another of Ratnakīrti’s texts, the Citrādvaitaprakāśavāda (“The Teaching of Variegated Non-Dual Appearance”). This was, however, beyond the scope of the present dissertation, and remains a topic for future research.

The main work on the dissertation, from 2007 to 2010, was funded by a DOC grant from the Austrian Academy of Sciences. During that time, conference attendance and a stay in Kolkata to work with manuscripts were kindly financed by the Austrian Science Fund (FWF), Sub-Project “Philosophy” of the National Research Network “The Cultural History of the Western Himalaya from the 8th Century” (NFN S9805).

P.M.A.

OLE HOLTEN PIND

Dignāga’s Philosophy of Language. Dignāga on anyāpoha. Pramāṇasamuccaya V. Texts, Translation, and Annotation. Diss. 2009. 372p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/8283>)

This work centres on presenting an annotated English translation of Chapter Five of the seventh-century AD Buddhist philosopher Dignāga’s Pramāṇasamuccayavṛtti (henceforth PSV V). In this important chapter Dignāga expounds his philosophy of language known as *apoha* theory or *anyāpoha* “exclusion of other referents,” which affected post-Dignāga philosophical debate in India for centuries. The original Sanskrit version of the Pramāṇasamuccayavṛtti (henceforth PSV) is no longer extant, and the only comprehensive sources available for the study of Dignāga’s *apoha* doctrine are two mediocre Tibetan translations of PSV included

in the Tibetan bsTan 'gyur and a limited number of Sanskrit fragments. Thus, the English translation of PSV V is based upon its two Tibetan versions and Sanskrit fragments as published in Masaaki Hattori's edition of PSV V (Kyoto 1982). The annotation discusses in exacting detail the philological evidence presented by Hattori and contained in other relevant Sanskrit or Tibetan sources. The translation is accompanied by a critical edition of the bulk of the corresponding fifth chapter of the single Sanskrit manuscript of Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Ṭīkā (PST V). This unique Ṭīkā attributed to the influential eighth-century Indian grammarian and philosopher Jinendrabuddhi is the only extant commentary on PSV and thus an important source of information about the philosophical context in which Dignāga propagated his work, and in regard to the original Sanskrit text of PSV as known to Jinendrabuddhi. Thus PST V has made it possible to identify the Tibetan errors of translation caused by the translators' inability to decipher the readings of their Sanskrit mss. All crucial passages in PST V and other chapters of Jinendrabuddhi's Ṭīkā are translated in the annotation, as well as citations of other Sanskrit or Tibetan sources if they are important for understanding Dignāga's *apoha* doctrine.

The difficulties of the two Tibetan translations of PSV are almost insuperable. The work therefore takes advantage of the Sanskrit evidence of PST V and presents many passages from PSV V restored into Sanskrit if PST V's Sanskrit evidence is supported by the Tibetan translations of PSV V. Crucial passages from other chapters of PSV are also restored if they shed light on the philosophical issues addressed in PSV V. The restorations are primarily established on the basis of *pratīkas* quoted in PST and Jinendrabuddhi's paraphrases of Dignāga's presentation of his philosophy in PSV V. Independent Sanskrit sources that corroborate the restorations are quoted as well. The method applied to restore the Sanskrit text of PSV V and other relevant sections of PSV is outlined in the introduction. The Sanskrit restorations are presented in a separate level of annotation that indicates their sources in a straightforward and comprehensive way.

Jinendrabuddhi addresses, in three separate excursus, philosophical issues and discussions that reflect post-Dignāga *apoha* critique. In PSV V's introduction Dignāga presents the view that verbal cognition is equivalent to an inference and thus subject to the rules of reasoning defined by the triple format of the logical reason (*trairūpya*). This assumption was criticised by Kumārila in the Ślokavārttika. His critique is addressed by Jinendrabuddhi, who also presents contemporary Nyāya,

Vaiśeṣika and Mīmāṃsā views on *upamāna*, which Dignāga mentions in the final paragraph of the chapter as subject to *apoha*. Especially interesting is a section in which Jinendrabuddhi presents Dharmakīrti's version of the *apoha* theory, quoting a crucial passage of the *apoha* section of Dharmakīrti's Pramāṇavārttikasvavṛtti (PVV) interspersed with his own comments. In this theoretically charged section Dharmakīrti is addressing the critique that the poetician Bhāmaha leveled at Dignāga's *apoha* theory in Kāvyaśālikā VI 17-18. Since Jinendrabuddhi, in order to contextualise Dharmakīrti's polemics in PVV, quotes a slightly edited version of Bhāmaha's criticism it is possible to put the never-ending discussion of Bhāmaha's date to rest: the evidence shows that he must have been an older contemporary of Dharmakīrti. Jinendrabuddhi's excursus are edited separately in three appendixes in addition to the restored sections of Dignāga's PSV V.

