



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„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“

Verfasserin

Mag. Martina Draszczyk

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 092 389

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Tibetologie und Buddhismuskunde

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Helmut Tauscher

**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**

Vorwort	7
 1 Einleitung	
1.1 Zielsetzung	11
1.2 Methode und Abgrenzung des Themas	13
1.3 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas, sein Leben und Wirken	
1.3.1 Kong sprul und die <i>ris med</i> Bewegung	15
1.3.2 Publikationen zu Kong sprul	21
1.3.3 Wesentliche Ereignisse im Leben von Kong sprul, eine Chronologie.....	27
1.3.4 Kong spruls literarisches Lebenswerk, die <i>mDzod lnga</i> („Fünf Schätze“)	39
1.4 Das Thema der Buddha-Natur	
1.4.1 Mahāyāna-Schriften zur Buddha-Natur und ihre Datierung	43
1.4.2 Einschlägige Mahāyāna-Sūtren aus Sicht der tibetischen Exegese	46
1.4.3 Indische Lehrwerke zur positiven Beschreibung der absoluten Wirklichkeit	49
1.4.4 Wissenschaftliche Arbeiten zur Buddha-Natur bzw. zu damit verwandten Themen	53
 2 Der <i>Ratnagotravibhāga</i> in Tibet	
2.1 Der <i>Ratnagotravibhāga</i> in der tibetischen Exegese	61
2.2 Für die Karma bKa' brgyud pa-Tradition wesentliche <i>Ratnagotravibhāga</i> -Überlieferungen	
2.2.1 Maitrīpas Lehrtradition	62
2.2.2 Sajjanas tibetische Schüler	63
2.3 Stellung des <i>Ratnagotravibhāga</i> in den <i>mahāmudrā</i> -Lehren der Karma bKa' brgyud pa-Tradition	69
 3 <i>gzhan stong</i> in Tibet	
3.1 <i>gzhan stong</i> , Allgemeines	77
3.2 Grundlagen für die tibetische <i>gzhan stong</i> -Exegese in indischen Lehrwerken	81
3.3 <i>gzhan stong</i> -Mādhyamikas in Tibet bzw. Lehrer, in deren Wirken sich Elemente der <i>gzhan stong</i> -Lehre finden	85
3.4 <i>gzhan stong</i> -Proponenten in der Darstellung von Kong spruls <i>gZhan stong lta khrid</i> , Gemeinsamkeiten und Unterschiede	
3.4.1 Allgemeine Bemerkungen	92

3.4.2 Von Kong sprul als Wegbereiter der <i>gzhan stong</i> -Lehren bezeichnete tibetische Lehrer	
3.4.2.1 Karma pa Rang byung rdo rje	95
3.4.2.2 Dol po pa Shes rab rgyal mtshan	108
3.4.2.3 Klong chen pa Dri med 'od zer	112
3.4.3 Weitere von Kong sprul als <i>gzhan stong</i> -Proponenten bezeichnete Lehrer	118
3.4.3.1 Karma pa Chos grags rgya mtsho	118
3.4.3.2 Shākya mchog ldan	122
3.4.3.3 Tāranātha Kun dga' snying po	125
3.4.3.4 Si tu Chos kyi 'byung gnas	129
3.5 Kong spruls Sichtweise	133

4 Kong spruls *gZhan stong lta khrid*: „Die makellosen Lichtstrahlen des *vajra*-Mondes, eine Anleitung zur Sichtweise von *gzhan stong*, dem Großen Madhyamaka“

4.1 Das <i>gZhan stong lta khrid</i> in Kong spruls Werken, allgemeine Beschreibung des Textes	153
4.2 <i>lta khrid</i> als Literaturgattung; Zweck und Verwendung	154
4.3 Aufbau von Kong spruls <i>gZhan stong lta khrid</i>	
4.3.1 Struktur des Textes	157
4.3.2 Inhaltliche Schwerpunkte in Kong spruls <i>gZhan stong lta khrid</i>	
4.3.2.1 Die drei Lehrzyklen, ihre hinführende und/oder definitive Bedeutung und die exegetische Zuordnung des <i>Ratnagotravibhāga</i>	158
4.3.2.2 Die im <i>gZhan stong lta khrid</i> dargestellte Anleitung gemäß der Sūtra-Tradition:	
4.3.2.2.1 „Was zu verstehen ist“	
4.3.2.2.1.1 Die weltliche und die überweltliche Sichtweise	168
4.3.2.2.1.2 Sichtweise und Meditation gemäß dem Niḥsvabhāvavāda-Madhyamaka	173
4.3.2.2.1.3 Mögliche Fehlerquellen beim Niḥsvabhāvavāda-Madhyamaka	182
4.3.2.2.1.4 Sichtweise und Meditation gemäß des Yogācāra-Madhyamaka	185
4.3.2.2.1.5 Kong spruls Sicht zur nicht-zweiheitlichen Gnosis	188
4.3.2.2.2 „Die eigentliche Praxis“ gemäß der Sūtra-Tradition	
4.3.2.2.2.1 „Die Vorbereitung“	189
4.3.2.2.2.2 „Der Hauptteil“	
4.3.2.2.2.2.1 „Die Zufluchtnahme und das Entwickeln von <i>bodhicitta</i> “	191
4.3.2.2.2.2.2 „Die Anleitung zur meditativen Übung der Einheit von <i>śamatha</i> und <i>vipaśyanā</i> “	193
4.3.2.2.2.2.3 „Das genaue Unterscheiden und die dadurch erfolgende Einführung in die Buddha-Natur“	204
4.3.2.2.3 „Die Postmeditation“	217

4.3.2.3 Die im <i>gZhan stong lta khrid</i> dargestellte Anleitung gemäß der Tantra-Tradition	
4.3.2.3.1 Vorbemerkungen	224
4.3.2.3.2 „Was zu verstehen ist“	225
4.3.2.3.3 „Die eigentliche Praxis“	231
4.3.2.4. „Der Nutzen“	233
4.4 Textedition und Übersetzung	
4.4.1 Anmerkungen zur tibetischen Textausgabe	236
4.4.2 Anmerkungen zu Edition und Übersetzung	238
4.4.3 Inhaltsübersicht des <i>gZhan stong lta khrid</i> mit Seitenverweis auf Edition und Übersetzung ..	240
4.4.4 Edition des tibetischen Textes	241
4.4.5 Übersetzung	259
 Abkürzungen und Bibliografie	
Allgemeine Abkürzungen	283
Indische Werke	283
Tibetische Werke	286
Sekundärliteratur	291
Internet	297
 Kurzfassung / Abstract	305

Vorwort

Das Thema *tathāgatagarbha*, die Buddha-Natur, wie es im *gzhan stong*-Madhyamaka vermittelt wird, stellt eine positive Beschreibung der Wirklichkeit dar und ist eine Möglichkeit, die Konsistenz des buddhistischen Heilswegs zu betonen: Da jedes Lebewesen mit der Buddha-Natur und ihren Qualitäten versehen ist, kann auch jedes Lebewesen den Buddha-Zustand erlangen. Aus dieser Sicht besteht der Weg spiritueller Entwicklung ‘lediglich’ darin, die dem Geist inhärente Buddha-Natur manifest werden zu lassen, indem alles, was diesen Vorgang behindert und einschränkt, zu einem Ende gebracht, und alles, was diesem Vorgang förderlich ist, gestärkt oder entwickelt wird.

Das wesentliche indische Lehrwerk zum Thema Buddha-Natur stellt der *Ratnagotravibhāga* dar, auf den ich zum ersten Mal durch die Arbeiten von Prof. Seyfort Ruegg und Prof. Schmithausen aufmerksam wurde. Außerdem hatte ich mehrmals die Gelegenheit, von verschiedenen zeitgenössischen tibetischen Gelehrten Erläuterungen sowohl zum *Ratnagotravibhāga* – oder *Uttaratantra* (*rgyud bla ma*), wie es im tibetischen Buddhismus meist genannt wird – als auch zu kürzeren Ausführungen zum Thema der Buddha-Natur zu erhalten. Diese Vertreter der bKa’ brgyud pa-Tradition ließen in ihren mündlichen Erläuterungen meist eine Vorliebe für die *gzhan stong*-Interpretation erkennen, stellten den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Perspektiven der Yogācāra- sowie der Madhyamaka-Sichtweisen und der Lehre über die Buddha-Natur her und verwiesen auf den erfahrungsbezogenen Zugang dazu durch Meditation. Es ist diese Verbindung, die meiner Ansicht nach das Herzstück der diesbezüglichen Lehrvermittlung in der bKa’ brgyud pa-Tradition ausmacht.

Unter den vielen Autoren, die in der buddhistischen Geschichte Tibets Werke zu diesem Themenkreis verfasst haben, fiel meine Wahl in Zusammenhang mit meiner Dissertation auf ’Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha’ yas (1813-1899)¹ und seinen Text „Die makellosen Lichtstrahlen des vajra-Mondes, eine Anleitung zur Sichtweise von *gzhan stong*, dem Großen Madhyamaka“ (*gZhan stong dbu ma chen po’i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa’i ’od zer*, kurz: *gZhan stong lta khrid*). Kong sprul war einer der wichtigsten und aktivsten Vertreter der Karma bKa’ brgyud pa-Tradition im 19. Jahrhundert und Mitbegründer der damals besonders in Osttibet verbreiteten schulübergreifenden *ris med*-Bewegung. Seine umfangreichen Werksammlungen verschiedener tibetisch-buddhistischer Überlieferungen und seine eigenen Lehrwerke zu Theorie und Praxis stellen eine Art Überleitung in das 20. Jahrhundert dar. Aus diesem Grund schien mir eine aus seiner Feder stammende Erklärung zur *gzhan stong*-Sichtweise der Karma bKa’ brgyud pa-Tradition und deren Umsetzung eine geeignete Basis zu sein, um das Zusammenspiel von Theorie und erfahrungsbezogener Übung, wie sie in dieser Tradition bis in die Gegenwart gepflegt wird, zu beleuchten.

Die Synthese von Theorie und Praxis bezieht im tibetischen Buddhismus fast immer sowohl Sūtra- als auch Tantra-Lehren mit ein. Auch Kong sprul behandelt in seiner Anleitung zur *gZhan*

¹ Kurz: Kong sprul.

stong-Sichtweise, dem *gZhan stong lta khrid*, dessen Untersuchung und erstmalige Übersetzung ins Deutsche das Herz dieser Dissertation bilden, beide Elemente. Allerdings widmet er dem Tantra-Abschnitt nur einige wenige Sätze. Aus diesem Grund habe ich dieses Thema in der vorliegenden Arbeit auch nur äußerst kurz behandelt. Eine genaue Studie des Tantra-Abschnitts hätte außerdem den Rahmen dieser Dissertation gesprengt.

Ich möchte auch kurz auf die Sprache eingehen, in der die vorliegende Arbeit abgefasst ist. Da sich Englisch im weltweiten Wissenschaftsbetrieb und somit auch im Bereich der Buddhismuskunde als *lingua franca* etabliert hat, mutet eine auf Deutsch geschriebene Dissertation fast unzeitgemäß an. Abgesehen davon, dass es für mich zugegebenermaßen einfacher ist, in meiner Muttersprache zu schreiben, liegt mir diese gerade auch im Bereich der Übersetzung und der Begriffsfindung im Rahmen der buddhistischen Denksysteme sehr am Herzen. Aufgrund der Dominanz des Englischen gerät die Anstrengung, die erforderlich ist, um die deutsche Begrifflichkeit im Zusammenhang mit buddhistischen Denkweisen weiterzuentwickeln, fast unvermeidlich ins Hintertreffen, und so sehe ich die Entscheidung, in meiner Muttersprache zu schreiben, durchaus als kleinen ‘reminder’, das Deutsche als Wissenschaftssprache nicht zu vernachlässigen.

Als Beispiel dafür, wie wichtig ein genaues Abwägen bei der Auswahl deutscher Übersetzungen für buddhistische Termini ist, sei hier ‘absolute Wirklichkeit’ genannt, ein Begriff, den ich in der vorliegenden Arbeit konsequent zur Wiedergabe von *don dam bden pa* (*paramārthasatya*) verwende. Das Sanskrit und sein tibetisches Äquivalent implizieren gleichzeitig eine ontologische und eine epistemologische Bedeutung, wobei der Schwerpunkt je nach Autor unterschiedlich gelagert sein kann.² Für das Thema der Lehren von *tathāgatagarbha* und des *gZhan stong* erscheint mir, ohne dabei spezifische Konnotationen in der westlichen Philosophie zu berücksichtigen, ‘Wirklichkeit’ deshalb geeigneter als das sonst auch verwendete ‘Wahrheit’, weil sich ‘wirklich’ etymologisch aus ‘wirksam, wirkend, umfassen’ ableitet.³ In diesem Sinn kann meiner Ansicht nach der Begriff ‘Wirklichkeit’ bereits jene positive Konnotation andeuten, die dem an immanenten Qualitäten so reichem Absoluten, wie es im *gZhan stong* gelehrt wird, entspricht.

An dieser Stelle seien noch einige praktische Hinweise gegeben: Zur besseren Erkennbarkeit habe ich als Übersetzung präsentierte Textpassagen beiderseits eingerückt und mit doppelten Anführungszeichen versehen. Eckige Klammern kennzeichnen Ergänzungen im übersetzten Text, die mir aus grammatikalischen oder inhaltlichen Gründen notwendig erschienen. Gelegentliche Paraphrasen bzw. freie Übersetzungen sind, ohne doppelte Anführungszeichen, lediglich eingerückt. Einfache Anführungszeichen dienen dazu, Termini o. Ä. hervorzuheben. Überall dort, wo es mir für

² TAUSCHER 1995: IX.

³ DROSDOWSKI, GREBE 1963: Eintrag zu ‘wirken’.

die Zuordnung zur Originalsprache hilfreich erschien, steht nach dem jeweiligen buddhistischen Fachterminus das tibetische Äquivalent ebenso wie eine eventuell belegte Sanskrit-Entsprechung in Kursivschrift und runden Klammern.

Den letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit (4.4.5) bildet die Übersetzung von Kong spruls *gZhan stong lta khrid*. Um diese nicht unnötig mit Anmerkungen zu überfrachten und zur leichteren Orientierung, habe ich die von mir in der Übersetzung verwendeten Überschriften bereits in Abschnitt 4.3.2 eingesetzt, in welchem der Inhalt von Kong spruls *gZhan stong lta khrid* dargestellt wird.

Bei personenbezogenen Bezeichnungen wie z. B. ‘der *yogin*’ oder ‘der Praktizierende’ habe ich mir, trotz unserer ‘gender-sensiblen’ Zeit, der besseren Lesbarkeit halber die Freiheit genommen, nur die Maskulin- und nicht auch die Femininform zu verwenden. Es versteht sich von selbst, dass damit immer die männliche und die weibliche Schreibweise gemeint ist.

Abschließend möchte ich all jenen, die mich beim Verfassen dieser Dissertation in der einen oder anderen Weise unterstützt haben, allen voran meinen Eltern und meinem Mann Alexander, meinen herzlichen Dank aussprechen.

Mein Dank gilt den tibetischen Lehrern, mit denen ich studieren konnte. Ohne hier alle im Einzelnen aufzählen zu können, möchte ich in diesem Zusammenhang vor allem den 14. Zhwa dmar pa⁴ nennen, sowie den 3. ’Jam mgon Kong sprul⁵ und mKhan po Chos grags bstan ’phel⁶, der mir in vielen Detailfragen bei der vorliegenden Arbeit geholfen und mich auf wichtiges Material hingewiesen hat.

Mein Dank gilt ebenso Prof. Lambert Schmithausen, bei dem ich in Hamburg mein Tibetologiestudium begonnen habe und meine Magisterarbeit schreiben durfte, sowie Prof. David Seyfort Ruegg, bei dem ich, ebenfalls noch in Hamburg, einige für mich wichtige Seminare belegen konnte. Mein Dank gilt auch Prof. Ernst Steinkellner, der mir ursprünglich die Perspektive eröffnet hat, eine Dissertation zu schreiben. Ich danke außerdem Prof. Klaus-Dieter Mathes für seine hilfreichen Hinweise sowie Dr. Helmut Krasser für das Material, das er mir zur Verfügung gestellt hat und seine Ermunterungen, weiterzumachen.

Mein ganz besonderer Dank gilt Prof. Helmut Tauscher für seine hilfreiche Unterstützung und seine wertvollen Anregungen ebenso wie für die Mühen der Betreuung dieser Arbeit und seine Geduld, auch meinen Schwächen gegenüber.

⁴ Der 14. Zhwa dmar pa Mi pham chos kyi blo gros (geb. 1951 in Khams).

⁵ Der 3. ’Jam mgon Kong sprul, Blo gros chos kyi seng ge bsten pa’i go cha (1954-1992).

⁶ mKhan po Chos grags bstan ’phel (geb. 1950 in Khams).

1 Einleitung

1.1 Zielsetzung

In einem seiner *vajra*-Gesänge (*rdo rje mgur*, *vajra dohā*) spricht Kong sprul in wenigen Worten eines der wesentlichen Themen der vorliegenden Arbeit an, nämlich den Zusammenhang zwischen der Sichtweise von der Wirklichkeit, wie immer diese im Detail intellektuell erarbeitet wird, und der erfahrungsbezogenen meditativen Übung:

„[Wer] mit Sichtweise Meditation übt,
ist wie ein Garuḍa, der sich erhaben durch den Himmel schwingt,
ohne jegliche Furcht und Sorge.
[Wer] ohne Sichtweise meditiert,
ist wie ein Blinder, der in einer Ebene umherirrt,
ohne Bezugspunkt, ob [sein] Weg der Richtige ist oder nicht.
[Wer nur] die Sichtweise [besitzt], jedoch nicht zu meditieren vermag,
ist wie ein Reicher, den sein Geiz fesselt,
[er] gibt weder sich noch anderen die benötigte Frucht.
Die Übung der Einheit [von Sichtweise und Meditation] ist die edle Tradition.“⁷

Die Frage, ob beide Elemente – Sichtweise und Meditation – für einen *yogin* erforderlich sind, der bestrebt ist, mithilfe der spirituellen Praxis im Mahāyāna das Heilsziel des Buddhismus zu erlangen, ist, jedenfalls aus Sicht dieses Autors, schon beantwortet. Jedoch werfen solch knappe Darstellungen eine Fülle von Fragen auf, die sowohl von den verschiedenen Traditionen des Buddhismus als auch von verschiedenen Meistern innerhalb einzelner Traditionen durchaus unterschiedlich beantwortet werden. Dies hat dazu geführt, dass der Buddhismus in den verschiedenen Kulturen, in die er eingebettet war und ist, eine schwer überschaubare Vielfalt an theoretischen Lehrgebäuden und meditativen Übungen hervorgebracht hat.

Die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit ist es, einen kleinen Ausschnitt aus dieser Vielfalt zu beleuchten: den im Osttibet des 19. Jahrhunderts lebenden Meister Kong sprul Blo gros mtha' yas und seine von der jedem Wesen als Heilsanlage innewohnenden Buddha-Natur ausgehende Anleitung zur Entwicklung und zur meditativen Umsetzung der *gzhan stong*-Sichtweise. Als Linienhalter der *mahāmudrā*-Tradition der sogenannten 'Goldenen Kette der bKa' brgyud pas' (*bka' brgyud gser 'phreng*) zwischen dem 14. und dem 15. Karma pa spricht Kong sprul im Wesentlichen für den in

⁷ *rDo rje'i mgur*, 39b/5-40/a1 und 40a/6-6:

lta thog nas sgom pa skyong ba de // mkha' lding gnam 'phang gcod pa 'dra //
gang la'ang nyam nga bag tsha med // lta ba med pa'i sgom pa de ///
dmus long thang du 'khyams pa 'dra // lam nges pa yin min gtad so med //
sgom par mi nus lta ba yang // phyug po ser snas bcings pa 'dra //
rang gzhan la dgos pa'i 'bras mi 'byin // zung 'bral du skyong ba dam pa'i lugs //

dieser Tradition gepflegten Lehrstil. Als eine der Leitfiguren der *ris med*-Bewegung verkörpert er jedoch gleichzeitig den traditionsübergreifenden, nicht-sektiererischen Ansatz dieser Strömung.

Die vorliegende Arbeit soll zeigen, wie aus Kong spruls Perspektive ein logisch nachvollziehbares Denksystem, d. h. eine Sichtweise, so entwickelt und durch Meditation verinnerlicht wird, dass der *yogin* seinen Intellekt übersteigt und zu einer unmittelbaren, nicht begrifflichen Schau der Wirklichkeit gelangt, zu einer Erkenntnis, die ausschließlich in dessen persönlichem Erfahrungsbereich liegt. Da es *per definitionem* nicht möglich ist, etwas, das begriffliche Vorstellungen übersteigt, in Worte zu fassen, kann sich die Darstellung nur auf die gedanklich nachvollziehbare Theorie sowie auf die Beschreibung der Techniken der meditativen Übung beziehen, durch die diese Sichtweise zu jenen lebendigen mystischen Erfahrungen führen kann, die das Erlangen des Ziels dieses buddhistischen Heilswegs ermöglichen sollen.

Bereits der Ausgangspunkt, den Kong sprul für seine Anleitungen wählt, stellt eine große Herausforderung dar, nämlich die Annahme einer mit den Qualitäten des Erwachenseins versehenen Buddha-Natur in jedem Lebewesen. Dabei handelt es sich um eine für die *tathāgatagarbha*-Lehre des Mahāyāna typische Art der Lehrdarlegung, in der das, was seiner Natur nach gedanklich nicht zugänglich ist, begrifflich positiv anstatt negativ formuliert wird. Mit diesem Ausgangspunkt sowie Kong spruls deklariertem Vorliebe für die *gzhan stong*-Lehren berührt diese Arbeit unweigerlich die Thematik der Denksysteme von *rang stong* und *gzhan stong*, wie sie im tibetischen Buddhismus tradiert werden.

Mein Ziel ist es auch zu zeigen, dass Kong sprul zu jenen Autoren zählt, deren Anliegen es ist, zu vermitteln, dass die jeweiligen Sichtweisen, ihre doxographischen Zuordnungen und im Grunde jede Form von theoretischer Zuordnung, die mit reiner Negation oder mit ausschließender Negation, d. h. einer positiven Umschreibung der Wesenlosigkeit arbeitet, für einen am Heilsweg interessierten *yogin* letztlich ‘nur’ Orientierungshilfen sind, die ihm als Anhaltspunkte in einem strukturierten meditativen Prozess dienen sollen. Die Erfahrung der absoluten Wirklichkeit, zu der ein *yogin* mithilfe dieser Orientierungshilfen in seiner meditativen Konzentration gelangen soll, liegt naturgemäß jenseits begrifflicher Zuschreibungen und Abgrenzungen.

In genau diesem Kontext der theoretischen Orientierungshilfen steht auch die Frage, ob es in der bKa’ brgyud pa-Tradition einen mit *gzhan stong* verbundenen *mahāmudrā*-Weg gibt. Wie aus Kong spruls *gZhan stong lta khrid* nach meiner Auffassung eindeutig hervorgeht, ist dies zweifelsohne der Fall. Bestätigt wird dies u. a. vom jetzigen Zhwa dmar pa, einem der wichtigsten zeitgenössischen Halter der *mahāmudrā*-Lehren, wie sie bis heute in der Karma bKa’ brgyud pa-Tradition weitergegeben werden. Er versteht unter *rang stong* und *gzhan stong* die theoretischen Darlegungen verschiedener komplementärer Sichtweisen aus dem Bereich der Madhyamaka- und Yogācāra-Philosophie und unter *mahāmudrā* den gesamten darauf beruhenden Entwicklungsverlauf vom

Ausgangspunkt über den Prozess der meditativen Übungen bis einschließlich der Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit.⁸

1.2 Methode und Abgrenzung des Themas

Das Kernstück der Arbeit bilden die Edition von Kong spruls *gZhan stong lta khrid* („Anleitung zur Sichtweise von *gZhan stong*“) mit dem Titel *gZhan stong dbu ma chen po'i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa'i 'od zer zhes* („Die makellosen Lichtstrahlen des *vajra*-Mondes, eine Anleitung zur Sichtweise von *gZhan stong*, dem Großen Madhyamaka“) sowie dessen Übersetzung in eine westliche Sprache. Dieser Text als solcher setzt umfangreiche Vorkenntnisse voraus, scheint also für Leser geschrieben worden zu sein, die mit der Thematik vertraut sind, und zwar sowohl was die Darstellung der Sichtweise angeht als auch hinsichtlich der Anleitung bezüglich deren Umsetzung in der meditativen Übung. Vermutlich war dieses Werk daher als eine Art Handbuch für Lehrende bzw. als Leitfaden für Anwender mit umfassenden Kenntnissen gedacht.

Diesen Text habe ich in den Kontext jener Bezüge gestellt, die Kong sprul in seinem Werk selbst andeutet. Diese sind insbesondere die Lehren von der ‘Buddha-Natur’ sowie entsprechende Mahāyāna-Sūtren und -Lehrwerke, auf die im folgenden Abschnitt der Einleitung ebenso Bezug genommen wird wie auf Kong spruls Biografie und sein literarisches Lebenswerk.

Kong sprul stützt sich in seinem *gZhan stong lta khrid* hauptsächlich auf den *Ratnagotravibhāga*. Aus diesem Grund behandelt der zweite Abschnitt der vorliegenden Arbeit diesen Text in der tibetischen Exegese im Allgemeinen und dessen Stellenwert in der Karma bKa' brgyud pa-Tradition im Besonderen.

Kong sprul stellt die Lehrtradition von Maitreya/Asaṅga – und hier orientiert er sich an einer doxographischen Zuordnung, die in der bKa' brgyud pa-Tradition spätestens seit dem 15. Jahrhundert immer wieder vorgenommen wird – als Yogācāra-Madhyamaka dar, das er als gleichbedeutend mit *gZhan stong* bzw. dem ‘Großen Madhyamaka’ versteht, während er das Niḥsvabhāvavāda-Madhyamaka, aus seiner Sicht das Madhyamaka der reinen Negation, mit *rang stong* gleichsetzt; im dritten Abschnitt wird zunächst der Hintergrund dieser *gZhan stong*-Sicht behandelt. Da Kong sprul eine Reihe tibetischer Autoren als Referenz für seine Art der Anleitung nennt, werden auch deren Sichtweisen kurz vorgestellt. Das Ende dieses dritten Abschnitts bildet schließlich eine Zusammenfassung von Kong spruls eigener Sichtweise.

Der vierte Abschnitt der vorliegenden Arbeit orientiert sich ganz an Kong spruls *gZhan stong lta khrid* und stellt, neben der Edition und der Übersetzung des Textes, den Versuch dar, genau nachzuvollziehen, wie solche Anleitungen als Orientierung für meditative Übungen dienen können. Besonders interessant scheint mir daran, dass es sich hier nicht um ein bereits ausgestorbenes System handelt, auf das man sich nur mehr durch schriftliches Material beziehen kann, sondern um eine bis in

⁸ 14. Zhwa dmar pa rin po che, Mi pham chos kyi blo gros. Gespräch am 22. Mai 2011.

die Gegenwart lebendige Lehr- und Übungstradition, die der in ihr auch heute noch gepflegten mündlichen Überlieferung einen äußerst hohen Stellenwert beimisst.

Selbstverständlich kann man nicht davon ausgehen, dass heutige Repräsentanten dieser Tradition Kong spruls Gedankengut bzw. Anleitung exakt seiner Intention gemäß wiedergeben, da zum einen derartige Lehr- und Übungssysteme von jedem ihrer Vertreter bzw. Anwender natürlich neu adaptiert werden und sich zum anderen auch Ausdrucksweisen und Sprachstil ebenso ändern wie der gesellschaftliche Kontext usw. Dennoch verleiht eine heutige mündliche Darlegung der Sichtweisen und Meditationsanleitungen, wie sie Kong sprul in seinem *gZhan stong lta khrid* schriftlich festgehalten hat, diesen Lehren eine besondere Aktualität, die mittlerweile nicht nur im tibetischen Kulturraum geschätzt wird.

In Ergänzung zur Bearbeitung des schriftlichen Materials und damit der ‘objektiven Zeitzeugen’ dieser Lehrtradition habe ich in meiner Funktion als Dolmetscherin viele Jahre hindurch mündliche Anleitungen verschiedenen *bla mas* und *mkhan pos* – u. a. rund um die Themen der Buddha-Natur, der *gzhān stong*-Sichtweise sowie der Theorie und Praxis von *mahāmudrā* – für Menschen aus der abendländischen Kultur übersetzt und hatte dabei die Gelegenheit, diese Lehrtradition auch von innen, aus der Sicht der heutigen Anwender, kennenzulernen. In dieser jahrelangen intensiven Zusammenarbeit mit tibetischen Vertretern der Lehrtradition Kong spruls konnte ich auch immer wieder beobachten, wie Menschen diese Lehren rezipieren, die sie als wichtigen Leitfaden für ihr Leben und nicht nur als bloßen Gegenstand rein wissenschaftlicher Betrachtung sehen. Detaildiskussionen über subtile philosophische Fragen werden aus der Perspektive solcher ‘Praktiker’ häufig als sekundär, wenn nicht sogar als irrelevant oder kontraproduktiv gesehen, da ihnen die eigenen meditativen Erfahrungen aussagekräftiger und bedeutungsvoller erscheinen als die vorgestellten Theorien.

In Anbetracht der Fülle des Materials sowohl zum Thema der Buddha-Natur als auch zum Thema des *gzhān stong* und der Anleitungen zur Meditation musste ich mich für diese Arbeit auf jenes Material beschränken, das unmittelbar in Zusammenhang mit Kong spruls *gZhan stong lta khrid* steht.

Mein Fokus liegt daher auf der Lehrtradition Kong spruls in der Zeit des 19. Jahrhunderts und seinen Anleitungen dazu, wie ein *yogin* – ausgehend von der Annahme, dass jedes Lebewesen aufgrund der natürlichen Lichthaftigkeit des Geistes das Potential eines Buddha besitzt – vorgehen soll oder kann, um den Heilsweg zielführend zu gestalten und letztlich die ihm inhärente Buddha-Natur offenkundig werden zu lassen.

Das Thema der *tathāgatagarbha*-Lehre, der Lehre von der Buddha-Natur, ist daher in erster Linie aus der Perspektive dargestellt, dass sie den roten Faden eines spirituellen Wegs bildet, ohne dabei auf die ideengeschichtliche Entwicklung dieser Theorie sowie deren Rezeption in das Gedankengut der Yogācāra- und Madhyamaka-Lehrsysteme im indischen Mahāyāna-Buddhismus einzugehen.

1.3 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha yas, sein Leben und Wirken

1.3.1 Kong sprul und die *ris med*-Bewegung

Kong sprul Blo gros mtha' yas zählte zu den besonders aktiven und produktiven buddhistischen Lehrern des 19. Jahrhunderts in Osttibet und übte auf eine Reihe buddhistischer Traditionen Tibets eine nachhaltige Wirkung aus. Daher ist es auch nicht weiter erstaunlich, dass die buddhismuskundliche Forschung bereits relativ früh auf ihn aufmerksam wurde. Macdonald hat in ihrer im Jahr 1962 erschienen Studie zum *Mañjuśrīmūlakalpamaṇḍala*⁹ zum ersten Mal auf diesen Autor hingewiesen, und zwar durch einen Verweis auf das *Shes bya kun khyab*, jenes bekannte enzyklopädische Werk Kong spruls, das zu seinen *mDzod lnga* („Fünf Schätzen“) zählt.¹⁰

Grundlage für den folgenden Überblick über den derzeitigen Wissensstand zu Kong sprul bilden vor allem seine eigenen umfangreichen Publikationen, die Rückschlüsse auf sein Leben und Wirken zulassen, seine Autobiografie und weitere ihn betreffende Biografien. Solche Hagiografien (*rnam thar*), ein äußerst beliebtes literarisches Genre des buddhistischen Tibet, enthalten neben sachlichen Angaben zur dargestellten Person auch Schilderungen zu Erkenntnis (*rtogs brjod*, *avadāna*), mystischen Erfahrungen und übersinnlichen Fähigkeiten sowie zum Teil auch Hinweise auf frühere Leben der jeweiligen Persönlichkeit. Ein Großteil des Materials zu Kong spruls Leben, sowohl in den tibetischen Quellen als auch in Übersetzungen derselben bzw. in Englisch geschriebenen Schilderungen seines Lebens, hat diesen Charakter und ist daher als Grundlage für eine buddhismuskundliche Darstellung seines Lebens nur teilweise geeignet.

Kong sprul selbst gibt jedoch mit seiner Autobiografie,¹¹ die er nur wenige Jahre vor seinem Tod verfasst hat, einen detaillierten Einblick in sein Leben und die historischen Vorkommnisse seiner Zeit. Neben Schilderungen über seine persönlichen und teilweise mystischen Erfahrungen hält er hier tagebuchartig den konkreten Verlauf seines Lebens fest. Da es sich dabei in vielen Abschnitten um eine einfache Aneinanderreihung genau datierter Ereignisse handelt, die im damaligen soziopolitischen Umfeld gut nachvollziehbar sind, scheint die historische Verlässlichkeit dieser Angaben groß zu sein.

Hinweise auf Kong sprul und die schulübergreifende *ris med*-Bewegung, die ihren Ausgangspunkt in Khams hatte, finden sich in den verschiedensten Publikationen, die sich in der einen

⁹ Vgl. SMITH 2001: 235.

¹⁰ Näheres dazu in Abschnitt 1.3.2.

¹¹ *Phyogs med ris med kyi bstan pa la 'dun shing dge sbyong gi gzugs brnyan 'chang ba blo gros mtha' yas pa'i sde'i byung ba brjod pa nor bu sna tshogs mdog can*. („Das vielfarbige Juwel, eine Schilderung des Lebensverlaufs von Blo gros mtha yas, der [lediglich] ein Spiegelbild eines Praktizierenden mit Wertschätzung für die unparteiische und nichtsektiererische Lehre [des Buddha] ist“). Eine englische Übersetzung wurde von Barron unter dem Titel „A Gem of Many Colours“ veröffentlicht. Näheres dazu siehe Barron (2003) in Abschnitt 1.3.2.

oder anderen Weise mit der jüngeren Geschichte Tibets befassen.¹² Dennoch scheint es bislang keine wissenschaftliche Untersuchung zu geben, die sowohl die politischen als auch die sozioreligiösen Aspekte dieser Bewegung, ihrer Hintergründe und ihrer Auswirkungen genau beleuchtet. Smith und Schuh sprechen, was die *ris med*-Bewegung des 19. Jahrhunderts angeht, von einer eklektischen Bewegung, ein Begriff, der häufig wiederholt wird.¹³ Seyfort Ruegg hingegen bezeichnet diese Bewegung eher als universalistisch und enzyklopädisch.¹⁴

Wie dem auch sei, war die *ris med*-Bewegung jedoch keine Novität des 19. Jahrhunderts, sondern hatte bereits Vorläufer in der Geschichte Tibets. Ein Beispiel dafür ist eine Textsammlung namens *Zab khrid brgya dang brgyad kyi yi ge* („Einhundertacht kurze Schriften tiefgründiger Anleitungen“). Sie enthält Praxiserläuterungen aus den verschiedenen Traditionen des tibetischen Buddhismus und wurde im 16. Jahrhundert vom Jo nang pa-Meister Kun dga 'grol mchog (1507-1566) zusammengestellt.¹⁵

Die Hauptprotagonisten der im 19. Jahrhundert als *ris med* bekannt gewordenen Strömung lebten in Osttibet. Allen voran waren dies 'Jam dbyangs mKhyen brtse dbang po (1820-1892),¹⁶ der eng mit der Sa skya pa- und rNying ma pa-Schule verbunden war, 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas (1813-1899), der von der Bon-Religion kommend seine Ausbildung in der rNying ma pa- und bKa' brgyud pa-Tradition erfuhr und zu einem sogenannten Linienhalter beider Traditionen wurde, der gTer ston mChog gyur gling pa (1829-1870), der hauptsächlich mit der rNying ma pa-Tradition verbunden war, sowie der aus der Ngor-Tradition der Sa skya pa-Schule stammende 'Jam dbyangs Blo gter dbang po (1847-1914). Die Bewegung setzte sich über deren Schüler fort, so z. B. mit 'Ju Mi pham rgya mtsho (1846-1912) sowie dem 15. Karma pa, mKha' khyab rdo rje (1871-1922), und ist heute ein fixer Bestandteil des tibetischen Buddhismus.

Die Schilderungen des Lebens und Wirkens dieser Lehrer erwecken den Eindruck, dass sich die *ris med*-Bewegung aus deren Offenheit für die verschiedenen Auffassungen der buddhistischen Lehre sowie ihrer Bemühung entwickelt hat, die tibetisch-buddhistischen Traditionen frei von schulspezifischen Abgrenzungen zu pflegen und lebendig zu erhalten, und nicht etwa aufgrund rein politischer Strategien.

Der Buddhismus in Tibet hatte sich über die Jahrhunderte zu einem stabilen, aber auch rigiden Gefüge mit starken sektiererischen Tendenzen und entsprechenden Konflikten entwickelt.¹⁷ Die in klassischen buddhistischen Lehrwerken häufig geführten Widerlegungen bestimmter philosophischer

¹² U. a. GOEFFREYS 1993; HOOKHAM 1991; KOLLMAR-PAULENZ 2006; PETTIT 1999; RINGU 2006; SCHUH 1976; SMITH 2001 und ZANGPO 2001.

¹³ Vgl. SCHUH 1976: 56 und SMITH 2001: 237.

¹⁴ Vgl. GOEFFREYS 1993: 538, Zitat Seyfort Ruegg.

¹⁵ Unter dem Titel *Zab khrid brgya dang brgyad kyi yi ge* wurde diese Sammlung von 'Jam dbyangs mKhyen brtse dbang po und 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas später in das *gDams ngag mdzod* aufgenommen.

¹⁶ Kurz: mKhyen brtse.

¹⁷ Vgl. KOLLMAR-PAULENZ 2006.

Standpunkte, die sich in indischen Werken zum Großteil gegen Nicht-Buddhisten richteten, haben sich in Tibet – weil es in dieser Kultur so gut wie keine Nicht-Buddhisten gab – gegen andere, jedoch äußerst ähnliche Mahāyāna-Sichtweisen gerichtet. Dies mag ein Grund für die oft haarspalterisch anmutenden Polemiken sein, welche die Abgrenzung zwischen den Schulen durch die Jahrhunderte hindurch immer mehr verfestigte. Zudem erfolgte seit der ‘scholastischen Periode’ im Tibet des 16. Jahrhunderts die Interpretation und die Tradierung der buddhistischen Lehren weitgehend nur mehr im jeweils vorgegebenen Rahmen der einzelnen Schulen und innerhalb dieser im Rahmen der Lehrpläne der jeweiligen Klöster bzw. deren einzelner Lehrinstitute,¹⁸ was die Tendenz zur Abgrenzung zwischen den Schulen offenbar noch mehr verstärkte.

Ein weiterer Faktor, der zur Tendenz zum Sektierertum beitrug, war die in Tibet seit Jahrhunderten bestehende Verflechtung von politischen sowie wirtschaftlichen Strukturen und religiösen Institutionen. So hatten im 13. und 14. Jahrhundert zunächst Sa skya pas die politische Vorherrschaft in Zentraltibet inne und danach bKa’ brgyud pas. Seit der Zeit des 5. Dalai Lama, Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617-1682), war die dGe lugs pa-Tradition die vorherrschende Macht in Zentraltibet, was z. B. dazu führte, dass eine Reihe von Schriften tibetischer Mönchsgelehrter aus politischen oder religiös-administrativen Gründen unter Verschluss gehalten wurden. Derartige Gepflogenheiten waren vermutlich ein weiterer Grund, der Misstrauen und Abgrenzung zwischen den Traditionen förderte.

Ein wichtiges religiöses Anliegen der oben genannten *ris med*-Lehrer war es, unabhängig von der jeweiligen Schulzugehörigkeit den Reichtum der buddhistischen Übertragungen Tibets zu bewahren, und zwar nicht nur jenen der großen Traditionen, sondern auch von kleineren Übertragungslinien, die selbst über keine eigenen Institutionen verfügten, sich daher über die Jahrhunderte zerstreut hatten und Gefahr liefen, verloren zu gehen. Der Ansatzpunkt der *ris med*-Lehrer war es daher, Werke und Übertragungen aller sogenannten ‘acht großen Praxistraditionen’ (*sgrub rgyud rshing rta chen po brgyad*)¹⁹ zu sammeln. Es handelt sich dabei um jene Traditionen, die, unmittelbar aus Indien kommend, in Tibet tradiert wurden, nämlich jene der (1.) rNying ma pa, (2.) bKa’ gdams pa, (3.) Lam ’bras bzw. Sa skya pa, (4.) Mar pa bKa’ brgyud pa, (5.) Shangs pa bKa’ brgyud pa, (6.) ’Byor drug (*ṣaḍaṅgayoga*), (7.) Zhi byed und gCod sowie (8.) rDo rje gsum gyi bsnyen sgrub (*vajra sevāsādhana*), nach dessen Gründer O rgyan pa (1230-1312) auch als O rgyan bsnyen sgrub bekannt. Die Lehren der dGa’ ldan pa- bzw. dGe lugs pa-Tradition, die als solche erst mit Tsong kha pa (1357-1419) und dessen Schülern im 14. bzw. 15. Jahrhundert entstanden ist, waren darin insofern enthalten,

¹⁸ Vgl. TAUSCHER 1995: 10.

¹⁹ Die Einteilung in die acht großen Praxistraditionen geht auf ’Phreng bo gTer ston Shes rab ’od zer (Prajñāraśmi, 1517-1584) zurück. Vgl. KAPSTEIN 1996: 277; dort findet sich eine Zusammenfassung von Geschichte und Inhalt dieser acht Traditionen. Siehe dazu auch (übers.) ZANGPO 2010: 321-375 bzw. *Shes bya kun khyab* Bd 1, 508-555. Eine weitere kurze Darstellung findet sich auch bei: http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Eight_practice_lineages. Diese Homepage wird von der Rigpa Shedra East betrieben, die zur Penor Rinpoche Buddhist Society in Nepal gehört. Letztes Aktualisierungsdatum: 27. Aug. 2009.

als die bKa' gdams pas sowie einige andere Übertragungslinien, auf denen die dGe lugs pa-Schule beruht, Teil dieser acht Praxistraditionen sind.