Dignāga's *apoha* theory is an essential complement to his theory of knowledge and logic. Since it generated heated debate among his contemporaries and in subsequent generations of Buddhist and non-Buddhist Indian philosophers, and continues to elicit questions among Dignāga's modern Western interpreters about the meaning and purpose of *anyāpoha*, this work presents a fresh study of its basic presuppositions as presented in PSV V. The objective has been to clarify fundamental theoretical issues of Dignāga's philosophy of language in the light of the Sanskrit evidence of Jinendrabuddhi's PST V, material which spares us having to deal with the ambiguities of the opaque Tibetan sources.

Dignāga introduced *anyāpoha* as a substitute for the theory of general properties (*sāmānya*), and it reflects his criticism of the assumption current among grammarians and contemporary philosophers that things as denotable objects, and words or speech units are defined by inherent general properties. General properties are also assumed to inhere in words or speech units. However, Dignāga takes care to point out that only words defined by exclusion denote. Thus words (*śabda*) are subject to the same principle as things (*artha*) that are only denotable as defined by exclusion. Further, Dignāga attributes all the commonly accepted attributes of general properties (*jāti* or *sāmānya*) to *apoha*, like being one, and extended to each single particular; for exclusion is not a particular (*abheda*).

Moreover, the evidence unambiguously shows that Dignāga established his *apoha* theory by extending the notion of non-existence (*abhāva*) to exclusion, as he regarded things to be defined by their mutual non-ex-

istence as denotable objects. The notion of *abhāva* mirrors that of joint absence (*vyatireka*), which according to Dignāga's presentation in the crucial paragraph PSV V 34 defines *apoha* and verbal cognition as inference. He explains that the non-existence of one thing is the existence of another, which qualifies them as denotable, and that non-existence is, unlike general properties, indivisible. Thus Dignāga's philosophy of exclusion clearly attempts to solve the philosophical problem he addresses in PSV II 15, namely, that general properties become particulars (*bhedā*) through their innumerable instantiations. Thus, verbal cognition as inference qualified by exclusion presupposes the indivisible non-existence of other things in the locus of the referent, words or speech units being subject to the same rule.

O.H.P.

MASAMICHI SAKAI

Dharmottaras Erklärung von Dharmakīrtis kṣaṇikatvānumāna (Pramāṇaviniścayaṭīkā zu Pramāṇaviniścaya 2, vv. 53-55 mit Prosa).
Diss. 2010. liii + 192p. (URL: <http://othes.univie.ac.at/9623>)

Die Pramāṇaviniścayaṭīkā (PVinṬ) des Dharmottara (ca. 740-800), der unter den Kommentatoren Dharmakīrtis für den ersten buddhistischen Logiker gehalten wird, der aus dessen Schatten hervor trat, ist der einzige in Sanskrit erhaltene Kommentar zum Pramāṇaviniścaya (PVin), dem systematischen Hauptwerk Dharmakīrtis. Der Text war bis jetzt nur in einer tibetischen Übersetzung zugänglich, und sein Sanskrit-Original hielt man für verloren. Vor kurzem sind aber im Rahmen einer wissenschaftlichen Kooperation zwischen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wien) und dem China Tibetology Research Center (Peking) Photokopien von einem in Tibet aufbewahrten *codex unicus* zugänglich geworden. Somit ist die vorliegende Dissertation die erste Publikation, die sich auf das Sanskrit-Original dieses Textes stützen kann.