Da die in Osttibet vertretenen buddhistischen Schulen administrativ wenig verflochten waren und nicht wie die großen dGe lugs pa-Klöster in Zentraltibet unmittelbar der theokratischen Regierung von Lha sa unterstanden, bot sich in Khams ein geeigneter Rahmen für eine solche schulübergreifende Bewegung. Außerdem lebten die Hauptakteure, vor allem mKhyent brtse und Kong sprul, nicht weit voneinander entfernt, sodass auch rein geographisch ein reger Austausch unter ihnen kein Problem darstellte.

mKhyen brtse war vermutlich derjenige, bei dem die Fäden zusammenliefen. Er hatte aufgrund seiner sozialen Stellung von Anfang an die erforderlichen finanziellen und personellen Ressourcen, um eine äußerst produktive Entwicklung einzuleiten, und er scheint auch über die Gabe verfügt zu haben, effiziente Mitarbeiter in seine Vorhaben einzubeziehen. Im Laufe der Zeit wurde außerdem die Verbundenheit von den Vertretern der *ris med*-Bewegung mit dem Königshaus von sDe dge und anderen vermögenden Gönnern des osttibetischen Adels so eng, dass den Projekten finanziell nichts im Wege stand: So konnte Kong sprul in Zusammenarbeit mit mKhyen brtse seine umfangreichen *mDzod lnga* veröffentlichen, die insgesamt ca. neunzig Bände²⁰ umfassen, während Blo gter dbang po in Zusammenarbeit mit mKhyen brtse das vierzehnbändige *sGrub thabs kun btus* („Kompendium aller Methoden zur Verwirklichung“) sowie das dreißigbändige *rGyud sde kun btus* („Kompendium aller Tantrén“) erstellte.²¹

Die osttibetische *ris med*-Bewegung fand offenbar auch rasch Widerhall in Zentraltibet. So erklärte sich z. B. der Verwalter des Klosters bKra shis lhun po in gTsang dazu bereit, die rTag brtan Phun tshogs gling-Druckstöcke der Jo nang pa-Tradition, die seit dem 17. Jahrhundert im Kloster dGa' ldan und in der Stadt La tod unter Verschluss gehalten worden waren, wieder für den Druck freizugeben.²² Auch das Verbot des Nachdrucks von Tāranāthas Schriften wurde aufgehoben und Zha lu Ri sbug sprul sku Blo gsal bstan skyong, ein mit Kong sprul eng verbundener Praktizierender des Kālacakra-Tantra, der der *ris med*-Bewegung angehörte, ließ die 17 Bände der gesammelten Werke von Tāranātha rJe bstun Kun dga' snying po (1575-1634) drucken. Ebenso wurden die bis dahin

²⁰ Details siehe Abschnitt 1.3.4.

²¹ *sGrub thabs kun btus dngos grub rin po che'i 'dod 'jo*, Nachdruck 2002 in 14 Bänden; *rGyud sde rin po che kun las btus pa*, Nachdruck 2004 in 24 Bänden. Beide wurden veröffentlicht von Sachen International, Kathmandu, Nepal. Laut KC, Aug. 2008, hatte bereits Tāranātha (1575-1634) viele dieser Texte und Übertragungen gesammelt und weitergegeben. Er soll dafür auch nach Orissa und Nepal gereist sein, um die dort noch überlieferten Traditionen persönlich zu empfangen. Auf dieser Grundlage haben die *ris med*-Meister diese Sammlungen erstellt. Eine Liste der einzelnen im *sGrub thabs kun btus* und im *rGyud sde kun btus* enthaltenen Texte ist auf der folgenden Homepage verfügbar: <http://www.vajrasana.org/jeff04.htm>. Letztes Aktualisierungsdatum: keine Angabe. Download am 20. Jan. 2011.

²² Vgl. KOLLMAR-PAULENZ 2006: 133-134.

verbotenen Werke von Kun dga' grol mchog,²³ die in rDzong bei Byang nam rin verwahrt waren, wieder freigegeben.²⁴

Bis in die Gegenwart werden in den buddhistischen Traditionen Tibets die im Rahmen der *ris med*-Bewegung des 19. Jahrhunderts erstellten Sammlungen von Ermächtigungen, Anleitungen und ergänzenden Unterweisungen (*dbang, khrid, gdams ngag*) genützt, d. h. dass diese Sammlungen, in ihrer Gesamtheit, sozusagen als 'Übertragungspakete' mündlich an Linienhalter der einzelnen Schulen weitergegeben werden. Erläuterungen jeweils relevanter Ausschnitte daraus werden auch an einzelne Praktizierende weitergegeben, die sich in ihrer persönlichen spirituellen Praxis daran orientieren. Die aus der *ris med*-Bewegung entstandenen Werksammlungen stellen somit einen Fundus von bis in die Gegenwart auch mündlich weitergegebenen Traditionen dar, aus dem, vielleicht mit Ausnahme der dGe lugs pa-Tradition, so gut wie alle heute noch aktiven tibetisch-buddhistischen Traditionen schöpfen.

In diesem Sinn lässt sich die *ris med*-Zeit durchaus als Renaissance des tibetischen Buddhismus bezeichnen, deren Auswirkung weit über die Grenzen Osttibets spürbar war und die dazu beigetragen hat, dass eine Vielzahl spiritueller Anleitungen bis heute erhalten geblieben ist. Kong sprul, vielleicht die aktivste der genannten Persönlichkeiten, ist durch sein unermüdliches Wirken ein wesentlicher Träger und Vermittler verschiedener buddhistischer Traditionen Tibets aber auch einiger Bon-Traditionen geworden.

Er selbst, aus einer in einfachen Verhältnissen lebenden Bon po-Familie stammend, war lediglich aus administrativen Gründen in den Rang eines *sprul sku* erhoben worden. Es mag natürlich sein, dass sein Leben in eine Zeit mit wenig aktivem Nachwuchs im Umfeld des dPal spungs-Klosters fiel. In jedem Fall ist er durch seine offensichtliche Begabung und sein außergewöhnliches Engagement sehr rasch zu einem der wichtigsten Lehrer der Karma bKa' brgyud pa-Tradition und sogar zum offiziellen Linienhalter zwischen dem 14. und dem 15. Karma pa geworden.

Natürlich lässt sich die *ris med*-Bewegung und ihre Auswirkungen nicht losgelöst von den politischen Umständen erklären, und es ist durchaus möglich, dass es den maßgeblichen *ris med*-Vertretern auch ein Anliegen war, Osttibet soziopolitisch zu stärken und u. a. durch die Schaffung von offiziellen Pilgerstätten ein Gegengewicht zu Zentraltibet aufzubauen.²⁵ Dies ist jedoch nicht Thema der hier vorliegenden Arbeit.

In Kong spruls Autobiografie weisen einige Stellen darauf hin, dass er durch seinen persönlichen Werdegang für das Problem der schulspezifischen Aus- und Abgrenzung besonders sensibilisiert war.

²³ Kun dga' grol mchog (1507-1566), der sowohl zur Sa skya pa- als auch zur Jo nang pa-Tradition gezählt wird, war z. B. der Autor eines kurzen Textes mit dem Titel *gZhan stong gi lta khrid* („Anleitungen zur *gZhan stong*-Sichtweise“); *lTa khrid in bKa' gdams gsung 'bum* Bd. 18, 170-171.

²⁴ Vgl. HOOKHAM 1991: 163.

²⁵ Vgl. SCHUH 1976: 57 und 65.

Dies beginnt mit seinen Bon-Wurzeln in der Auseinandersetzung mit buddhistischen Traditionen und setzt sich später fort, als er im Alter von 19 Jahren Abschied von seinem verehrten rNying ma pa-Lehrer im Zhe chen-Kloster nehmen muss. Dieser entlässt Kong sprul mit dem Rat, sich stets in Gewahrsein und Aufmerksamkeit zu üben und keine schulspezifischen Abgrenzungen vorzunehmen.²⁶

Einige Jahre später, nachdem er im bKa' brgyud pa-Kloster dPal spungs mit sektiererischen Tendenzen konfrontiert worden ist, schreibt Kong sprul einige Verse, die er rückblickend „so etwas wie eine Kurzfassung des Inhalts meiner Biografie“²⁷ nennt:

„Durch die Kraft der Drei Wurzeln
war mein Geist von klein auf dem Heilsamen zugeneigt.
Ich ließ den Bon hinter mir und trat durch das Tor des Dharma.
Mit der Sicht und der Praxis der heutigen Ordinierten nicht zufrieden,
war ich bestrebt, jenen [d. h. der Sicht und der Praxis] der Alten nachzufolgen.
Verschiedenste Śāstras habe ich [in einer] unparteiischen [Weise] studiert
und viele Hagiografien von Gelehrten und *siddhas* [gelesen].
Bücher[, die] von jenen [verfasst worden waren], die dem Ruhm hinterhereilen und
an einer [bestimmten] Richtung festhalten, habe ich gelesen, doch waren mir diese
unerträglich.
Im Wissen darum, dass das Gerede von gut und schlecht [in Bezug auf Werke und
Autoren] der Stil der Einfältigen ist,
habe ich – in der Höhle der Gedanken, die frei von einer [schulspezifischen]
Abgrenzung zwischen der alten und den neuen [Traditionen] ist –
den Geschmack des Dharma gekostet.
Allen Lehren des Siegreichen gegenüber habe ich eine reine Sicht bewahrt,
denn die Bürde des Aufgebens des Dharma [wiegt] schwer
und ich möchte sie nicht [tragen]“.²⁸

²⁶ Vgl. *rNam thar*, 87/5-6: *dus rgyun du blo sna stungs / dran shes bsten / phyogs ris ma byed ...* Vgl. (übers.) BARRON 2003: 21.

²⁷ *rNam thar*, 125/8: *rnam thar don bsdu lta bur* / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 52-53.

²⁸ *rNam thar*, 126/3-10: *rtsa gsum mthus / chung nas blo kha dge la phyogs / bon po bskyur nas chos sgor zhugs / deng sang dge sbyong lta spyod kyis / ma tshims gna' po'i rjes su smon / ris med bstan bcos du ma bltas / mkhas grub rnam thar mang po mjal / grags rjes rgyugs pa'i phyogs zhen gyis / dpe cha mthong yang mi bzod par / bzang ngan smra ba blun po'i lugs / shes nas gsar rnying phyogs med kyi / dgongs pa'i phug la bro ba myong / rgyal bstan kun la dag snang sbyangs / chos spangs khur du lci snyam med / ...* Vgl. (übers.) BARRON 2003: 53/20-36. Barron übersetzt die Passage *deng sang dge sbyong lta spyod kyis / ma thims gna' po'i rjes su smon* mit: “Nowadays, dissatisfied with my practice in view and action, I aspire to follow after those of yore.” Vgl. auch (übers.) SCHUH 1976: 56/22-29.

1.3.2 Publikationen zu Kong sprul

Smith (1970 und 2001)

Smith steuerte im Jahr 1970 das Vorwort zu dem von Lokesh Chandra organisierten ersten Nachdruck von Kong spruls *Shes bya kun khyab* außerhalb Tibets bei.²⁹ Der darin enthaltene Überblick über Kong spruls Leben, bei dem sich Smith auf dessen Autobiografie stützt, stellt ein äußerst wertvolles Pionierwerk dar, auch wenn dem Autor dabei eine gewisse „Leichtfertigkeit bei der Auswertung von Quellen und häufiges Fehlen von Quellennachweisen“ unterstellt wird.³⁰

Ein weiterer wichtiger Beitrag von Smith zu Kong sprul und der nichtsektiererischen *ris med*-Bewegung ist in seiner im Jahr 2001 erschienenen Veröffentlichung *Among Tibetan Texts* enthalten.³¹ Er analysiert hier kurz Kong spruls Leben und die instabilen politischen Verhältnissen dieser Zeit ebenso wie Kong spruls Umgang damit, dessen Zusammenarbeit mit seinen Kollegen sowie sein literarisches Wirken und seine Lehrfunktionen.

Smith beschreibt das *Shes bya kun khyab* und betont, dass man dieses Werk nur insofern als eine Enzyklopädie bezeichnen kann, als das Thema umfangreich behandelt wird, nicht aber in der Präsentation und dem Aufbau, wie man sie als westlicher Leser von einer enzyklopädischen Arbeit erwarten würde. Er weist vor allem darauf hin – und arbeitet dies anhand des Beispiels über Kong spruls Behandlung des Themas ‘tibetische Kunstrichtungen’ heraus –, dass das *Shes bya kun khyab* oft äußerst kryptisch ist und beim Leser bereits umfassende Kenntnisse voraussetzt. Auch dies spricht aus seiner Sicht gegen dessen Einordnung in das Genre einer Enzyklopädie.³²

Smith gibt ebenso eine kurze Analyse der anderen Werksammlungen Kong spruls und rundet diesen Abschnitt mit dem Hinweis ab, Kong sprul sei eine Art ‘tibetischer Leonardo’ gewesen.³³

Schuh (1976 und 2010)

Schuh präsentierte im Jahr 1976 im Rahmen des *Verzeichnisses der orientalischen Handschriften in Deutschland* eine sehr genaue und kritische Studie von Kong spruls Autobiografie.³⁴ Er kommt darin zu dem Schluss, dass die Autobiografie, die Kong sprul im Alter von 80 Jahren verfasst hat und die sein aus seiner persönlichen Wahrnehmung geprägtes Lebensbild zeichnet, den tatsächlichen Lebensumständen weitgehend entspricht.³⁵

²⁹ SMITH 1970.

³⁰ SCHUH 1976: 23.

³¹ SMITH 2001: 247-271.

³² Vgl. *ibid.*, 250-251.

³³ Vgl. *ibid.*, 262-267. Diesen Vergleich hat, in Anlehnung an SMITH 1970: 72 auch Chögyam Trungpa in der Einleitung zu einer der ersten englischen Übersetzungen eines Textes von Kong spruls gezogen. Vgl. (übers.) HANSON 1977: 6.

³⁴ SCHUH 1976. Als Grundlage diente damals ein Druck der gesammelten Werke Kong spruls aus dem Kloster dPal spungs, der im Besitz von bDud ’joms rin po che (siehe Anm. 44) war.

³⁵ Vgl. *ibid.*, 52.

Im Jahr 2010 stellt Schuh eine ausführliche Beschreibung von Kong spruls Leben auf die Internetseite seiner 'tibet-encyclopaedia'.³⁶ Der gleiche Text findet sich auf der Internetseite von Wikipedia.³⁷ Auf diesen Internetseiten gibt Schuh zwar einen klar strukturierten Überblick über das Leben von Kong sprul, die wirklich interessanten Analysen von Kong spruls Leben finden sich allerdings nur in seiner 1976 erschienenen Publikation.

Darin hebt Schuh z. B. hervor, dass Kong spruls Angabe, sein leiblicher Vater stamme aus dem Geschlecht der Khyung po, fragwürdig sei. Wichtig ist dieser Hinweis, da der Khyung po-Klan nach tibetischer Legende direkt auf den Buddha Samantabhadra zurückgeht und 80 *siddhas* daraus hervorgegangen sein sollen.³⁸ Neben anderen Faktoren ist eine Herkunft aus einer 'altehrwürdigen' Familie ein häufiger Hinweis bei als *spruls sku* anerkannten Persönlichkeiten in Tibet. Für Kong sprul könnte dieser Hinweis auf seine – vielleicht fiktive – Abstammung zur Untermauerung seines Status doch ein wichtiger Aspekt gewesen sein. Ebenso thematisiert Schuh die Problematik um die Mönchsordination von Kong sprul. Dieser wurde im Jahr 1833, kurz nach seiner Ankunft im Kloster sPal spungs, von seinem Mentor so unter Druck gesetzt, dass er nicht umhin konnte, die *bhikṣu*-Gelübde offiziell erneut abzulegen. In seiner Autobiografie merkt Kong sprul an, er habe damals den Eindruck gehabt, die zweite und aus seiner Sicht unnötige Ordination nicht tatsächlich empfangen zu haben.³⁹ Dieser Hinweis ist deshalb interessant, weil Kong sprul nirgendwo in seiner Autobiografie den Mönchsamen erwähnt, der ihm anlässlich seiner ersten *bhikṣu*-Ordination, die er nach seinem Empfinden tatsächlich erhalten hatte, gegeben wurde,⁴⁰ während er bis an sein Lebensende den Namen Kar ma Ngag dbang yon tan rgya mtsho phrin las kun khyab dpal bzang po, den er bei dieser zweiten Ordination erhalten hatte, häufig verwendet.

Im gleichen Jahr, 1833, wird Kong sprul vom 9. Si tu, Padma nyin byed dbang po (1774-1853), als Reinkarnation des Kong po bam steng *sprul sku* anerkannt, und zwar, wie Schuh auf Grundlage der Autobiografie zusammenfasst,⁴¹ einfach aus politisch-administrativen Gründen. Es ging darum zu verhindern, dass Kong sprul von der sDe dge-Regierung als Sekretär bestellt werde: Der *sprul sku*-Status stellte sicher, dass er dem Kloster dPal spungs erhalten blieb. Schuh arbeitet in seinem Artikel diesen säkularen Hintergrund der *sprul sku*-Anerkennung anhand von Kong spruls eigener

³⁶ <http://www.tibet-encyclopadia.de/kongtruel-lodroe-thaye.html>. Letztes Aktualisierungsdatum: 2010.

³⁷ http://de.wikipedia.org/wiki/Jamg%C3%B6n_Kongtr%C3%BC_Lodr%C3%B6_Thaye. Letztes Aktualisierungsdatum: 19.12.2010.

³⁸ Vgl. *rNam thar*, 70/7: *nged kyi rus dngos ni khyung po yin par grags te ...* Vgl. (übers.) SCHUH 1976: 19 und (übers.) BARRON 2003: 7.

³⁹ Ibid., 89/21-90/1: *'di skabs snga ma'i sdom ro des rgyud bkag pa'i rtog pas thob shes ji bzhin skye ba zhig ni ma byung* / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 23.

⁴⁰ Ibid., 85/12-13: *de dus brda 'phrod pa dang thob shes bsam pa dus su skye ba sogs tshul ldan cig byung* / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 19.

⁴¹ SCHUH 1976: 38.

Schilderung⁴² heraus. Dies stellt einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der verschiedenen Facetten des *sprul sku*-Systems in Tibet dar.

Schuh erklärt außerdem, dass Kong sprul in seiner Autobiografie versucht, seinen Wechsel vom rNying ma pa-Kloster Zhe chen in das bKa' brgyud pa-Kloster dPal spungs „weitgehend zu verwischen“.⁴³ Da Kong sprul seine Ausbildung und Tätigkeit in beiden Klöstern genau schildert, scheint diese Behauptung jedoch nicht zuzutreffen. Schuh beschreibt die politischen Unruhen in den Jahren 1862-1865 in Osttibet und geht dabei detailliert auf Kong spruls Situation ein. Dieser war zunächst als Heiler zum plötzlich erkrankten Befehlshaber der zentraltibetischen Armee berufen worden und wurde später aufgefordert, mittels Divination die Truppenbewegungen des Nyag rong-Fürsten vorherzusagen, was, seiner Darstellung nach, letztlich zum Sieg der zentraltibetischen Armee führte.

Insgesamt ist Schuhs Arbeit aufgrund seiner kritischen Beurteilung der soziopolitischen Gesamtsituation sowie von Kong spruls Umgang damit sehr hilfreich, um diese Zeit und ihre Vorkommnisse zu verstehen.

Dorje und Kapstein (1991)

Im Jahr 1964, nach seiner Flucht aus Tibet, schrieb bDud 'joms 'jigs bral yeshe rdo rje (1904-1987),⁴⁴ das langjährige Oberhaupt der rNying ma-Tradition, kurz meist als bDud 'joms rin po che bezeichnet, ein umfassendes Werk zur Geschichte der rNying ma-Tradition, mit dem Kurztitel *rNying ma ba'i bstan pa'i rnam gzhag* („Systematische Darstellung der rNying ma pa-Lehre“).⁴⁵ Der Text wurde 1979 im Rahmen seiner gesammelten Werke nachgedruckt.⁴⁶ Eine englische Übersetzung, die unter dem Titel *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* im Jahr 1991 herauskam, stammt von Gyurme Dorje und Matthew Kapstein.⁴⁷

In Ergänzung zu einer umfassenden Darstellung der Geschichte und der grundlegenden Lehren der rNying ma-Tradition beschreibt bDud 'joms rin po che in diesem Werk das Leben von 32 *gter stons*, Menschen, die, so die Sicht dieser Tradition, von Padmasambhava dazu inspiriert werden, Lehrtexte, Ritualgegenstände usw. zu finden bzw. auch selbst zu produzieren, weiterzuvermitteln und so zu einer zeitgemäßen Belebung der buddhistischen Praxis beizutragen. Auf das durchaus

⁴² Vgl. *rNam thar*, 90/7-9 und 17-20: *sde dge'i mdun nas drung yig 'ded pa sogs thog rgyag ci ong tshod mi 'dug pas rang tshang sprul sku zhig gi ming btags pa gal che ... und rje gong ma'i sku tshe'i stod kyi nye gnas dang zhal slob kong po bam steng sprul sku de'i skye bar ming btags na 'brel chags pa thugs thgt bcad nas de ltar yin tshul nang 'khor rnam la bka' phabs pas de phyin kong sprul zer ba'i ming 'di 'ang thogs song ...* Vgl. (übers.) BARRON 2003: 23-24.

⁴³ SCHUH 1976: 41.

⁴⁴ bDud 'joms rin po che galt als *sprul sku* des *gter ston* bDud 'joms gling pa (1835-1904).

⁴⁵ Der Originaltitel dieses 1964 in Kalimpong gedruckten Textes lautet: *gangs ljongs rgyal bstan yongs rdzogs kyi phyi mo snga 'gyur rdo rje theg pa'i bstan pa rin po che ji ltar byung ba'i tshul dag cing gsal bar brjod pa lha dbang g.yul las rgyal ba'i rnga bo che'i sgra dbyangs*.

⁴⁶ *rNying ma ba'i bstan pa'i rnam gzhag*, 676-793.

⁴⁷ DORJE, KAPSTEIN 1991.

umstrittene Thema der *gter stons* einzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen,⁴⁸ daher sei an dieser Stelle lediglich darauf verwiesen, dass Kong sprul, der von bDud 'joms rin po che zu den wichtigen *gter stons* des 19. Jahrhunderts gezählt wird, einen prominenten Platz in der jüngeren Geschichte der rNying ma-Tradition einnimmt; er ist einer der 32 *gter stons*, deren Leben und Wirken in bDud 'joms rin po ches Werk geschildert wird. Die 17 Folios umfassende Hagiografie von Kong sprul in bDud 'joms rin po ches Werk ist, anders als Kong spruls Autobiografie, ein typisches Beispiel für das bereits oben erwähnte Genre der Heiligengeschichten (*rnam thar*) im tibetischen Buddhismus. Gleich zu Beginn zitiert bDud 'joms rin po che aus dem *Laṅkāvatārasūtra* und dem *Samādhirañjasūtra* jene zwei Stellen, die in der tibetischen Tradition als eindeutige und über jeden Zweifel erhabene Prophezeiungen des Buddha in Bezug auf Kong spruls Leben und Wirken verstanden werden. Dann verweist er darauf, dass Kongs sprul eine Manifestation von Ānanda, dem Diener des Buddha, und von Vairocana (9. Jh.) war, d. h. von einem der wichtigsten Übersetzer der für die rNying ma pas wesentlichen ersten Verbreitungsphase des Buddhismus in Tibet. Mit diesem Hinweis wird Kong sprul in den Rang einer „magischen Emanation“ erhoben, auf die dann die entsprechenden Schilderungen der Herkunft aus dem „königlichen Khyung po-Klan vieler verwirklichten Meister“⁴⁹ folgen, wobei betont wird, dass bereits die Spiele, die er als Kind spielte, nur darin bestanden hätten, Ermächtigung zu erteilen und den Dharma zu lehren. Ohne Kong spruls Bon-Hintergrund auch nur zu erwähnen, geht bDud 'joms rin po ches Schilderung nahtlos über in Kong spruls Studienzeit im rNying ma-Kloster Zhe chen, die, seinen Aussagen nach, Kong sprul zu einem allwissenden *mahāpaṇḍita* machte. In Anbetracht der Tatsache, dass Kong sprul nur fünf Jahre in Zhe chen verbrachte und während der ersten drei Jahre der Schwerpunkt seiner Studien auf Spracherlernung, Astrologie und Ritualen aus der rNying ma pa-Tradition lag, scheint diese Beschreibung doch etwas übertrieben. Ohne auf den weiteren Ausbildungsverlauf von Kong sprul einzugehen, geht die Schilderung dann zu dessen Wirken über; es werden die *mDzod lnga* skizziert und, in Anknüpfung an gNas gsar bKra shis chos 'phels⁵⁰ Lobpreisung, Kong spruls Qualitäten⁵¹ zusammengefasst:

Untersucht man Jamgön Kongtruls Autorenkarriere, in der er über neunzig Bände wunderbarer Schriften verfasst hat, scheint es, als habe er sein ganzes Leben als Autor verbracht.

Zieht man jedoch seine Lehrtätigkeit, das Übertragen von Ermächtigungen, Anleitungen, esoterischen Anleitungen, Übertragungen durch Lesen usw. der Sūtren sowie der alten und neuen Tantra in Betracht, ebenso wie das Übertragen von Gelübden und Schätzen,

⁴⁸ Vgl. SMITH 2001: 239.

⁴⁹ Vgl. DORJE, KAPSTEIN 1991: 859.

⁵⁰ Einer von Kong spruls engsten Schülern und Autor des Textes *Ngo mtshar nor bu'i snang ba*, eines Berichts über die Qualitäten und den Tod von Kong sprul.

⁵¹ Vgl. *rNam thar*, 387/5 und (übers.) BARRON 2003: 377.

und all dies ohne schulspezifische Ausgrenzungen vorzunehmen, ist es so, als habe er sein ganzes Leben hindurch nur unterrichtet und Lehren weitergegeben.

Untersucht man dann, wie er, ausgehend von den vorbereitenden Übungen des Ansammelns und Reinigens, die Entstehungs- und Vollendungsphasen in Zusammenhang mit unvorstellbaren Myriaden von *maṇḍalas* praktiziert hat, scheint es, als habe er sein ganzes Leben eingemauert in einer Meditationsklausur verbracht.

Weiters: Betrachtet man, wie Jamgön Kongtrül die neuen monastischen Gemeinschaften an den Praxisorten in Tsandra Rincen Trak (*tsā 'dra rin chen brag*) und Dzongshö Deshek Düpa (*rdzong shod bde gshegs 'dus*) erweitert und viele alte Einrichtungen renoviert hat, wie er eine unvorstellbare Anzahl von Darstellungen von Körper, Rede und Geist des Buddha in Auftrag gegeben hat, wie er mehr als 150 große Rituale zur Verwirklichung mit Gruppen von *maṇḍalas* praktiziert hat, wie er den kostbaren drei Juwelen Opferungen dargebracht und die monastische Gemeinschaft verehrt hat – kurz gesagt sein Vermächtnis in Verbindung mit den zehn Arten des Dharma-Wirkens – ist es, als habe er sein gesamtes Leben fleißig mit Wirken und Aktivität zugebracht.

So ist sein Leben unvorstellbar und nur von jenen zu ermessen, die tatsächlich edel sind.⁵²

bDud 'joms rin po che schildert im Rest dieser Hagiografie Kong spruls Errungenschaften als Schatzauffinder (*gter ston*) und schließt mit dem Hinweis, dass Kong sprul Schüler aus allen Traditionen gehabt hat, seien es bKa' brgyud pa, rNying ma pa, Sa skya pa oder dGe lugs pa, wodurch er den *ris med*-Charakter von dessen Wirken hervorhebt.

Barron (2003)

Unter dem Titel *The Autobiography of Jamgön Kongtrül, A Gem of Many Colors*, hat Barron eine englische Übersetzung der bereits mehrfach erwähnten Autobiografie von Kong sprul publiziert.⁵³

Darüber hinaus enthält diese Publikation im Abschnitt *The Marvelous Gem-Like Vision* die Übersetzung des Textes *Ngo mtshar nor bu'i snang ba*⁵⁴ von gNas gsar bKra shis chos 'phel, einem von Kong spruls wichtigsten Schülern. Der Text schildert die Erfahrungen und Beobachtungen, die er bei seinem Lehrer gemacht hat und entspricht wieder ganz dem Literaturtypus der oben erwähnten tibetischen Hagiografien.

⁵² DORJE, KAPSTEIN 1991: 862. Vgl. tib. *rNying ma ba'i bstan pa'i rnam gzhag*, 644.

⁵³ *Phyogs med ris med kyi bstan pa la 'dun shing dge sbyong gi gzugs brnyan 'chang ba blo gros mtha' yas pa'i sde'i byung ba brjod pa nor bu sna tshogs mdog can*. In: *rNam thar*, 63-378 bzw. (übers.) BARRON 2003: 1-369. Ebenso in Kong spruls *bKa' mdzod*, Ausgabe Kp, Bd. 16 (*ma*): 59-478.

⁵⁴ *rJe kun gzigs 'jam mgon ngag gi dbang phyug yon tan rgya mtsho 'i zhabs kyi 'das rjes kyi rnam par thar pa ngo mtshar nor bu'i snang ba*. In: *rNam thar*, 416-488 bzw. (übers.) BARRON 2003: 371-410. Ebenso in Kong spruls *bKa' mdzod*, Ausgabe Kp, Bd. 16 (*ma*): 479-524.

Der dritte Text, dessen Übersetzung Barron mit dem englischen Titel *Mirage of Nectar* in diesem Buch präsentiert, ist Kong spruls *sMig rgyu'i bdud rtsi*,⁵⁵ in dem Kong sprul die früheren Leben jener Meister skizziert, mit denen er in Zusammenhang gebracht wird.⁵⁶

Grundlage für Barrons Übersetzungen waren mehrere Ausgaben der oben genannten drei Texte. Neben den im *bKa' mdzod* („Gesammelte Werke“) enthaltenen Ausgaben gibt es auch zwei Publikationen dieser drei tibetischen Texte in Buchform.⁵⁷

Barron stellt seinen Übersetzungen eine allgemeine Einleitung voran, in der er versucht, auch einige soziopolitische Aspekte, die Kong sprul in seiner Autobiografie anklingen lässt, mit einzubeziehen. Er erwähnt zwar in seiner Einleitung, Kong sprul habe lediglich aus administrativen Gründen die Position eines *sprul sku* erhalten,⁵⁸ nimmt aber dieses gut belegte Beispiel nicht zum Anlass, um das dem tibetischen Buddhismus immanente und spezifische Phänomen der *sprul sku*-Ankennungen zu hinterfragen.

Kalu Rinpoche's Translation Group (2003)

Im Jahr 1988 rief Ka lu rin po che (1908-1989)⁵⁹ ein Übersetzungsprojekt ins Leben, um Kong spruls *Shes bya kun khyab* ins Englische zu übertragen. Mittlerweile ist ein Großteil davon bereits bei Snow Lion veröffentlicht worden.⁶⁰

Eine etwas ausführlichere Schilderung des Lebens und Wirkens von Kong sprul findet sich in der Einleitung zu Buch eins, *Myriad Worlds*. Leider geht daraus nicht eindeutig hervor, wer diese Einleitung verfasst hat. Als Mitarbeiter werden folgende Personen genannt: Elio Guarisco, Könchog Tenzin, Tenpa Kalsang, Peter Roberts, Sarah Harding, Ingrid McLeod, Anthony Chapman, Ngawang Zangpo und Yeshe Wangmo.⁶¹ Die Darstellung von Kong spruls Leben, die sich ebenfalls zur Gänze auf dessen Autobiografie stützt, ist, wieder ganz im Stil einer tibetischen Heiligengeschichte, eine allgemeine Zusammenfassung, die darauf abzielt, die Qualitäten Kong spruls hervorzuheben.

⁵⁵ 'Du shes gsum ldan spong ba pa'i gzugs brnyan padma gar gyi dbang phyug phrin las 'gro 'dul rtsal gyi rtogs pa brjod pa'i dum bu smig rgyu'i bdud rtsi. In: *rNam thar*: 411-502 bzw. (übers.) BARRON 2003: 1-62. Ebenso in Kong spruls *bKa' mdzod*, Ausgabe Kp, Bd. 15 (tsa): 261-342.

⁵⁶ Vgl. Abschnitt 1.3.3 zum Jahr 1853.

⁵⁷ *Kong sprul yon tan rgya mtsho'i 'khrung rabs rnam thar*, Bir, 1973. Eine zweite Taschenbuchausgabe wurde mit dem Titel *Kong sprul yon tan rgya mtsho'i rnam thar* im Jahr 1999 vom Si khron mi rigs dpe skrun khang veröffentlicht.

⁵⁸ BARRON 2003: XX.

⁵⁹ Ka lu war sein Kurzname. Sein eigentlicher Name war Karma Rang byung kun khyab phrin las dpal bzang po. In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts war er der *vajra*-Meister (*rdo rje slob spon*) des sPals spungs-Klosters in Osttibet; in den vierziger Jahren leitete er als *sgrub dpon*, d. h. als Retreatmeister, die von Kong sprul gegründete Klausur in Osttibet. Nach seiner Flucht aus Tibet war er seit 1974 weltweit als buddhistischer Lehrer tätig und führte u. a. Kong spruls Tradition der dreijährigen Klausuren im Westen ein.

⁶⁰ Siehe Abschnitt 1.3.4 und Anm. 110.

⁶¹ TRANSLATION GROUP 2003: 14.

Ringu Tulku (2007)

The Ri-me Philosophy of Jamgön Kongtrul the Great, A Study of the Buddhist Lineages of Tibet, ist die englische Übersetzung einer ursprünglich im Tibetischen verfassten Abhandlung von Ringu Tulku aus dem Jahr 1983.⁶² Grundlagen dafür waren dessen Forschungen aus den siebziger Jahren, in denen er im Rahmen eines wissenschaftlichen Projekts u. a. hochrangige Vertreter verschiedener tibetischer Traditionen mit Hilfe eines standardisierten Fragebogens zum Thema *ris med* befragt hatte.⁶³ Die englische Übersetzung wurde, in Zusammenarbeit mit dem Autor, hauptsächlich von Ann Helm erstellt. Ringu Tulku betont, seine Darstellung halte sich ganz an die Werke von Kong sprul und dessen Tradition.⁶⁴ Bei seinem Inhaltsverzeichnis fällt auf, dass er im Abschnitt „The History of the Eight Practice Lineages“⁶⁵ die dGe lugs pa-Tradition gesondert anführt und damit auf neun Traditionen kommt.

In seinen Angaben zum Leben und Wirken von Kong sprul greift Ringu Tulku auf die oben bereits genannten Werke zurück: die Autobiografie, das *Ngo mtshar nor bu'i snang ba* und das *sMig rgyu'i bdud rtsi*. Auf dieser Grundlage stellt er das Leben von Kong sprul ganz im Stil der Hagiografien eines tibetischen *rnam thar* dar. Auf Hinweise, die Kong sprul selbst in seiner Autobiografie über Schwierigkeiten gibt, so z. B. mit seiner Mönchsordination oder hinsichtlich der Hintergründe seiner *sprul sku*-Anerkennung, geht er nicht ein.

Einen großen Teil seiner Publikation widmet Ringu Tulku der Beschreibung der buddhistischen Traditionen in Tibet, wobei er zwischen ‘Lehrtradition’ (*bshad brgyud*) und ‘Praxistradition’ (*sgrub brgyud*) unterscheidet. Im letzten Abschnitt stellt er *rang stong*- und *gzhan stong*-Madhyamaka gegenüber und zitiert häufig aus Kong spruls *Shes bya kun khyab*.

1.3.3 Wesentliche Ereignisse im Leben von Kong sprul, eine Chronologie

Der folgende Teil ist eine Zusammenfassung, in der versucht wird, in erster Linie jene Ereignisse zu erwähnen, die zu Kong spruls Entwicklung zu einem buddhistischen Mönchsgelehrten führten und sein Wirken als Lehrer und Autor skizzieren.

1813 Geburt in Rong rgyab unterhalb von Padma lha rtse, das zu den 25 ‘heiligen Orten’ von mDo khams in Osttibet zählt.

Laut Autobiografie stammte sein leiblicher Vater Khyung po bla ma gYung drung bstan ’dzin aus dem Klan der Khyung po. Es soll eine Vorhersage geben, dass es in diesem Klan acht Erleuchtete geben wird, so zählen z. B. Mi la ras pa bZhad pa rdo rje (1052-1135) und Khung

⁶² RINGU 2007: 288.

⁶³ Vgl. *ibid.*, 2007: 1.

⁶⁴ Vgl. *ibid.*, 2007: XVI, “the fact is that the whole book is based on the works of Kongtrul and some of his lineage holders, and there is nothing here that I invented on my own”.

⁶⁵ Siehe Anm. 19.

po rnal 'byor (978/990-1127) dazu. Auch berühmte *gter stons* sollen aus dieser Familie stammen.

Kong spruls Mutter soll vor dessen Geburt glückverheißende Träume gehabt haben. Entsprechend der Tradition der buddhistischen Hagiografien zeigen derartige Träume, die auch Māya, die Mutter des Buddha, gehabt haben soll, an, dass ein außergewöhnlicher Mensch Geburt annehmen wird.

- 1815** Haarschneidezeremonie durch den Bon bla ma bSod nams blo gros. Der *rtog ldan g.Yung drung phun tshogs*, d. h. ein *yogin*, dem eine hohe spirituelle Entwicklung zugeschrieben wird, stellt fest, dass der Junge aus einer Bodhisattva-Familie stammt und von Padmasambhava gesegnet ist. Er prophezeit, dass er berühmt werden wird. Die Ausbildung Kong spruls erfolgt zunächst im Rahmen der Bon-Tradition.

Kong sprul berichtet später, dass er sich als Kind an viele seiner früheren Leben erinnern konnte. Vieles von dem, was er träumte, habe sich später in seinem Leben ereignet. Als Kind habe er am liebsten Stoffe getragen, die Mönchsgewändern ähnelten und gespielt, dass er ein buddhistischer Lama sei, der Ermächtigungen und Erklärungen gibt.

Das Erlernen von Lesen und Schreiben sowie das Memorieren fallen ihm leicht. Seinen Spielkameraden erzählt er, er sei eine Manifestation von Padmasambhava. Oft weiß er schon am Vortag von der Ankunft eines Reisenden.

- 1827** Bei einem Arzt namens Karma Phun tshogs erlernt er Kräuterkunde, Puls- und Urindiagnose.

- 1828** Politische Unruhen sowie Vermögensverlust der Familie. Seinen Lebensunterhalt bestreitet Kong sprul mit Rezitationen und Schreifarbeiten in der Umgebung des Chos sde-Palasts; er beginnt, die tibetische Malkunst zu erlernen.

Der Gouverneur Tshe 'phel des Khang sar-Klans, der persönlich mit Si tu Padma nyin byed verbunden ist, beschäftigt ihn als seinen Sekretär.

- 1831** Tshe 'phel wird auf Kong spruls Begabung aufmerksam und schickt ihn in das rNying ma-Kloster Zhe chen. Dort begegnet er seinem ersten wichtigen Lehrer, 'Gyur med mthu stobs rnam rgyal, für den er zeit seines Lebens große Wertschätzung empfindet.

Kong sprul führt ein ausführliches Tagebuch über seine Träume und Visionen; er setzt dies bis ins Jahr 1846 fort.

- 1832** Kong sprul erhält von 'Gyur med mthu stobs rnam rgyal die Mönchsgelübde in der 'unteren Tradition' (*smad lugs*), wie sie hauptsächlich in der rNying ma pa- und dGe lugs pa-Schule üblich ist und hat den Eindruck, dass er diese Gelübde tatsächlich erhält.⁶⁶ 'Gyur med mthu stobs rnam rgyal macht eine Bemerkung, die Kong sprul später als prophetisch deutet: Falls es sich als nötig erweisen sollte, dass Kong sprul die Mönchsordination in der Zukunft nochmals

⁶⁶ Siehe Anm. 40. Vgl. *rNam thar*, 85. Vgl. (übers.) BARRON 2003: 19.

von einer anderen Person nehmen müsse, sei es legitim, die jetzige zurückgeben.⁶⁷ Von 'Gyur med mthu stobs rnam rgyal und anderen erhält Kong sprul in dieser Zeit umfangreiche Unterweisungen und Übertragungen (*dbang, abhiṣeka*) aus der *bka' ma*- und *gter ma*-Tradition der rNying ma-Schule sowie die Lesung (*lung, āgama*) für den *bka' 'gyur*.⁶⁸ Er empfängt Unterweisungen zum *Ri chos nges don rgya mtsho*⁶⁹ von Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292-1361) sowie zu einigen Werken des 3. Karma pa, Rang byung rdo rje (1284-1339). Außerdem setzt er seine Ausbildung in tibetischer Malerei fort und erlernt Kalligraphie. Er betreibt auch außerhalb des Unterrichts intensive Selbststudien. Kong sprul studiert neben tibetischer Grammatik und Poetik auch Sanskrit.

Eine weitere Bemerkung von 'Gyur med mthu stobs rnam rgyal bleibt Kong sprul in Erinnerung: Er und seine Mitschüler sollten diese Unterweisungen niemals vergessen, man wisse nicht, wer von ihnen in der Zukunft der Lehre dienlich sein werde.⁷⁰

Unter der Anleitung von Bla ma gSang sngag macht Kong sprul eine tiefgehende Erfahrung in Meditation, auf die er zeit seines Lebens zurückgreift.⁷¹

1833 Der Gouverneur Tshe 'phel Khang sar muss seinen Verpflichtungen im Kloster dPal spungs nachkommen. Er wird gebeten, auch Kong sprul dorthin mitzunehmen.

Beim Abschied von seinem Lehrer 'Gyur med mthu stobs rnam rgyal überreicht ihm dieser Geschenke,⁷² die symbolisch bestätigen, dass Kong sprul ein *bla ma* ist. Beim Abschied rät ihm sein Lehrer, sich immer auf Gewahrsein und Aufmerksamkeit zu stützen und keine schulspezifischen Abgrenzungen vorzunehmen.⁷³

Ankunft in dPal spungs; erster Kontakt mit seinem Mentor, dBon rgan Karma theg mchog bstan 'phel.⁷⁴ Als Kong sprul klar wird, dass er in diesem *bKa' brgyud pa*-Kloster bleiben soll, ist er zunächst im Zweifel darüber, wozu ihm seine bisherige Ausbildung hier nützen soll und konzentriert sich fürs Erste auf das Studium der Astrologie.

⁶⁷ Vgl. *ibid.*, 85/10-11: *rjes sor gzhan las bskyar sgrub dgos na de skabs sdom ro yar phul bas chog gsungs nas* ... Vgl. (übers.) BARRON 2003: 19.

⁶⁸ Die Autobiografie enthält keinen Hinweis darauf, welche Ausgabe des *bka' 'gyur* gemeint ist.