Die Dissertation verfolgte zwei Ziele. (1) Zunächst strebte sie an, den *codex unicus* der PVinṬ diplomatisch und kritisch zu edieren und damit den Text zugänglich zu machen. Auf der Basis der kritischen Edition des Sanskrit-Textes wurde ferner eine annotierte Übersetzung mit einer Inhaltsanalyse angefertigt, um dem Leser den Zugang zum Text zu erleichtern. Neben dem Sanskrit-Text wurde auch die tibetische Übersetzung kritisch herausgegeben, da sie inhaltlich und syntaktisch vom *codex unicus* nicht unbeträchtlich abweicht und daher als ein unabhängiges

Testimonium für den Text der PVinṬ betrachtet werden sollte. (2) Darüber hinaus war es ein Ziel, die philosophische Leistung Dharmottaras als unabhängigen Denker herauszuarbeiten. Schon Erich Frauwallner würdigte Dharmottara als den ersten selbständigen buddhistischen Logiker nach Dharmakīrti. Dieser Einschätzung folgend versuchte die Dissertation darzulegen, dass Dharmottara nicht nur in eigenständigen Werken wie etwa seinem Apohaprakaraṇa, sondern auch im Rahmen des Kommentierens eines vorgegeben Werkes seine Fähigkeiten als selbständiger Logiker beweist.

Diese zwei Ziele verfolgend hat die Dissertation speziell Dharmottaras Erklärung von Dharmakīrtis *kṣaṇikatvānumāna*, des traditionellen buddhistischen Arguments für das Vergehen der Dinge in jedem Augenblick, zum Thema. Dharmakīrti behandelt das Argument im zweiten Kapitel des PVin, in den Versen 53 bis 55 inklusive der dazugehörigen Prosa. Dharmottaras Erklärung hierzu findet sich im *codex unicus* auf den Folios 83a5 bis 91a4 und in der tibetischen Übersetzung auf *Dze* 288a5-297a2 gemäß der Peking-Edition sowie *Dze* 238ab4-245b6 gemäß der Derge-Edition.

Die Dissertation gliedert sich in die folgenden sechs Hauptteile: (1) Einleitung (p. i-xx), (2) Studie (p. xxi-xliv), (3) Text der PVinṬ und Textmaterialien (p. 1-73), (4) Appendices (p. 79-111), (5) annotierte Übersetzung mit einer Inhaltsanalyse (p. 116-163) und (6) annotierte Übersetzungen der in die Appendices (4) aufgenommenen Texte (p. 167-192).

Im dritten und fünften Teil wird die oben genannte erste Intention der Arbeit verwirklicht. Die kritische Edition des Sanskrit-Textes im dritten Hauptteil wird von zwei Anhängen begleitet. Der erste Anhang enthält eine Sammlung von Zitaten und anderen Textzeugen der PVinṬ, die sich etwa in der *Pramāṇavārttikasvavṛttiṭikā* des Karṇakagomin oder in der *Dravyālaṅkāraṭikā* von Rāmacandra und Guṇacandra finden. Der zweite Anhang enthält den Text der inhaltlich parallelen Diskussionen in der von Dharmottara selbst verfassten *Kṣaṇabhaṅgasiddhi*.

In der Studie, in der das oben erwähnte zweite Ziel der Dissertation realisiert werden sollte, werden die beiden folgenden Themen ausführlich behandelt. (1) Zunächst werden Dharmottaras zwei Auslegungen des Topos der Ursachelosigkeit des Vergehens (*vināśasyāhetutvam*), eines der für den Augenblicklichkeitsbeweis bedeutendsten Begriffe, herausgearbeitet. Dharmottaras Ausführungen stellen den Höhepunkt in seiner Erklärung von Dharmakīrtis Augenblicklichkeitsbeweis dar, in der die Eigenständigkeit Dharmottaras in vielen Punkten fassbar wird. (2) Ferner wird die Beziehung zwischen Arcaṭa und Dharmottara beleuchtet.

Als Ergebnis ist festzuhalten, dass es trotz der weitverbreiteten Annahme, dass Dharmottara der direkte Schüler Arcaṭas sei, bis jetzt keine konkreten Beweise für eine solche Beziehung zwischen den beiden gibt. In der PVinṬ findet man jedoch einen Einfluss Arcaṭas auf Dharmottara bestätigt.

Für die Untersuchung der Beziehung zwischen Arcaṭa und Dharmottara werden in den Appendices, dem vierten Hauptteil der Dissertation, ausgewählte Textstücke aus Arcaṭas *Hetubinduṭīkā* und *Durvekamiśras Hetubinduṭīkāloka* vorgelegt. Außerdem wird, um Arcaṭas und Dharmottaras Position durch den Vergleich zu den Ausführungen anderer Philosophen noch klarer herauszustellen, auch ein Stück aus Śāntarakṣitas *Tattvasaṅgraha* samt *Kamalaśīlas Tattvasaṅgrahapañjikā* beigefügt.