⁶⁹ *Ri chos nges don rgya mtsho*. Siehe HOPKINS 2006.

⁷⁰ Vgl. *rNam thar*, 86/9-10: *'di rnam yid la ma brjed / bstan pa la phan sus thogs ci shes* ... Vgl. BARRON 2003: 20.

⁷¹ Vgl. *ibid.*, 83, 1-10: *shes pa skad cig ma'i ngo bo la mnyam par bzhag na sems kyi ngo bo de las gzhan med gsungs / lus gnad bcas mnyam gzhag mdzad 'dug pa kho bos kyang lus gnad bcas / shes pa ngos bzung bas gsal la mi rtog pa / nyams su myong yang brjed mi shes pa / yin min bshad mi dgos pa'i yid ches pa zhig byung ba de lta na sems ngo zer ba sems 'dzin dang rtog med bzhag pa sogs don med stong skor rang babs kyi shes pa thad kar skyong bas chog par 'dug snyam pa byung / phyis kyang ngo bo la ni de ka las 'pho 'gyur mi 'dug /* Vgl. (übers.) BARRON 2003: 16-27.

⁷² Er gibt ihm eine Mönchsrobe, die er selbst getragen hat, zwei Ritualvasen und einen Gebetstext, der von den 'Ozeanen von Qualitäten' handelt.

⁷³ *rNam thar*, 87/5-6: *dus rgyun du blo sna stungs / dran shes bsten / phyogs ris ma byed* ... Vgl. (übers.) BARRON 2003: 21, 7-8.

⁷⁴ Kurz: dBon rgan.

Kong sprul Mentor, dBon rgan, besteht darauf, dass er bei Si tu Padma nyin byed dbang po nochmals die *bhikṣu*-Gelübde in der ‘oberen Tradition’ (*stod lugs*) ablegt.⁷⁵ Kong sprul empfindet dies als Dilemma, weil er nicht einmal die Möglichkeit hat, seine ursprünglichen Gelübde zurückzugeben und dBon rgan sich abfällig über diese äußert. Bei der Mönchsweihe hat er den Eindruck, die neuen nicht zu erhalten.⁷⁶

Kong sprul fügt sich nach diesen anfänglichen persönlichen Hürden in dPal spungs ein und lernt alles, was ein Mönch in einem bKa’ brgyud pa-Kloster an Kenntnissen und Fertigkeiten benötigt.

Um sicher zu stellen, dass er dem dPal spungs-Kloster erhalten bleibt, verleiht ihm Si tu Padma nyin byed dbang po,⁷⁷ dem das Kloster dPal spungs untersteht, den Titel des Kong po Bam steng sprul sku.⁷⁸

1834 Si tu nimmt Kong sprul in den Kreis jener Schüler auf, denen er umfangreiche Unterweisungen und Übertragungen erteilt.

Kong sprul begleitet Si tu nach Karma dGon, einem der wichtigsten Klöster der Karma bKa’ brgyud pas in Osttibet.⁷⁹ Dort erhält er erneut die Lesung für den *bka’ ’gyur*⁸⁰ sowie Unterweisungen von anderen bKa’ brgyud pa-Lehrern, so z. B. von Karma Chags med sprul sku, Padma dkar po sprul sku sowie von ’Dzi sgar mchog sprul. Die Unterweisungen stammen aus der bKa’ brgyud pa-, rNying ma pa- und Jo nang pa-Tradition. Von Lha lung mKhas dbang bstan ’phel z. B. erhält er Anleitungen zu den drei bekanntesten Werken⁸¹ des 3. Karma pa, Rang byung rdo rje, sowie zu den *dgong gcig*-Lehren der ’Bri gung-Tradition. Rückkehr nach dPal spungs; Kong sprul setzt sein Medizinstudium fort.

Von da an wird Kong sprul sein ganzes Leben hindurch immer wieder sowohl selbst Unterweisungen und Übertragungen von anderen empfangen als auch weitergeben. Da er in

⁷⁵ Vgl. *rNam thar*, 88/11-12: *skyabs mgon phebs skabs dge slong sdom pa zhu gal che ba’i bslab bya bcas ban chas cha tshang gnan*. Vgl. (übers.) BARRON 2003: 22. Die ‘obere Tradition’ wird hauptsächlich in der Sa skya pa- und bKa’ brgyud pa-Schule verwendet. Sie soll von dem aus Kaschmir stammenden Śākyaśrībhadrā (1127-1225) in Tibet eingeführt worden sein.

⁷⁶ Siehe Anm. 39.

⁷⁷ Kurz: Si tu.

⁷⁸ *rNam thar*, 90/5-9 und 17-20. Vgl. (übers.) BARRON 2003: 23 und Anm. 184. Bam steng liegt im südtibetischen Kong po; vor dort stammte ein verstorbener Schüler und Diener des 8. Si tu, Chos kyi ’byung gnas (1700-1774), der als Kong po Bam steng sprul sku bekannt war. Kong sprul wurde als dessen *sprul sku* anerkannt, daher auch die Abkürzung auf Kong sprul.

⁷⁹ Karma dGon in der Gegend Chab mdo in Osttibet, aufgrund der Bedeutung für die Karma bKa’ brgyud pa auch Karma gdan sa, der Sitz des Karma pa, genannt, wurde vom 1. Karma pa, Du gsum mkhyen pa (1110-1193) gegründet.

⁸⁰ Auch hier gibt es keinen genaueren Hinweis, um welche Ausgabe es sich handelt.

⁸¹ Das *Zab mo nang don* (kurz: *Zab mo nang don*, „Die tiefe, innere Bedeutung“), das *rNam shes ye shes ’byed pa’i bstan bcos* (kurz: *rNam shes ye shes*, „Bewusstsein-Gnosis“) und das *De bzhin gshegs pa’i snying po bstan pa’i bstan bcos* (kurz: *sNying po bstan pa*, „Das Aufzeigen der Natur“).

seiner Autobiografie eine eigene Liste darüber erstellt hat,⁸² werden diese Details hier nicht weiter festgehalten.

- 1835** Kong sprul führt zum ersten Mal eine persönliche Meditationsklausur durch, die er von da an regelmäßig in unterschiedlicher Dauer abhält.

Im Anschluss daran gibt ihm dBon rgan weitere Übertragungen. Es handelt sich dabei hauptsächlich um buddhistische Tantren sowie Anleitungen in der bKa' brgyud-*mahāmudrā* (*phyag chen khrid*). Auf Si tus Rat wählt Kong sprul die Weiße Tāra (*sgrol dkar*) als seinen persönlichen *iṣṭadevatā* (*yi dam gyi lha*).

- 1836** Kong sprul, der seit seiner Integration in dPal spungs immer mehr die Identität eines bKa' brgyud pa angenommen hatte, erkennt, wie einseitig diese Geisteshaltung ist.

Er beginnt eine längere Klausur. Nach einigen Monaten unterbricht er diese jedoch, weil er vom 14. Karma pa, Theg mchog rdo rje (1813-1901), der auf einer Reise durch Khams ist, gebeten wird, ihn zu begleiten und ihm Sanskritunterricht zu erteilen.

- 1837** Kong sprul vertieft in dieser Zeit seine *rdzogs chen*-Praxis und sagt, er habe eine stabile direkte Erfahrung der Natur der Wirklichkeit erlebt.⁸³

Während der Reisen durch verschiedene Klöster erhält Kong sprul wieder umfangreiche Übertragungen von verschiedenen bKa' brgyud pa- und rNying ma pa-Lehrern.

- 1839** Rückkehr nach dPal spungs. Kong sprul opfert Si tu alle Spenden, die er erhalten hat und bittet ihn um das Bodhisattva-Gelübde.

Fortsetzung seiner Studien; sie umfassen Heil- und Kräuterkunde, Alchemie, Astrologie, Poesie, Kalligraphie ebenso wie buddhistische Lehren der Sūtren und Tantren. Kong sprul betont, dass er die Lehren des 3. Karma pa so lange studiert habe, bis er sich deren Bedeutung sicher war.

- 1840** Kong sprul wird beauftragt, die in dPal spungs gelagerten Texte in solche der alten (*rnying ma*) und der neuen Schulen (*gsar ma*) zu sortieren.

Erste Begegnung mit 'Jam dbyangs mKhyen brtse dbang po (1820-1892), der sich von Kong sprul Sanskritunterricht erteilen lässt.

- 1841** Kong sprul bittet Si tu um Erlaubnis, in die verlassene Einsiedelei oberhalb von dPal spungs ziehen zu dürfen, um sich dort in Klausur zu begeben und lebt von nun an und zunächst in großer Armut dort. Die Einsiedelei liegt oberhalb des zu dPal spungs gehörenden Meditationszentrums (*sgrub khang*); sie geht auf Si tu Chos kyi 'byung gnas (1700-1774) zurück und liegt an einem Felsen namens Cā 'dra rin chen brag. Si tu gibt Kong sprul auch einen Namen für die Einsiedelei: Kun bzang bde chen 'od gsal gling.

Allmählich kommen verschiedene Lehrer zu ihm und geben ihm eine Reihe von Übertragungen. Phasenweise hält er sich, entweder um andere zu unterweisen oder selbst Übertragungen zu

⁸² Vgl. *rNam thar*, 347-378 und (übers.) BARRON 2003: 253-287.

⁸³ Vgl. *rNam thar*, 101/1: *chos nyid mngon sum brtan po zhig byung*. Vgl. (übers.) BARRON 2003: 32.

empfangen, im offiziellen Meditationszentrum des dPal spungs-Klosters bzw. auch im Kloster selbst auf.

- 1846** Kong sprul wird gebeten, nach rGyal rong zu reisen, um dort die mit dPal spungs verbundenen Klöster zu unterstützen, zu unterrichten und in einem massiven Konflikt zu vermitteln, bei dem eine gewalttätige Eskalation befürchtet wird.

Die Reise dauert insgesamt zwei Jahre; Kong sprul gelingt es, den Konflikt zu lösen, ohne dass es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen kommt.

Nach seiner Rückkehr hört er auf, seine Träume und Visionen tagebuchartig festzuhalten. Er bemerkt dazu, dass ihm zum einen die Zeit dafür fehlt, zum anderen aber auch, dass die Aquisition von Spenden und das Bereinigen von Konflikten – beides hat mit der Klosterverwaltung zu tun – ihn in seiner religiösen Entwicklung derart behindern, dass auch seine Träume und Visionen an Bedeutsamkeit verlieren und es daher nicht mehr nötig ist, sie aufzuzeichnen.⁸⁴ Einige seiner Schüler ziehen zu ihm in die Einsiedelei.

- 1848** mKhyen brtse kommt in das dPal spungs-Kloster, da er von Kong sprul die Übertragung der Jo nang-Ermächtigungen sowie jene der sieben *maṇḍalas* der Ngog-Tradition empfangen möchte.

Er fordert Kong sprul dazu auf, *sādhana*-Texte zu den Tantren der sieben *maṇḍalas* der Tradition von Ngog bstan Chos sku rdo rje⁸⁵ zu schreiben, da die bestehenden unzureichend sind. Dies ist mKhyen brtse's erster Impuls für Kong sprul's literarisches Wirken, dem noch viele folgen.

Da Kong sprul's finanzielle Ressourcen erschöpft sind, begibt er sich kurz darauf auf eine Rundreise, um Ermächtigungen zu geben und, wie in Tibet üblich, im Gegenzug mit Sachspenden versorgt zu werden. Außerdem wird er auch vom Kloster dPal spungs gebeten, herumzureisen, um für das Kloster Spenden zu sammeln.

- 1850** Kong sprul selbst schreibt jetzt verstärkt kleinere Werke, hauptsächlich *sādhana*-Texte für die Meditationspraxis.

- 1851** Kong sprul ist mittlerweile so angesehen, dass die Königsfamilie von sDe dge bei ihm zunächst das Erstellen eines Horoskops für den neugeborenen Prinzen in Auftrag gibt und ihn dann dazu auffordert, die Zeremonien abzuhalten, die nach der Geburt durchzuführen sind. Seit dieser Zeit hat er die volle Unterstützung des Königshauses sowie von weiteren Adelsfamilien in Osttibet.

Kurz darauf gibt der ältere Prinz von sDe dge bei Kong sprul die Durchführung einiger Rituale in Auftrag. Auch der Dja sbra-Klan bittet ihn regelmäßig um Rituale.

Der ältere Prinz von sDe dge besteht darauf, dass Kong sprul die Zeremonien anlässlich des

⁸⁴ Vgl. *rNam thar*, 153/7-20. Vgl. (übers.) BARRON 2003: 77.

⁸⁵ Vgl. *rNam thar*, 154/19-21: *chags med yig cha 'dis sgrub mchod sogs la ci'ang go mi chod pas / khyod nas 'di dag la yig cha go chod nges re'i chog bsgrigs mdzad dgos zhes gsungs*. Vgl. (übers.) BARRON 2003: 78. Ngog Chos sku rdo rje war ein Schüler von Mar pa Chos kyi blo gros (1012-1097), einem der Vorväter der bKa' brgyud-Tradition. Es handelt sich um die Übertragungen jener Tantren, die Mar pa nach Tibet brachte; die entsprechenden Texte wurden später von Kong sprul in den *bKa' brgyud sngags mdzod* aufgenommen.

Baubeginns und später zur Eröffnung eines neuen Meditationszentrums des wichtig Klosters sDe dge dgon chen durchführt.

1852 Kong sprul und mKhyen brtse pflegen immer intensiveren Kontakt und geben sich gegenseitig Übertragungen, ein Verhältnis, das sich so bis an mKhyen brtse Lebensende fortsetzt. Dieser bestärkt Kong sprul auch immer wieder in seinen literarischen Tätigkeiten.

Der König von sDe dge und sein Bruder kommen nach dPal spungs, um von Kong sprul Ermächtigungen zu erbitten.

1853 mKhyen brtse bittet Kongtrul, die Rituale der *maṇḍalas* der rNgog-Tradition systematisch zusammenzustellen.

Da Kong sprul unsicher ist, ob dies aufgrund seiner mangelnden Kompetenz nicht zu negativen Wirkungen führt, bittet er verschiedene Lehrer seines Vertrauens, u. a. mKhyen brtse selbst, mittels *skye brtags*, d. h. Untersuchungen über frühere Geburten, Divinationen und Traumdeutungen festzustellen, ob er dazu fähig und ob es nützlich ist, diese Texte zu schreiben. Die Antworten, die Kong sprul erhält, sind für ihn eindeutig: mKhyen brtse hat eine Vision des Sanskritwortes *udaya* und interpretiert dies als Hinweis darauf, dass Kong sprul fähig ist, die Lehren des Buddha richtig zu erläutern, und dass seine Werke weite Verbreitung finden werden. mKhyen brtse hält ebenso fest, dass Kong sprul aus früheren Leben mit großen Meistern verbunden bzw. deren Manifestation ist. Zla bzang sprul sku hat Träume, dass Kong sprul eine Manifestation von Rig 'dzin gTer bdag gling pa, d. h. von sMin gling gTer chen ist (1646-1714).⁸⁶ mKhyen brtse wiederum hat einen Traum, dass Kong sprul eine Manifestation von Slu med tshul khrims shes rab ist.⁸⁷ Er bestätigt ihn außerdem als eine Manifestation von Ānanda und Vairocana sowie von einem *gter ston* namens Shes rab 'od gser (1518-1584), der das *sgrol thig* entdeckt haben soll.⁸⁸ Im Jahr 1871 ergänzt mKhyen brtse diese Liste der Meister, mit denen Kong sprul aus früheren Leben verbunden gewesen sein soll, noch um Mus chen sangs rgyas rin chen (1540-1524) und Tāranātha.⁸⁹ Kong sprul entschließt sich dazu, die Texte zusammenzustellen.

Si tu stirbt; Kong sprul hält die Bestattungszeremonien ab. In Gedenken an Si tu, der als Manifestation von Mar pa angesehen wurde, stellt er die *sādhana*s und *maṇḍala*-Rituale für das

⁸⁶ Vgl. *rNam thar*, 165/3-4: *gter chen gyi rnam 'phrul 'khrul med yin* ... Vgl. (übers.) BARRON 2003: 88. Laut Kong sprul zählt sMin gling gTer chen gTer bdag gLing pa 'Gyur med rdo rje ebenso zu den *gzhan stong*-Proponenten; Siehe auch ZANGPO 2010: 270.

⁸⁷ Vgl. *rNam thar*, 166/11-17: *mnal ltas* ... 'di yon rgyam ma red / klu mes red byas pa / de gnyis gcig red zer / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 89. Slu med tshul khrims shes rab (11. Jh.) gilt als ein auf den Vinaya spezialisierter Meister, der zur Wiederbelebung des Buddhismus in Tibet beigetragen hat.

⁸⁸ Vgl. *rNam thar*, 167/2-3: *gsang bdag kun dga' bo / be ro / de nas klu mes / de'i skye ba de ma thag pa ni lha rje zur po che'o* / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 90.

⁸⁹ Vgl. *rNam thar*, 245/12-246/1: *kong sprul ... mus chen sangs rgyas rin chen yin gsungs ... grol mchog sprul skyu tāranātha / de'i skye ba kong sprul yin pas ... mus chen sangs rgyas rin chen dang kun dga' grol mchog gnyis thugs rgyud gcig pa yin gsungs pa* ... Vgl. (übers.) BARRON 2003: 160.

Hevajra-Tantra, eine Spezialität Mar pas, zusammen.

Kong sprul erkrankt ernsthaft und leidet unter einer schwer behandelbaren Augenkrankheit. Im Jahr darauf weist ihn der gTer chen mChog gyur bde chen gling pa (1829-1870) darauf hin, dass dies eine karmische Auswirkung aus seinem Leben als Vairocana ist; er gibt ihm einen Mantra, der die Heilung unterstützen soll. Bald danach nimmt Kong sprul seine Lehr- und Schreibtätigkeit wieder auf.

1854 Was mit der systematischen Sammlung einiger Tantren und damit verbundener *sādhana*-Texte begonnen hat, wächst immer mehr zu einer umfassenden Sammlung heran: Der *bKa' brgyud sngag mdzod* („Schatz der bKa' brgyud-Mantren“) entsteht.

1855 mChog gyur gling pa nimmt Kontakt mit Kong sprul und mKhyen brtse dbang po auf. Auch dieser Kontakt trägt wesentlich zu Kong spruls Wirken bei.

Kong sprul informiert mKhyen brtse von seiner Idee, die einzelnen *gter mas*, die er über die Jahre erhalten hat, zu einem Zyklus zusammenzustellen, um so deren Bestand zu sichern. mKhyen brtse unterstützt dieses Vorhaben und übergibt ihm vier Bände kleinerer *gter mas*, die er selbst bereits zusammengestellt hat. Er schlägt Kong sprul vor, diese als Grundlage zu nehmen und sie zu ergänzen. Kong sprul soll aus den größeren *gter mas* die Zyklen für die Praktiken von *guru yoga*, *rdzogs chen* und *spyen ras gzigs* zusammenstellen. Kong sprul bittet mKhyen brtse, eine konkrete Inhaltsangabe zu erstellen und damit festzulegen, was in die Sammlung aufgenommen werden soll und was nicht.⁹⁰ Kong sprul beschäftigt für dieses große Projekt einige Sekretäre.

1856 mKhyen brtse verbringt einige Zeit bei Kong sprul und nennt dessen Klause, die er in Visionen als heiligen Ort erkannt hat, *devīkoṭi*.

mChog gyur gling pa bestätigt diesen Ort als einen der 25 heiligen Orte Osttibets. Kong sprul bittet ihn, bei der *gter ma*-Sammlung mitzuwirken. mChog gyur gling pa wiederum bittet Kong sprul, ihm beim Auffinden von *gter mas* zu helfen.

mChog gyur gling pa und mKhyen brtse bestärken Kong sprul in dessen Fähigkeit, *gter mas* zu finden.

1857 Reise nach Zentraltibet, um den jungen Si tu *sprul sku*, der vom 14. Karma pa in dessen Stammkloster mTshur pu inthronisiert worden ist, nach dPal spungs zu bringen. Kong sprul nützt die Zeit für eine Pilgerreise in Zentraltibet. Mit der Zentralregierung ist er in gutem Einvernehmen; sie arrangiert auch seine Reisen in Zentraltibet und beauftragt ihn, Rituale durchzuführen.

1858 Rückreise nach Osttibet gemeinsam mit dem 14. Karma pa, der unterwegs in vielen Klöstern die für die Karma pas typische Zeremonie der Schwarzen Krone abhält. Parallel dazu gibt Kong

⁹⁰ Vgl. *ibid.*, 181/19-20: *de ltar na gter chos gang bzhag dang go rim bsgrigs lugs kyi dkar chag cig mdzad grub par zhus* / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 102.

sprul Ermächtigungen und Unterweisungen. Zurück in Osttibet kommen mKhyen rtse, mChog gyur gling pa und Kong sprul häufig zusammen.

- 1860** Auf Bitten des 14. Karma pa gibt Kong sprul zum ersten Mal die Ermächtigungen des von ihm selbst zusammengestellten *bKa' brgyud sngags mdzod*.

Kong sprul richtet ein formelles dreijähriges Klausurprogramm ein. Er baut seine mittlerweile zur Pilgerstätte erklärte Bergklausur aus, bis sie insgesamt acht Tempel umfasst.