In der Studie wird weiters versucht, aufgrund der inhaltlich mit den Ausführungen in der PVinṬ parallelen Diskussionen in Dharmottaras *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* die chronologische Reihenfolge der beiden Werke zu bestimmen.

M.S.

MARKUS VIEHBECK

The Case of 'Ju Mi pham (1846-1912) and Dpa' ris Rab gsal (1840-1912). A Study in Dgag lan Debate. Diss. 2012. xxx + 357p.

The phenomenon of debate is an integral element of monastic scholarship as it developed on the Tibetan plateau. In the course of monastic education, specific types of debates are employed as a heuristic method to facilitate a student's entrance into the intricacies of Buddhist doctrine. Beyond the frame of everyday monastic courtyard debates, debates between different factions and schools serve not only as a pedagogical means, but often exhibit a rather antagonistic nature and, as discourses related to power, also have a political aspect. While Tibetan history is full of accounts of – at times very fierce – direct disputations between historical personages, there are no records informing us about their exact argumentative progression. However, as opponents were not always proximate in terms of space and time, debates also materialised in the form of polemical works, composed to refute a (living or dead) opponent. These texts came to form an independent genre of Tibetan literature.

The present dissertation is a case study of one example of this specific kind of debate, the dispute that evolved between the Rñiñ ma scholar 'Ju Mi pham (1846-1912) and his Dge lugs opponent Dpa' ris Rab gsal (1840-1912). Their controversy centres on the correct interpretation of the ninth chapter of the Bodhi(sattva)caryāvatāra (BCA), an Indian Buddhist classic composed by Śāntideva between the late seventh and the early eighth century CE that is of pivotal importance to the understanding of Madhyamaka thought, the principal philosophical tradition in Tibet.

Polemics were exchanged over a period of about twenty-seven years and involved the composition of six treatises, which makes this particular debate one of the most extended cases of its kind, and thus an ideal starting point for any further investigation of this type of discourse and the literary medium it uses and produces.

The dissertation consists of altogether seven chapters, grouped into three sections: context (chapters 1-2), content (chapters 3-4), and complement (chapters 5-7).

The debate between Mi pham and Rab gsal is part of a whole series of disputes between Mi pham and several scholars of the Dge lugs school. By using information from the introductory parts and colophons of the works that were exchanged in these controversies, the first chapter provides a detailed reconstruction of the historical development of this net of debates. The second chapter contextualizes the controversies from diachronic and synchronic perspectives. The first perspective places them in the historical development of *dgag lan* literature in general and points out relations to earlier and later debates; the second delineates the contemporary conditions of the debate and thereby also addresses the issue of a possible religio-political background of the debates.

Section II, the main part of the dissertation, starts with an introduction of the textual material that was produced in the course of the debate and used as a basis for the present investigation. Chapter four outlines the key issues of the controversy, which are related to four different passages of the BCA: Topic I concerns the interpretation of BCA IX.1, Topic II that of BCA IX.78. Both of these topics pertain mostly to personal differences in the literal interpretation of the respective passages, and are thus treated rather briefly. In contrast, Topic III, connected to BCA IX.41-49, and Topic IV, connected to BCA IX.2, are both related to fundamental differences in the respective scholastic traditions concerning the understanding of core concepts of Madhyamaka philosophy, which are discussed at great length. For each topic, its respective

background is outlined and followed up by an investigation into the dynamic development of the debate, which proceeds by tracing the exchange of arguments across the confines of individual texts.

The last section is intended as a complement for the specialist working on this material. First, chapter five provides a detailed and comprehensive structural analysis of the analysed texts down to the level of individual arguments. Further, these structures and the connections to arguments put forth in earlier and later treatises are made explicit and laid out clearly in overview charts in chapter six. The section concludes with a presentation of the formal outlines as given in the respective works.

By providing the first in-depth and thoroughly contextualized study of one – particularly famous – example of this specific mode of discourse, this dissertation not only enhances our understanding of the exchange between Mi pham and Rab sal, but also opens new avenues for the investigation of the important genre of polemical literature (*dgag lan*) in general.

M.V.