- 1861** mKhyen rtse hat eine Vision und prophezeit Kong sprul, dass dieser fünf *mdzods* („Schätze“) verfassen wird und er die in Arbeit befindliche *gter ma*-Sammlung *Rin chen gter mdzod* („Schatz kostbarer gTer mas“) nennen soll.⁹¹

- 1862** Bla ma Karma nges don hat Kong sprul bereits in der Vergangenheit darum ersucht, einen Grundtext (*rtsa ba*) zu den ‘drei Gelübden’ zu schreiben (*sdom gsum*), zu dem er dann selbst einen Kommentar schreiben würde. Aus Kong spruls Sicht gibt es jedoch bereits genug Abhandlungen zu diesem Thema. Ihm liegt etwas Umfassenderes am Herzen, nämlich ein Werk zur ‘dreifachen Schulung’ (*slab pa gsum*); daher nützt er die Stunden zwischen seinen Meditationssitzungen, um einen entsprechenden Wurzeltext in Versen zu schreiben. Als Kong sprul später mKhyen rtse das fertige Manuskript zur Begutachtung vorlegt, lobt ihn dieser für die Abhandlung, nennt sie *Shes bya kun khyab mdzod* („Schatz, der alles Wissbare umfasst“) und fordert ihn dazu auf, den Kommentar selbst zu schreiben. Es gelingt Kong sprul, diesen Kommentar trotz der politischen Unruhen der folgenden Zeit im Jahr 1864 abzuschließen. Laut mKhyen rtse soll dies offiziell der erste von Kong spruls *mDzod lnga* sein.⁹²

Kong sprul legt später fest, dass das Studium dieses Werks eine Voraussetzung für die Teilnahme an der dreijährigen Meditationsklausur in seinem *sgrub khang* ist.

Die folgenden Jahre sind politisch unruhig und gefährlich. In die osttibetischen Machtkämpfe mischt sich auch das von den dGe lugs pa dominierte zentraltibetische Militär ein. Kong sprul, der als der beste Arzt der Gegend gilt, wird von den jetzt in Osttibet kämpfenden zentraltibetischen Truppen angefordert und von deren Oberkommando außerdem damit beauftragt, Bewegungen der gegnerischen osttibetischen Nyag rong-Truppen, die dabei sind, sDe dge zu besetzen, mittels Divination vorherzusagen. Dies führt schließlich zum Sieg über die Nyag rong-Truppen. Die Königshäuser von sDe dge und Nyag rong werden der Zentralregierung unterstellt, und Kong sprul wird mit Ländereien belohnt. Da seine Intervention u. a. die Zerstörung des dPal spungs-Klosters abgewendet hat, verpflichtet sich dieses dazu, die Mönche in Kong spruls Bergklausur finanziell zu unterstützen.

⁹¹ Vgl. *rNam thar*, 212/9-11: *khyod la mdzod lnga zhes pa'i bka' babs shig yod pa yin 'dug pas gter chos bsgrigs ma 'di rnams la'ang gter mdzod kyi ming btags dgos 'dug gsungs* / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 130.

⁹² Vgl. *ibid.*, 213/18-19: *'di nyid mdzod chen lnga'i thog ma shes bya kun khyab du bzhas* / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 131.

- 1866** Kong sprul ist auf dem Höhepunkt seines Wirkens. Er muss einerseits seinen Verpflichtungen bei Adelshäusern nachkommen, andererseits betreut er das dPal spungs-Kloster, dessen Meditationszentrum und seine eigene Bergklause.
- Kong sprul hat darüber hinaus viele Lehranfragen, gibt Ermächtigungen und Unterweisungen. Außerdem ist er als *gter ston* tätig.
- Zudem verbringt er selbst viel Zeit in Meditation und schreibt Kommentare, z. B. zum *Ratnagotravibhāga*, zum *Zab mo nang don* und zu weiteren Texten von Rang byung rdo rje, sowie zum *Hevajra-Tantra*.
- 1871** Kong sprul bespricht mit mKhyen rtse seine Idee, wichtige Ermächtigungen, Anleitungen und ergänzende Unterweisungen (*dbang, khrid, gdams ngag*) der ‘acht großen Praxistraditionen’ (*sgrub rgyud shing rta chen po brgyad*) zu sammeln und somit deren Erhalt zu sichern. mKhyen rtse erwidert darauf, dass dies auch sein Anliegen ist und dass er bereits zwanzig kleine Bände zusammengestellt hat, allerdings ohne Ermächtigungen.
- Er bestärkt Kong sprul darin, sein Vorhaben durchzuführen und gibt der entstehenden Sammlung, dem vierten von Kong spruls *mDzod lnga*, den Titel *gDams ngag mdzod* („Schatz der ergänzenden Unterweisungen“).⁹³ Kong sprul arbeitet bis zum Jahr 1881 an dieser Sammlung. Währenddessen ist er gleichzeitig lehrend tätig, empfängt selbst weiterhin Unterweisungen und Übertragungen, zieht sich zur Meditation zurück und findet sogar Zeit für Tätigkeiten wie Quecksilber für medizinische Zwecke zu bearbeiten.
- 1873** Der junge Si tu *sprul sku*, der sich Kong spruls und dBon spruls Rat, er solle sich für ein längeres Retreat zurückziehen, widersetzt hat, ist in eine Intrige einiger dPal spungs-Mönche gegen Kong sprul und dBon sprul involviert. Zwar kommt es zu einer Aussöhnung mit Si tu, doch letztlich führt dieser Konflikt dazu, dass Kong sprul, dem nun mit einem zeitweiligen Hausverbot der Zugang zu seinem Stammkloster dPal spungs verwehrt ist, erst nach dem Tod von Si tu das Kloster im Jahr 1886 wieder betritt.
- 1875** Sowohl das *Shes bya kun khyab* als auch das *Rin chen gter mdzod* sollen veröffentlicht werden; Kong sprul konzentriert sich daher auf deren Fertigstellung.
- Auf Anregung von mKhyen brtse unterrichtet Kong sprul das *Shes bya kun khyab* zum ersten Mal in mKhyen brtses Kloster einer Gruppe von ca. zwanzig *sprul skus* und *mkhan pos* aus den Sa skya pa-, rNying ma pa- und bKa’ brgyud pa-Traditionen. mKhyen brtse legt allen ans Herz, dieses Werk in ihren Klöstern zu unterrichten, was diese auch zusagen.⁹⁴
- 1876** Kong sprul wird vom Königshaus in sDe dge gebeten, den Bau eines großen *stūpa* zu betreuen. mKhyen brtse bittet ihn, in seinem Kloster das *Rin chen gter mdzod* zu geben, an dem er auch

⁹³ Vgl. *ibid.*, 244/14-16: *khyod kyis de ltar shin tu legs pas de ltar bsgrigs nas gdams ngag mdzod du gdags dgos gsungs* / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 159.

⁹⁴ Vgl. *ibid.*, 266/1-2: *so so 'i dgon khag rnams su 'chad spel dgos pa'i bka' bslab gnang bas / mkhan rin po ches ngor la bchad spel sogs so sos zhal bzhes ni zhus song* / Vgl. (übers.) BARRON 2003: 178.

während des *stūpa*-Baus weiterarbeitet. Mittlerweile betreut er außerdem bereits die vierte Gruppe bei einer dreijährigen Zurückziehung in seiner Bergklausur.

Kong sprul ist nach wie vor sehr aktiv, reist auf Einladung in verschiedene Klöster bzw. empfängt zuhause Lamas und Mönche, die ihn für Unterweisungen und Übertragungen aufsuchen.

- 1886** Kong sprul, der bereits über 73 Jahre alt ist, ist zwar erschöpft und leidet an verschiedenen Erkrankungen, setzt seine Reisen und seine umfassende Lehrtätigkeit aber nach wie vor fort. Nach dem Tod von Si tu wird er von dPal spungs um die Durchführung der entsprechenden Rituale gebeten.

Der 15. Karma pa, Kha' khyab rdo rje (1871-1922), reist nach Osttibet. Kong sprul unterrichtet ihn drei Jahre hindurch anhand seiner Sammlungen und gibt ihm Ermächtigungen. Damit wird er zum Linienhalter der Karma bKa' brgyud pa-Tradition zwischen dem 14. und dem 15. Karma pa.

- 1889** Karma pa Kha' khyab rdo rje inthronisiert den nächsten Si tu *sprul sku*, Si tu Padma dbang mchog (1886-1952), in dPal spungs und kehrt dann nach Zentraltibet zurück.

Kong sprul schließt die vier noch nicht fertiggestellten Sammlungen ab. Die letzte der fünf Werksammlungen ist das *rGya chen bka'i mdzod* („Schatz umfangreicher Worte“).

mKhyen brtse schenkt Kong sprul seine persönliche Glocke und seinen Mönchsschal (*gzan*).

- 1891** mKhyen brtse übergibt Kong sprul bei ihrer letzten Begegnung neun besondere Gegenstände für den *stūpa*, in dem mKhyen brtse's sterbliche Überreste aufbewahrt werden sollen und erteilt ihm abschließende Ratschläge, wie er die *sprul skus* in dPal spungs unterrichten solle.

- 1892** mKhyen brtse stirbt. Nach den entsprechenden Zeremonien, die Kong sprul durchführt, kehrt dieser in seine Bergklausur zurück.

Kong sprul ist weiterhin äußerst aktiv, er entspricht Anfragen um spirituellen Beistand seitens der sDe dge- und Nyag rong-Herrscher und gibt gleichzeitig auch Ermächtigungen und Unterweisungen an *bla mas* und *sprul skus* der rNying ma pa-, bKa' brgyud pa- und Sa skya pa-Traditionen weiter.

- 1893** Kong sprul leidet an verschiedenen Erkrankungen und Schlafstörungen; weite Reisen schränkt er in Anbetracht seines Alters ein.

Sein Lebenswerk, die *mDzod lnga*, betrachtet er im Großen und Ganzen als abgeschlossen, arbeitet jedoch noch an einzelnen Texten, die er hinzufügen möchte.

Kong sprul schreibt die Biografie von mKhyen brtse nieder. Sein Schüler und Sekretär, mKhan bla ma bKra shis 'od zer, und andere bitten Kong sprul wiederholt darum, eine Autobiografie zu schreiben; er kommt dieser Bitte nach.

- 1899** Kong sprul stirbt am 29. Dezember im Alter von 86 Jahren. Die letzten Tage vor seinem Tod verbringt er hauptsächlich in Meditation.

Kong sprul verschiedene Namen:

Der Autobiografie entnehmen wir sieben verschiedene Namen, was für einen tibetischen Mönchsgelahrten nichts Außergewöhnliches ist. Seltsam jedoch erscheint, dass Kong sprul seinen ersten Mönchsamen aus dem Jahr 1832 nicht einmal erwähnt; schließlich hat er seinen eigenen Angaben nach diese erste Ordination – im Gegensatz zur zweiten – als die eigentliche empfunden, als jene, die er tatsächlich erhalten hat.

Vom Bon-Priester bSod nams blo gros, dem 22. Abt des sMan ri-Klosters, erhält Kong sprul im Jahr 1815 im Alter von zwei Jahren anlässlich der Haarschneidezeremonie, die jener bei ihm durchführt, den Namen *bsTan 'dzin g.yung drung*.

Si tu Padma nyin byed dbang po gibt ihm 1833 bei der zweiten Mönchsweihe den Namen *Karma Ngag dbang yon tan rgya mtsho phrin las kun khyab dpal bzang po*. 'Karma', zeigt an, dass die Ordination in der Karma bKa' brgyud pa-Tradition erfolgt ist.

Si tu Padma nyin byed dbang po verleiht Kong sprul im Jahr 1833 die *sprul sku*-Anerkennung und den Namen *Kong po Bam steng sprul sku*, der dann auf *Kong sprul* gekürzt wird. Später wird seitens seiner Schüler als respektvolle Anrede noch 'Jam mgon vorangestellt.

Im Jahr 1836 gibt Si tu Padma nyin byed dbang po Kong sprul im Verlauf der *rTsa gsum dril sgrub*-Ermächtigung den Namen *Padma gar gyi dbang phyug phrin las 'gro 'dul rtsal*. Diesen Namen verwendet Kong sprul in seinem *sMig rgyu'i bdud rtsi* für die Schilderung der Leben früherer Meister, mit denen er in Verbindung gebracht wird.⁹⁵ Vermutlich erhält Kong sprul auch bei anderen Ermächtigungen weitere Namen, die er jedoch nicht bekannt gibt.

Während eines Bodhisattva-Gelübdes gibt Si tu Padma nyin byed dbang po im Jahr 1839 Kong sprul den Namen *rGyal sras* bzw. *Byang chub sems dpa' Blo gros mtha' yas*.

mChog gyur gling pa und Khyen rtse verleihen Kong sprul im Jahr 1855 den *gter ston*-Namen 'Chi med bstan gnyis g.yung drung gling pa, der häufig in der Abkürzung *bsTan gnyis g.yung drung gling pa* oder auch 'Chi med g.yung drung gling pa vorkommt.

Kong sprul verfasst manche seiner Werke außerdem unter dem Namen *Blo gter rab dga' tsangs byung snyems pa'i lang tsho'i zla snang*. Es gibt zwar keinen diesbezüglichen Hinweis in seiner Autobiografie, vermutlich handelt es sich jedoch dabei um einen Grammatiker-Namen, der einem tibetischen Gelehrten in Anerkennung seiner Sanskritkenntnisse verliehen wird.⁹⁶

Die meisten seiner Werke zeichnet Kong sprul mit seinem Mönchsamen aus der zweiten Mönchsweihe, *Karma Ngag dbang yon tan rgya mtsho*; manchmal verwendet er dafür kurz das Sanskritwort *gūṇa* (*yon tan*). Häufig unterzeichnet er seine Werke auch mit seinem Bodhisattva-Namen *Blo gros mtha' yas*. Den *sprul sku*-Titel *Kong sprul* verwendet er so gut wie nie.

⁹⁵ Siehe auch Anm. 55.

⁹⁶ Vgl. SMITH 2001: 261.

1.3.4 Kong sprul's literarisches Lebenswerk, die *mDzod lnga* („Fünf Schätze“)

Am Ende seiner Autobiografie schildert Kong sprul, wie er sein Leben im Sinne der ‘drei Wirkungskreise’ (*’khor lo gsum*) gestaltet hat – nämlich Gelehrsamkeit, Meditation und Tätigkeiten.

Zum Bereich der Gelehrsamkeit zählt er u. a. die Zusammenstellung der *mDzod lnga*, in seinen Worten „den Abdruck seiner Studien“. ⁹⁷ Er betont, dass er zunächst nicht die geringste Absicht hatte, diese Werke zu verfassen, jedoch von seinen Lehrern und Mentoren wiederholt dazu aufgefordert worden sei. Insbesondere mKhyen brtse, der im Jahr 1860 nach einer Vision das *mDzod lnga* als solches bezeichnete, ⁹⁸ gab zum Großteil den Inhalt und die Struktur der Zusammenstellungen vor. Kong sprul nennt die einzelnen Sammlungen schließlich in folgender Reihung: ⁹⁹

- (1) *Shes bya kun khyab mdzod* („Schatz, der alles Wissbare umfasst“),
- (2) *bKa’ brgyud sngags mdzod* („Schatz der bKa’ brgyud Mantren“),
- (3) *Rin chen gter mdzod* („Schatz der kostbaren gter mas“),
- (4) *gDams ngag mdzod* („Schatz der ergänzenden Unterweisungen“) und
- (5) *rGya chen bka’ mdzod* („Schatz der umfangreichen Worte“), kurz *bKa’ mdzod*, auch als *Thun mong ma yin pa’i mdzod* („Schatz des Spezifischen“) bekannt.

Die Beschreibung, die Kong sprul selbst von seinen Textsammlungen gibt, wurde von Barron übersetzt. ¹⁰⁰ Darüber hinaus findet sich in *Among Tibetan Texts* eine kurze Darstellung davon. ¹⁰¹ Es ist an dieser Stelle daher nicht erforderlich, auf deren Inhalte näher einzugehen.

Hier möchte ich nur einige Details erwähnen, die aus den beiden erwähnten Schriften nicht hervorgehen und die ein Licht auf den auch heute noch lebendigen Charakter dieser Fülle an spirituellen Anleitungen in ihrer ganzen Komplexität und auf die konkreten Auswirkungen der *ris med*-Bewegung in die Gegenwart werfen. Die ‘fünf Schätze’ werden im Folgenden nicht in Kong sprul's oben erwähnter Reihenfolge behandelt, sondern in jener ihres Entstehens.

bKa’ brgyud sngags mdzod („Schatz der bKa’ brgyud Mantren“)

Wie oben bereits ausgeführt, macht mKhyen brtse bereits im Jahr 1848 Kong sprul auf die Wichtigkeit und Notwendigkeit aufmerksam, Texte und Übertragungen zu sammeln und zusammenzustellen, um zu verhindern, dass Traditionen verloren gehen. Dieser erste Anstoß führt zum *bKa’ brgyud sngags mdzod*. Kong sprul ist damals 35 Jahre alt. Trotz all seiner anderen Tätigkeiten und seiner Erkrankungen gelingt ihm diese Zusammenstellung bis 1855. Diese Sammlung, die auf den von Mar pa chos kyi blo gros (1012-1097) nach Tibet gebrachten und seither dort

⁹⁷ *rNam thar*, 354/15: *thos pa’i lag rjes*.

⁹⁸ Siehe Anm. 91.

⁹⁹ Vgl. *rNam thar*, 354-364.

¹⁰⁰ Vgl. BARRON 2003: 253-275.

¹⁰¹ Vgl. SMITH 2001: 262-267.

überlieferten Tantra-Werken beruht, besteht aus 13 Tantra-Zyklen (*rgyud sde*), die acht Bände mit insgesamt 180 Einzelwerken umfassen. 1982 wird das *bKa' brgyud sngags mdzod* auf Veranlassung von Dil mgo mkhyen brtse rin po che (1910-1991) nachgedruckt.¹⁰²

Diese Werksammlung wird auch in der Gegenwart viel genutzt. Um nur ein Beispiel zu nennen: Im Jahr 2003 fand im Karmapa International Buddhist Institute in Neu-Delhi die vollständige Übertragung von Ermächtigungen, Lesungen und Anleitungen (*dbang, lung, khrid*) des *bKa' brgyud sngags mdzod* statt, die einer der heutigen Linienhalter der bKa' brgyud pa-Tradition, Zhwa dmar pa Mi pham chos kyi blo gros (geb. 1951), dem Karma pa Phrin las mtha' yas rdo rje (geb. 1983) und anderen zukünftigen Lamas dieser Lehren gab.¹⁰³

Rin chen gter mdzod („Schatz der kostbarer *gter mas*“)

Nach der Fertigstellung des *bKa' brgyud sngags mdzod* nimmt sich Kong sprul noch im Jahr 1855 die Aufgabe vor, kleinere *gter ma*-Texte in eine Sammlung zusammenzutragen. Wieder wird er von mKhyen brtse unterstützt, der ihm dafür sowohl eine vierbändige Sammlung gibt, die er selbst bereits zusammengestellt hatte, als auch eine Liste weiterer *gter mas* bereitstellt, die auf jeden Fall mit aufgenommen werden sollen. Kong sprul setzt dieses Projekt der Zusammenstellung des *Rin chen gter mdzod* sein ganzes Leben hindurch fort. Im Jahr 1893 sind 60 Bände fertiggestellt.¹⁰⁴ Eine zweite Ausgabe des *Rin chen gter mdzod* wird später vom 15. Karma pa, Kha' khyab rdo rje (1871-1922), einem der wichtigsten Schüler Kong spruls, in dessen Kloster mTshur phu in Zentraltibet gedruckt. Diese Fassung besteht aus 63 Bänden mit 2239 Einzeltexten; sie wurde für die Staatsbibliothek von Berlin bibliografisch erschlossen.¹⁰⁵ Im Jahr 1976 lässt Dil mgo mkhyen brtse rin po che in Bhutan eine weitere Ausgabe des *Rin chen gter mdzod* drucken, die 111 Bände umfasst. Sie beruht auf der mTshur phu-Version, wurde aber mit weiteren *gter mas* ergänzt.¹⁰⁶

Um auch hier nur zwei Beispiele für die Verwendung dieser Werksammlung in der jüngeren Geschichte der rNying ma pa- und bKa' brgyud pa-Traditionen zu nennen: Im Winter 1978/79 gab Dil mgo mkhyen brtse rin po che in Clement Town bei Dehradun, damals Uttar Pradesh, Indien, die Übertragungen des gesamten *Rin chen gter mdzod*-Zyklus, was ca. sechs Monate in Anspruch nimmt. Im Jahr 1983 gab Ka lu rin po che in seinem Kloster in Sonada, Darjeeling, West-Bengalen, Indien,

¹⁰² TBRC W20876.

¹⁰³ In meiner Funktion als Tibetisch-Englisch-Dolmetscherin am Karmapa International Buddhist Institute war ich während dieser zweiwöchigen Übertragungsserie vom 14.-30. Nov. 2003 am Institut anwesend. Siehe auch: [http://www.karmapa-news.org/index.php?id=183&tx_lzgallery_pi1\[showUid\]=22](http://www.karmapa-news.org/index.php?id=183&tx_lzgallery_pi1[showUid]=22). Letztes Aktualisierungsdatum: 14. März 2011.

¹⁰⁴ Siehe auch *Rin chen gter mdzod* Cataloging: <https://collab.its.virginia.edu/access/wiki/site/6a0a05fe-de5e-40f7-80f2-1ccfa2ab7d8e/rin%20chen%20gter%20mdzod%20cataloging.html>. Letztes Aktualisierungsdatum: keine Angabe.

¹⁰⁵ SCHWIEGER 1990, 1995, 1999, 2009, EVERDING 2008 und ARSLAN 2011.

¹⁰⁶ TBRC W20876.

alle Ermächtigungen des *Rin chen gter mdzod*, während parallel dazu ein anderer Lehrer namens bsTan dga' sprul sku die Lesung der Texte dafür gab.¹⁰⁷

Shes bya kun khyab mdzod („Schatz, der alles Wissbare umfasst“)

1861 zeigt Kong sprul seinem Lehrer mKhyen brtse das Manuskript seiner Verse zur Erläuterung der ‘dreifachen Schulung’ (*bslab pa gsum*). mKhyen brtse befürwortet dieses Projekt und drängt Kong sprul, selbst einen Kommentar dazu zu schreiben. In den folgenden drei Jahren arbeitet Kong sprul daran und schließt diese Arbeit im Jahr 1864 ab. Dieser meist mit dem Kurztitel *Shes bya kun khyab* bezeichnete Text besteht aus zwei Teilen: dem Wurzeltext mit dem Titel *Theg pa'i sgo kun las btus pa gsung rab rin po che'i mdzod bslab pa gsum legs par ston pa'i bstan bcos shes bya kun khyab* („Die Umfassung aller Wissensgebiete: Ein Lehrwerk, das den in allen Toren der *yānas* enthaltenen Schatz kostbarer Lehren zur dreifachen Schulung klar darlegt“) und dessen Kommentar mit dem Titel *Shes bya kun la khyab pa'i gzhung lugs nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grol ba legs bshad yongs 'du shes bya mtha' yas pa'i rgya mtsho*. („Der Ozean unendlicher Wissensgebiete, eine in wenigen Worten [dargelegte] vortreffliche und vollständige Erläuterung des Lehrwerks, das alle Wissensgebiete umfasst“). Im ursprünglichen Druck des dPal spungs-Klosters umfasst der Wurzeltext 78 Folios. Er ist in neunsilbigen Versen geschrieben und in zehn Teile zu jeweils vier Kapitel eingeteilt, in denen, von buddhistischer Kosmologie und der Geschichte des Buddhismus ausgehend, die ‘dreifache Schulung’ (*bslab pa gsum*) dargestellt wird, nämlich jene in Ethik, Meditation und Einsicht. Abschließend geht Kong sprul auf das Ziel bzw. die Frucht der buddhistischen Geistesschulung ein. Der Grundtext dürfte, ganz in der Tradition alter buddhistischer Sanskritwerke, primär mnemotechnische Funktion haben und ist ohne den ergänzenden Autokommentar schwer verständlich. Letzterer umfasst im ursprünglichen Druck des dPal spungs-Klosters 992 Folios.¹⁰⁸

Das *Shes bya kun khyab* zählt heute, wenn auch nicht immer in seiner Gesamtheit, so doch in großen Teilen zum Standardcurriculum verschiedenster tibetisch-buddhistischer Lehrinstitute. Da dieses Werk durch ein von Ka lu rin po che im Jahr 1988 ins Leben gerufene Übersetzungsprojekt¹⁰⁹ mittlerweile fast zur Gänze ins Englische übersetzt und publiziert wurde,¹¹⁰ ist es auch Lesern ohne Tibetischkenntnissen leicht zugänglich.

¹⁰⁷ Bei der Übertragung des *Rin chen gter mdzod* 1979 war mein Mann, Alexander Draszczyk, und bei jener in Sonada ich selbst einige Tage anwesend.

¹⁰⁸ Seit dem bereits in Abschnitt 1.3.2 SMITH (1970 und 2001) erwähnten ersten Nachdrucks des tibetischen Textes des *Shes bya kun khyab* in Indien im Jahr 1962 gibt es mittlerweile eine Reihe von Editionen dieses Werkes sowohl in *dpe cha*- als auch in Buchform.

¹⁰⁹ Vgl. TRANSLATION GROUP 2003: 10.

¹¹⁰ Bei Snow Lion Publication sind in der Reihe *The Treasury of Knowledge, Jamgön Kongtrul* bisher folgende Teile erschienen: Teil 1: *Myriad Worlds*; Teile 2, 3 und 4 in einem Buch: *Buddhism's Journey to Tibet*; Teil 5: *Buddhist Ethics*; Teil 6/3: *Framework of Buddhist Philosophy*; Teil 6/4: *Systems of Buddhist Tantra*; Teil 8/3: *The Elements of Tantric Practice*; Teil 8/4: *Esoteric Instructions*; Teile 9 und 10 in einem Buch: *Journey and Goal*. Es fehlen daher noch die Teile 6/1-2; Teil 7 und die Teile 8/1-2.

gDams ngag mdzod („Schatz der ergänzenden Unterweisungen“)

1871 teilt Kong sprul seinem Lehrer mKhyen brtse seinen Wunsch mit, die Lehren der ‘acht großen Praxistraditionen’ zusammenzustellen, eine Einteilung der buddhistischen Schulen Tibets, die im Allgemeinen einem ’Phreng bo gTer ston Shes rab ’od zer (1517-1584) zugeschrieben wird.¹¹¹ Es wiederholt sich das gleiche Muster: Wieder steuert mKhyen brtse einige Texte bei und gibt dem Werk bereits vorab seinen Titel: *gDams ngag mdzod*. Kong sprul schließt die Zusammenstellung dieser Sammlung im Jahr 1881 ab; sie wird im Kloster dPal spungs gedruckt. Bis ins Jahr 1893 fügt Kong sprul dieser Sammlung noch Ergänzungen hinzu. Eine achtzehnbändige Ausgabe wird im Auftrag von Dil mgo mkhyen brtse in den Jahren 1979 und 1999¹¹² nachgedruckt. Das *gDams ngag mdzod* umfasst ca. 390 Einzelwerke. Die Verteilung auf die acht Traditionen ist in etwa wie folgt: 37 Texte aus der rNying ma pa-Tradition, 40 Texte aus der bKa’ gdams pa-Tradition, 35 Texte aus der Lam ’bras- bzw. Sa skya pa-Schule, 96 Texte aus der Mar pa bKa’ brgyud pa-Tradition, 55 Texte aus der Shangs pa bKa’ brgyud pa-Schule, 28 Texte aus der Zhi byed und gCod-Schule, 26 Texte aus der Kālacakra bzw. der ’Byor drug- und rDo rje gsum gyi bsnyen sgrub-Tradition, 16 Texte aus der Jo nang pa-Tradition und schließlich 59 Texte ohne Zuordnung.¹¹³

Auch hierzu ein Beispiel dafür, dass diese Sammlung bis heute viel genützt wird: Im November und Dezember 2010¹¹⁴ reiste der im dPe bar-Kloster in sDe dge, Ostt Tibet, lebende dPe bar rin po che Chi med rdo rje (geb. 1933)¹¹⁵ nach Frankreich, um dem Karma pa Phrin las mtha’ yas rdo rje sowie einigen anderen die Ermächtigungen, Anleitungen und Unterweisungen des gesamten *gDams ngag mdzod* zu geben. In einem von mir durchgeführten Videointerview zum *gDams ngag mdzod* gibt dPe bar rin po che an, diese Sammlung bereits fünfmal vollständig weitergegeben zu haben.¹¹⁶

rGya chen bka’ mdzod („Schatz der umfangreichen Worte“)

Diese Sammlung, kurz *bKa’ mdzod*, auch bekannt als *Thun mong ma yin pa’i mdzod* („Schatz des Spezifischen“), besteht aus Werken, die Kong sprul selbst verfasst hat. Von mKhyen rtse nach Textgattungen geordnet, wird sie im Jahr 1889 fertiggestellt. Die Vielfalt der Texte macht Kong spruls eigenes literarisches Wirken deutlich: Hier finden sich Erklärungen zu den verschiedensten Formen von Ritualen, zu Ermächtigungen, zu den Sūtren und Tantra, zu allgemeinen Wissensgebieten, etwa zur Heilkunde, sowie hagiographische Schriften. Eine aus neun Bänden bestehende Ausgabe mit 314

¹¹¹ Siehe Anm. 19.

¹¹² TBRC W20877 und TBRC W23605.

¹¹³ Die Homepage http://gdamsngagmdzod.tsadra.org/index.php/Main_Page bietet eine genaue Liste des Bände und des Inhalts des *gDams ngag mdzod*. Letztes Aktualisierungsdatum: 27. Mai 2011.

¹¹⁴ <http://www.karmapa-news.org/?id=574>. Letztes Aktualisierungsdatum: keine Angabe.

¹¹⁵ http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Pewar_Rinpoche. Letztes Aktualisierungsdatum: 18. Sept. 2010.

¹¹⁶ Interview durchgeführt am 7. Dez. 2010 im buddhistischen Kloster Dhagpo Kundreul Ling, 63640 Biollet, Frankreich. dPe bar rin po che ist der Abt des dPe bar-Klosters in Ostt Tibet.

Einzelwerken wurde von Schuh analysiert und katalogisiert.¹¹⁷ Im Jahr 2002 erschien eine erweiterte Version, die 13 Bände mit insgesamt ca. 450 Einzelwerken umfasst.¹¹⁸

1.4 Das Thema der Buddha-Natur

1.4.1 Mahāyāna-Schriften zur Buddha-Natur und ihre Datierung

Die Mahāyāna-Lehren im Allgemeinen und die Lehren zur Buddha-Natur im Besonderen wurden vermutlich seit dem Beginn unserer Zeitrechnung in Indien tradiert. Die bislang verfügbaren Informationen, die auf Textvergleichen und Inschriften beruhen, deuten allerdings darauf hin, dass diese Lehren zunächst abseits der buddhistischen Hauptströmung gepflegt und weitergegeben wurden, vielleicht als eine Art „verborgene oder esoterische Bewegung“¹¹⁹ und in den ersten Jahrhunderten keine große Verbreitung erfuhren.¹²⁰

Die buddhismuskundliche Textforschung ortet den Beginn der schriftlichen Mahāyāna-Lehrwerke, die sich explizit mit dem Thema der Buddha-Natur befassen, etwa im 3. bzw. 4. Jahrhundert. Frauwallner¹²¹ z. B. vermutet die Entstehung des *Ratnagotravibhāga* ca. im Jahr 250.¹²² Da sich dieses zu den grundlegenden Śāstras des Mahāyāna zählende Werk¹²³ in seinen Ausführungen zur Buddha-Natur eindeutig auf das *Tathāgatarbhasūtra* bezieht, muss dieses also damals bereits existiert haben und ausreichend bekannt gewesen sein.

Es gibt jedoch auch die Auffassung, dass das *Tathāgatarbhasūtra* mit seinen klassischen neun Gleichnissen und ebenso der *Ratnagotravibhāga*, der mit diesen Gleichnissen arbeitet, erst ca. 350 n. Chr. entstanden sind.¹²⁴ Zimmermann, der diese Meinung vertritt, nimmt an, dass das *Tathāgatarbhasūtra* eine Weiterentwicklung der im *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* formulierten Gedanken ist¹²⁵ und begründet seine Vermutung mit jenem Gleichnis, das in diesem Sūtra verdeutlicht, dass jedes Lebewesen über das Potential des Buddha-Zustands verfügt. Im *Tathāgatarbhasūtra* finden sich sehr ähnliche Gleichnisse.

¹¹⁷ SCHUH 1976.

¹¹⁸ TBRC W23723. Siehe dazu auch Teil 4.1 und Anm. 595.

¹¹⁹ SEYFORTH RUEGG 1989: 15.

¹²⁰ Laut GOMBRICH 2000: 83, scheint eine größere Verbreitung der Mahāyāna-Lehren und -Schriften in Indien ca. mit dem 5. Jahrhundert eingesetzt zu haben; dies vermitteln die Reiseberichte von Hsuan-tsang (7. Jh.).

¹²¹ Vgl. FRAUWALLNER 2010: 166. Er schreibt die Autorenschaft des *Ratnagotravibhāga* Sāramati zu.

¹²² Eine zeitlich sichere Angabe ist, dass Ratnamati, der Übersetzer der *Ratnagotravibhāgavyākhyā* in das Chinesische, China im Jahr 508 erreichte. Eine Vermutung ist, dass die älteste Version des *Ratnagotravibhāga* im 3. oder 4. Jahrhundert von Sāramati geschrieben und in der Zeit von 511-515 in das Chinesische übersetzt wurde. Vgl. MATHES 2008b: 1-3 sowie UI 1959: 21 und 17.

¹²³ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1989: 18.

¹²⁴ Vgl. ZIMMERMANN 2002: 79.

¹²⁵ Vgl. ZIMMERMANN 2000: 3-4.

Die Entstehung des *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, das zwar von den drei *yānas*, d. h. dem Śrāvaka-, Pratyekabuddha- und Bodhisattvayāna, insgesamt aber von dem einen Fahrzeug (*ekayāna*) mit einem Ziel spricht, wird bereits um 100 n. Chr. vermutet.¹²⁶

Das *Mahāparinirvāṇasūtra*, welches das Thema der Buddha-Natur als positive Beschreibung der Wirklichkeit ausführlich darlegt, wurde in seiner kürzesten Fassung im Jahr 418 n. Chr. und in der längeren Version in der Zeit 421 bis 430 in das Chinesische übersetzt. Shimoda ist der Auffassung, dass ein Vorläufer dieses Sūtra, das vermutlich seinen Ursprung in der Mahāsaṅghika-Tradition hat, bereits um 100 n. Chr. entstanden ist.¹²⁷ Auf etwa die gleiche Zeit wie das *Mahāparinirvāṇasūtra* wird mit 436 n. Chr. die Übersetzung des *Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra* datiert, ein Werk, das für die Lehren über die Buddha-Natur wesentlich ist. Es muss also auch dieses Sūtra damals bereits ausreichend bekannt gewesen sein.¹²⁸

Das *Lankāvatārasūtra* ist ein weiteres Sūtra, das unmittelbar in Zusammenhang mit den Lehren von der Buddha-Natur steht. Schmithausen¹²⁹ vermutet seine Entstehung etwa im 4./5. Jahrhundert, u. a. weil sich darin Ideen und Zitate aus Vasubandhus (4. Jh.) *Triṃśikā* finden. Die chinesische *Lankāvatārasūtra*-Übersetzung, die diese Hinweise aus der *Triṃśikā* enthält, ist mit dem Jahr 443 datiert.

Als Indiz für die Datierung der Mahāyāna-Schriften im Allgemeinen und der Lehren zur Buddha-Natur im Besonderen können möglicherweise auch Inschriften gesehen werden, die z. B. besagen, dass ‘alle’ Lebewesen die höchste Gnosis (*ye shes, jñāna*) eines Buddha erlangen werden – eine Vorstellung, die aller Wahrscheinlichkeit nach den Mahāyāna-Lehren zuzuordnen ist, da diese davon ausgehen, dass jedes Lebewesen deshalb ein Buddha werden kann, weil es die Natur eines Buddha hat. Bislang ausgewertete diesbezügliche Inschriften stammen hauptsächlich aus der Gupta-Periode und damit aus dem 4./5. Jahrhundert n. Chr.¹³⁰

Es gibt jedoch vereinzelt auch noch frühere Inschriften, die auf diese Mahāyāna-Gedankenwelt hindeuten: Hier ist z. B. eine Brāhmī-Inschrift zu nennen, in welcher der Wunsch nach dem Erwachen aller Lebewesen formuliert ist. Sie stammt mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem Jahr 104 n. Chr. und fällt somit in die Zeit des Königs Huveṣka, dem legendären Nachfolger von Kaniṣka I. Gefunden wurde sie in Govindnagar in Mathurā.¹³¹ Laut Tāranātha war Kaniṣka I. derjenige, der nach seiner Konvertierung zum Buddhismus das dritte buddhistische Konzil einberufen ließ. Er spricht außerdem

¹²⁶ Vgl. MCBREWSTER (ed.) 2009: 17.

¹²⁷ Vgl. *ibid.*, 2.

¹²⁸ Vgl. *ibid.*, 101.

¹²⁹ Vgl. SCHMITHAUSEN 1992: 392-393.

¹³⁰ Vgl. SEYFORTH RUEGG 2004: 13-14.

¹³¹ Vgl. *ibid.*, 13-14.

darüber, dass während dieser Zeit einige Mahāyāna-Schriften verbreitet wurden und dass dies von den *śrāvakas* nicht angefochten wurde.¹³²

Ein weiteres ähnliches Beispiel ist eine Kharoṣṭhī-Inschrift, die in Hidda in der Nähe von Jalalabad gefunden wurde; sie wird auf das Jahr 106 n. Chr. datiert. Auch sie spricht vom Erlangen des Nirvāṇa aller Lebewesen, was, wie oben bereits ausgeführt, möglicherweise auf das Mahāyāna im Allgemeinen und spezifisch auf die Annahme eines Buddha-Potentials in jedem Lebewesen verweist.¹³³

Aber auch im Pāli-Kanon finden sich Begriffe, die auf die grundsätzliche Erleuchtungsfähigkeit im Geist der Lebewesen und somit indirekt auch auf eine positive Beschreibung der letztendlichen Wirklichkeit hindeuten. Ein Beispiel dafür ist der Begriff der ‘natürlichen Lichthaftigkeit’ (*rang bzhin gyis ’od gsal ba, prakṛtiprabhāsvaratā*) des Geistes, zu der es im *Anguttaranikāya* heißt: „Dieser Geist, ihr Mönche, ist hell leuchtend. Er wird durch äußere Befleckungen befleckt.“¹³⁴

Der Frage nachzugehen, inwieweit dieser und ähnliche Begriffe im Pāli-Kanon und in den allgemeinen Mahāyāna-Schriften verwandte, wenn nicht identische Sichtweisen zum Ausdruck bringen, würde eine eigene umfassende Studie zu diesem Thema erfordern. In jedem Fall gab es auch in frühen Schriften des Buddhismus positive Beschreibungen der Befreiung. La Vallée Poussin spricht, was Pāli-Schriften angeht, in diesem Zusammenhang von ‘mystischen’ im Gegensatz zu ‘rationalen’ Positionen und zeigt einige Quellen auf, in denen der Versuch unternommen wird, diese beiden Zugänge in Einklang zu bringen.¹³⁵ Schmithausen stellt im Zusammenhang der frühen kanonischen Werke die ‘positiv-mystischen’ den ‘negativ-intellektuellen’ Darstellungen der Erleuchtung gegenüber.¹³⁶ Seyfort Ruegg hat sowohl die Quellen im Pāli- als auch im Mahāyāna-Kanon durchforstet und eine Vielzahl von entsprechenden Zitaten zusammengestellt, ohne jedoch die Frage der Ähnlichkeit in den Sichtweisen zwischen den frühen Pāli-Schriften und den Mahāyāna-Werken explizit zu beantworten.¹³⁷ In den letzten Jahren scheinen sich wieder vermehrt Autoren diesem Thema zu widmen.¹³⁸

Im Mahāyāna nimmt die positive Beschreibung der absoluten Wirklichkeit und die Vorstellung der Buddha-Natur in jedem Fall einen wesentlichen Platz ein. Es ist ein Thema, das die Soteriologie des Mahāyāna ebenso betrifft wie die Erkenntnislehre und das Grundverständnis des Wegs einer möglichen spirituellen Entwicklung sowie dessen Zielsetzung. Es spielt auch bei der Beantwortung

¹³² Vgl. (übers.) CHIMPA, CHATTOPADHYAYA 1990: 92-95.

¹³³ Vgl. SEYFORT RUEGG 2004: 15.

¹³⁴ AN, I,10: *pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭham*. Zitiert nach FRAUWALLNER 1982: 641. Vgl. auch MATHES 1996: 203.

¹³⁵ Vgl. LA VALLÉE POUSSIN 1936-1937: 189-190.

¹³⁶ Vgl. SCHMITHAUSEN 1981: 214.

¹³⁷ Vgl. SEYFORT RUEGG 1969: 411-418.

¹³⁸ Vgl. PASANNO, AMARO 2009: 131-132. Vgl. auch BRUNNHÖLZL 2007b: 68-83.

der Frage, aus wie vielen *yānas* dieser Weg letztlich besteht, eine zentrale Rolle.¹³⁹ Die kanonischen buddhistischen Sūtren und die nichtkanonischen, scholastischen Kommentare oder Lehrwerke (*śāstra*) bzw. auch buddhistische Tantra, die die Mahāyāna-Theorie von der Buddha-Natur darlegen, sind daher auch entsprechend umfangreich.

1.4.2 Einschlägige Mahāyāna-Sūtren aus Sicht der tibetischen Exegese

Es folgt eine Auflistung jener Sūtren, die von einigen tibetischen Proponenten der *gzhan stong*-Sichtweise als Werke genannt werden, in denen die Buddha-Natur behandelt wird.

Tāranātha gibt z. B. in seinem *gZhan stong snying po* („Essenz des *gZhan stong*“)¹⁴⁰ oder auch in seinem *Jo nang chos 'byung zla ba'i sgron me* („Mondlicht der Geschichte der Jo nang-[Tradition]“) Hinweise auf die Quellen für die Lehren über *tathāgatagarbha*, die Buddha-Natur. Er nennt zunächst vier Sūtren, die aus Cittamātra-Sicht von definitivem Sinn (*nges don, nītārtha*) sind, nämlich das *Samdhinirmocanasūtra*, das *Laṅkāvatārasūtra*, das *Gaṇḍavyūhasūtra* und das *Avataṃsakasūtra*.

Als Sūtren, die sich explizit dem Thema der Buddha-Natur widmen, nennt er das *Tathāgatagarbhasūtra*, das *Mahābherīhārakapariṇvartasūtra*, das *Āṅgulimālīyasūtra*, das *Śrīmālādevī-siṃhanādasūtra*, das *Mahāparinirvāṇasūtra*, das *Ratnameghasūtra* und das *Praśantaviniścayasamādhisūtra*.¹⁴¹

Kong sprul nennt in der Einleitung seines *Ratnagotravibhāga*-Kommentars die oben genannten vier Sūtren, die er, ebenso wie Tāranātha, als Cittamātra-Lehren von definitivem Sinn einstuft und erklärt dazu:

„Jene Bodhisattvas, deren Geiststrom bereits dadurch rein ist, dass sie sich allen *yānas* vollkommen gewidmet haben, die daher sehr reif sind und äußerst feine (*rnon*) Fähigkeiten haben, [lehrte der Buddha] Sūtren auf *nītārtha*-[Ebene].“¹⁴²

Den weiteren oben im Kontext von Tāranātha bereits aufgezählten Sūtren, die die Buddha-Natur darlegen, fügt Kong sprul noch drei hinzu, nämlich das *Dhāraṇīrājesvarasūtra*,¹⁴³ das *Suvarṇa-*

¹³⁹ Vgl. WANGCHUK 2007: 109-120.

¹⁴⁰ Vgl. (übers.) HOPKINS 2007: 75-78.

¹⁴¹ Vgl. *Jo nang chos 'byung*: 7.

¹⁴² *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 6/5-7: *theg pa mtha' dag la yang dag par zhugs pas rgyud sbyangs zin pa'i byang chub sems dpa' dbang rnon shin tu smin pa rnams kyi dbang du mdzad pa'i nges don gyi mdo sde ...* Vgl. (übers.) HOOKHAM 1991: 266.

¹⁴³ Ein Teil des *Āryatathāgatamahākaraṇānirdeśasūtra*, D147, 167b-201b. Allerdings sind von Kong sprul z. B. in seinem *Shes bya kun khyab* zitierte Textstellen, welche die Buddha-Natur betreffen, in der Derge-Ausgabe nicht enthalten. Eine etwas andere Fassung, die diese Textstellen enthält, ist im Peking Kanjur zu finden: Q814, Vol. 32.

prabhāsottamasūrendrarājasūtra und das *Mahāmeghasūtra*. Bei diesen handelt es sich um Kong sprul, der sich explizit mit der Buddha-Natur befassenden Sūtren, welche

„die Reden zum Mysterium, die außergewöhnliche Lehrmeinung (*grub mtha'*), detailliert festhalten. Sie legen die Buddha-Natur dar, die wahre Sphäre (*yang dag dbyings*), den unveränderlichen *dharmakāya*, die dauerhaften, beständigen, unwandelbaren, absoluten Qualitäten usw., die von jeher und inhärent gegeben sind (*rang chas su bzhugs pa*). Dies liegt ausschließlich im Bereich der Allwissenden und wird daher – von Dialektikern und *śrāvakas* ganz zu schweigen – nicht einmal von jenen [Bodhisattvas] richtig begriffen, die auf den [zehn] Ebenen eines *ārya* sind.“¹⁴⁴

In seinem *gZhan stong lta khrid* verweist Kong sprul außerdem auf die ‘zwanzig Sūtren zur Essenz des definitiven Sinns’, ohne diese genau zu spezifizieren. Es ist gut möglich, dass es sich dabei um jene Sūtren handelt, die Ka thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu (1698-1755) in seinem *bKa' 'bum*¹⁴⁵ unter dem Titel *bKa' tha ma don dam rnam par nges pa nges don snying po'i mdo'i dkar chag bsam 'phel nor bu'i 'phreng ba* („Die den Geist erhebende Juwelenkette, ein Katalog der Sūtren zur Essenz des definitiven Sinns, [nämlich] der Worte des letzten [Lehrzyklus], die das Absolute bestimmen“), auflistet. Ka thog Rig 'dzin stammte aus dem osttibetischen Ka thog-Kloster und zählte zu jenen Meistern, die im 18. Jahrhundert die *gZhan stong*-Sichtweise wiederbelebten.¹⁴⁶ Darüber hinaus nahm er eine Art Vorreiterrolle für die *ris med*-Bewegung des 19. Jahrhunderts ein, zu deren Leitfiguren Kong sprul zählt. Die von Ka thog Rig 'dzin genannten zwanzig Sūtren sind das

- (1) *Tathāgatagarbhasūtra* (*De bzhin gshegs pa'i snying po'i mdo*),
- (2) *Avikalpapraveśanāmadhāraṇī* (*rNam par mi rtog par 'jug pa'i gsungs*),
- (3) *Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra* (*dPal 'phreng senge sgras zhus pa'i mdo*),
- (4) *Mahābherīhārakapariṇvartasūtra* (*rNga po che chen po'i mdo*),
- (5) *Aṅgulimālīyasūtra* (*Sor mo'i phreng ba la phan pa'i mdo*),
- (6) *Laṅkāvatārasūtra* (*Lan kar gshegs pa'i mdo*),
- (7) *Gaṇḍavyūhasūtra* (*rGyan stug po'i mdo*),
- (8) *Praśantaviniścayasamādhisūtra* (*Rab tu zhi ba rnam nges kyi ting nge 'dzin gyi mdo*),

¹⁴⁴ *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 6/13-18: *de bzhin gshegs pa'i snying po dang / yang dag pa'i dbyings / mi 'gyur ba'i chos sku / rtag brtan g.yung drung / don dam pa'i yon tan sogs gdod nas rang chas su bzhugs pa'i grub mtha' thun mong ma yin pa gsang gtam zhib mor mdzad pa rnams ni thams cad mkhyen pa nyag gcig gi spyod yul yin pa'i phyir / rtog ge pa dang nyan thos sogs kyis lta ci smos / 'phags pa'i sa la gnas pas kyang ji bzhin mi rtogs te* / Vgl. (übers.) HOOKHAM 1991: 267.

¹⁴⁵ Vgl. *Nge don snying po'i mdo'i dkar chag*: 412.

¹⁴⁶ Vgl. SMITH 2001: 20-21. Siehe auch http://rywiki.tsadra.org/index.php/Rigdzin_Tsewang_Norbu. Letztes Aktualisierungsdatum: 9. Dez. 2010: Ka thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu erhielt von Kun bzang dbang po die Übertragung für sämtliche Werke von Dol po pa und Tāranātha. Kun bzang dbang po erkannte Ka thog Rig 'dzin außerdem als Manifestation von Ma ti paṇ chen Blo gros rgyal tshan (1294-1376), einem der wichtigsten Schüler von Dol po pa, an. Darüber hinaus war Ka thog Rig 'dzin auch mit dem 8. Si tu, Chos kyi 'byung gnas eng befreundet.

- (9) *Ratnameghasūtra* (*dKon mchog sprin ba'i mdo*),
 (10) *Mahāmeghasūtra* (*Drin chen po'i mdo*),
 (11) *Śūnyatānāmamahāsūtra*¹⁴⁷ (*sTong pa nyid kyi mdo*),
 (12) *Mahāśūnyatānāmamahāsūtra*¹⁴⁸ (*mDo chen po stong pa nyid chen po'i mdo*),
 (13) *Āryapañcaśatikāprajñāpāramitā* (*'Phags pa sher rab kyi pha rol tu phyin pa lnga brgya pa*)
 (14) *Maitreyaparivarta*¹⁴⁹ (*Byams zhus le'u*),
 (15) *Samdhinirmocanasūtra* (*dGongs pa nges pa 'grel ba'i mdo*),
 (16) *Dhāraṇīrājeśvarasūtra* (*gZungs kyi dbang phyug rgyal pos zhus pa'i mdo*),
 (17) *Dharmasaṃgītisūtra* (*Chos yang dag par sdud pa'i mdo*),
 (18) *Suvarṇaprabhāsottamasūrendrarāja* (*gSer 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po*),
 (19) *Tathāgataṇaṇajñānācintya viśayāvatāranirdeśasūtra* (*bDe bzhin gshegs pa'i yon tan dang ye shes bsam mi khyab pa'i yul la 'jug pa bstan pa'i mdo*) und das
 (20) *Mahāparinirvāṇasūtra* (*Mya ngan las 'das pa chen po'i mdo*).

13 dieser 20 Sūtren erwähnt Kong sprul in der Einleitung seines *Ratnagotravibhāga*-Kommentars; bei Ka thog Rig 'dzin finden sich zusätzlich die unter den Nummern 2, 11 bis 14, 17 und 19 genannten Sūtren. Es fällt auf, dass zwei davon (11 und 12) dem ersten Lehrzyklus und zwei weitere Sūtren (13 und 14) dem zweiten Lehrzyklus zugeordnet werden. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass, jedenfalls aus Sicht von Ka thog Rig 'dzin, eine positive Umschreibung der absoluten Wirklichkeit nicht nur in Sūtren des dritten Lehrzyklus enthalten ist.¹⁵⁰

Seyfort Ruegg – einer der Pioniere in der Erforschung der *gzhan stong*-Sichtweise in der Jo nang pa-Tradition – zählt zu den einschlägigen Sūtra-Quellen für die Mahāyāna-Theorie der Buddha-Natur das *Tathāgatarbhasūtra* (1), das *Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra* (3), Teile des *Laṅkāvatārasūtra* (6), das *Mahāparinirvāṇasūtra* (20), sowie das *Ghanavyūhasūtra*.¹⁵¹

¹⁴⁷ D290, 250a1-253b2. Dieses Sūtra stammt aus dem Pāli-Kanon; dort trägt es den Titel *Cūlasuññatasutta* (MN, *Majjhimanikāya* 121).

¹⁴⁸ D291, 253b2-261b7. Auch dieses Sūtra stammt aus dem Pāli-Kanon, *Mahāsuññatasutta* (*Majjhimanikāya* 122). Vgl. HOPKINS 2007: 74. Tāranātha verweist darauf, dass es sich um ein Sūtra des ersten Lehrzyklus handelt.

¹⁴⁹ Eine englische Übersetzung des *Maitreyaparivarta* aus dem Sanskrit wurde von CONZE 1975: 644-652 erstellt. Vgl. auch STEARNS 2010: 360. In Anm. 356 ist erwähnt, dass das *byams zhus le'u* mit dem *Maitreya-Kapitel* des *Aṣṭdśāharikāpāramitāsūtra* (ASP) übereinstimmt und sich ein ähnlicher Text im *Pañcaviṃśatisāhasrikaprajñāpāramitāsūtra* (PSP) findet. In anderen *Prajñāpāramitāsūtren* ist dieses Kapitel nicht auffindbar. Vgl. auch HOPKINS 2007: 73.

¹⁵⁰ Siehe dazu z. B. auch die *Prajñāpāramitā*-Kommentare von Vasubandhu und Śrīrāja Jagaddalanivāsin, die in Abschnitt 2.2.3 genannt werden. Zum Thema der Lehrzyklen siehe Abschnitt 4.3.2.1.

¹⁵¹ Vgl. SEYFORT RUEGG 1989: 17.

1.4.3 Indische Lehrwerke zur positiven Beschreibung der absoluten Wirklichkeit

Unter den Lehrwerken, die sich direkt oder indirekt mit dem Thema der Buddha-Natur befassen und die letztendliche Wirklichkeit positiv beschreiben, stehen die Werke von Maitreya/Asaṅga und eine Reihe von Kommentaren von Vasubandhu, Asaṅgas Halbbruder, sowie – allerdings nicht unumstritten – auch einige Werke von Nāgārjuna im Vordergrund.

Die zeitliche Einordnung von Asaṅga und Vasubandhu wurde z. B. von Anacker in seiner Studie zu den sieben Werken von Vasubandhu ermittelt.¹⁵² Demzufolge soll Asaṅga ca. 294 n. Chr. geboren und ca. 376 gestorben sein. Vasubandhu, der etwa 22 Jahre jünger gewesen sein und Asaṅga um 20 Jahre überlebt haben soll, müsste damit also von ca. 316 bis 396 gelebt haben.¹⁵³

Maitreyas Zuordnung gestaltet sich bei Weitem schwieriger. Obermiller und auch Levi z. B. sehen Asaṅga als den alleinigen Autor der fünf Lehrwerke und schenken dabei der Frage nach der Existenz von Maitreya keine weitere Aufmerksamkeit. Für andere, wie Frauwallner, Tucci oder Ui, war Maitreya als Lehrer von Asaṅga eine konkrete historische Persönlichkeit.¹⁵⁴ Der buddhistischen Mahāyāna-Überlieferung entsprechend war bzw. ist Maitreya ein Ārya Bodhisattva, der seinen Schüler Asaṅga im Tuṣita-Himmel unterrichtet hat. Asaṅga ist dieser Legende gemäß nach seinem Aufenthalt in Tuṣita auf die Erde zurückgekehrt und hat Maitreyas Lehren schriftlich festgehalten. Demgemäß wird die Autorschaft dieser Werke Maitreya und Asaṅga zugeschrieben.

In Ergänzung zu den Werken von Maitreya/Asaṅga erachtet Kong sprul auch Vasubandhus entsprechende Kommentare sowohl zu den Werken von Maitreya/Asaṅga als auch zu einigen *Prajñāpāramitā*-Sūtren als wesentlich. Außerdem nennt er Candragomin und Śānti pa¹⁵⁵ sowie Dignāga und Sthiramati.¹⁵⁶ Kong sprul schreibt z. B. in seinem *Shes bya kun khyab* dazu:

„Die allgemeine [Ebene] der Lehrmeinung der Werke des ehrwürdigen Maitreya, die von Asaṅga und dessen Bruder [Vasubandhu] erläutert wurden, ist von vielen hervorragenden Schülergenerationen wie Dignāga, Sthiramati und andere umfassend dargelegt worden. Die spezifische [Ebene] der Lehrmeinung blieb eine mündliche Tradition der höchsten Schüler. In Tibet wurde diese durch die beiden Übersetzer gZu und bTsan tradiert.“¹⁵⁷

¹⁵² Vgl. ANACKER 2002: 7.

¹⁵³ Vgl. THURMAN 2004: XIII und Anm. 4.

¹⁵⁴ Zur Thematik von Maitreya sowie der Frage nach der Autorenschaft der fünf Werke von Maitreya/Asaṅga siehe auch FRAUWALLNER 2010: 192; SEYFORTH RUEGG 1969: 39; NAKAMURA 1987: 256; HOOKHAM 1991: 325; THURMAN 1991: 18-21; MATHES 1996: 11-15; PRASAD 1997: 92.

¹⁵⁵ Śānti (tib. Śānti pa), auch Ratnākaraśānti (ca. 970-1030); Abt des Vikramaśīla Vihāra. Zeitgenosse von Maitrīpa und Jñānaśrīmitra sowie Lehrer von Nāropa (1016-1100) und Atiśa (982–1055). Er gilt als einer der 84 *mahāsiddhas*; er verfasste Werke zu buddhistischer Logik und stellte in seinen philosophischen Werken eine Synthese von Madhyamaka und Yogācāra her, die auch als Vijñapti-Madhyamaka bezeichnet wird; siehe dazu BRUNNHÖLZL 2009: 12; HOOKHAM 1991: 151, ZANGPO 2010: 269 und KAJIYAMA 1999: 1.

¹⁵⁶ Zu Dignāga, Sthiramati sowie Dharmakīrti in diesem Kontext siehe z. B. SEYFORTH RUEGG 1969: 431-437.

¹⁵⁷ *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 543/19-544/1: *rje btsun byams pa'i chos sde thogs med sku mched kyis bkral ba'i grub mtha' spyi phyogs glang dang blo brtan sogs slob brgyud bzang la mang ba rnams kyis rgya cher bshad /*

Von den Śāstras von Maitreya/Asaṅga sind hier primär der *Ratnagotravibhāga*, der *Dharmadharmatāvibhāga*, aber auch der *Madhyāntavibhāga* und der *Mahāyānasūtrālaṃkāra* zu nennen. In Zusammenhang mit der Buddha-Natur ist der *Ratnagotravibhāga*, der eine Synthese von den Prajñāpāramitā-Sūtren und den in Indien wenig kommentierten Tathāgatarbha-Sūtren herstellt, sicher das wichtigste dieser Lehrwerke. Das Ziel des *Ratnagotravibhāga*, der zu jenen Textquellen des Mahāyāna zählt, über die bislang am intensivsten geforscht wurde, war es vermutlich, den vordergründigen Widerspruch zwischen der reinen Negation des zweiten Lehrzyklus und den von der absoluten Natur untrennbaren und spontan gegenwärtigen Buddha-Qualitäten, wie sie im dritten Lehrzyklus geschildert werden, zu überbrücken. Dies mag auch der Grund dafür sein, dass sich im *Ratnagotravibhāga* anstelle des Wortes *tathāgatarbha* der Begriff [*buddha*]-*dhātu* findet, eine Formulierung, die sich problemlos durch alle der sieben *vajra*-Grundlagen hindurch anwenden lässt, deren Erläuterung den Kern des *Ratnagotravibhāga* ausmachen. Anders die *Ratnagotravibhāgavyākhyā*, die den Begriff *tathāgatarbha* häufig verwendet und das *Tathāgatarbhasūtra* immer wieder zitiert.¹⁵⁸

Im *Madhyāntavibhāga* (I.22) wird die Soheit, in deren Wesen es keine Veränderung gibt, als die natürliche Lichthaftigkeit des Geistes und damit als Synonym für die Buddha-Natur verstanden. Der Weg besteht folglich lediglich darin, die akzidentellen und damit nur oberflächlichen Hemmnisse zu überwinden.¹⁵⁹

Der *Dharmadharmatāvibhāga* (V.68) nennt die Buddha-Natur zwar nicht ausdrücklich, hier wird aber die natürliche Lichthaftigkeit des Geistes, die gleichzeitig mit den akzidentellen Verunreinigungen vorhanden ist, mit der immanenten Reinheit von Raum, Gold und Wasser verglichen.¹⁶⁰

Im *Mahāyānasūtrālaṃkāra* findet sich der Begriff [*tathāgata*]-*garbha* in Vers IX.37.¹⁶¹

thun mong ma yin pa 'i grub mtha' slob ma mchog rnams snyan nas snyan du brgyud pa 'i tshul kyis gnas pa / bo du lo tsā ba gzu btsan gnyis las brgyud / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 249-250.

¹⁵⁸ Vgl. HOOKHAM 1991: 169-171.

¹⁵⁹ MAV I.22, zitiert nach NAGAO 1964: 9.

*na kliṣṭā nāpi vākṣiṣṭā śuddhā 'śuddhā na cāiva sā /
prabhāsvaratvāc cittasya kleśasyāgantukatvatah //*

Vgl. MATHES 2008b: 19, “[Emptiness] is **neither defiled nor undefiled, neither pure nor impure** (MAV I.22ab). How is it that it is neither defiled nor impure? It is because of the natural **luminosity of mind** (MAV I.22c). How is it that it is neither undefiled nor pure? It is **because of the adventitious nature of defilements** (MAV I.22d)”.

¹⁶⁰ Vgl. MATHES 2008b: 20 und MATHES 1996: 153, „[685-686] Beispiele für die Neugestaltung der Grundlage sind der Raum, Gold, Wasser und dergleichen“. DhDhVK, tib. *Chos dang chos nyid rnam 'byed pa*, 68c-d: *gnas yongs gyur pa dper bya na // nam mkha' gser dang chu sogs bzhin //*

¹⁶¹ MSA (IX, 37):

*de bzhin nyid ni thams cad la // khyad par med kyang dag gyur pa //
de bzhin gshegs nyid de yi phyir // 'gro kun de yi snying po can //*

„Die *tathatā* ist in allen unterschiedslos vorhanden. Im Zustand der Reinheit ist sie der *tathāgata*. Daher haben alle Lebewesen [*tathāgata*]-*garbha*.“ Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2009: 402, Anm. 23.

Auch Asaṅgas *Bodhisattvabhūmi* zählt zu den Werken, in denen mit der Yogācāra-Interpretation der Leerheit eine positive Beschreibung der Wirklichkeit vorgenommen wird.

In der *Brḥaṭṭīkā*,¹⁶² einem meist Vasubandhu zugeschriebenen *Prajñāpāramitā*-Kommentar, und in der *Āmnāyānusāriṇī*, einem Śrīrāja Jagaddalanivāsin zugeschriebenen *Prajñāpāramitā*-Kommentar,¹⁶³ ist von der Lichthaftigkeit des Geistes die Rede. Diesen beiden Kommentaren ist außerdem gemeinsam, dass sie das Yogācāra-Lehrmodell der dreifachen Natur verwenden, was sie in ihrer Hermeneutik von anderen *Prajñāpāramitā*-Kommentaren unterscheidet.

Neben den Śāstras von Maitreya/Asaṅga sowie den Kommentaren von Vasubandhu stellt auch Nāgārjunas Sammlung der Hymnen (*bstod tshogs*) die absolute Wirklichkeit positiv dar. Im Rahmen der laufenden Diskussion über Nāgārjunas zeitliche Einordnung und der Frage, ob alle Schriften in der „Sammlung der Hymnen“ tatsächlich auf den selben Autor zurückgehen, von dem die „Sammlung der Beweisführungen“ stammen, kommt z. B. eine im Jahr 2009 veröffentlichte philologische Studie zum Schluss, dass das *Nirāupamyastava* vom gleichen Autor und aus der gleichen Zeit stammen müsste wie die *Ratnāvalī*.¹⁶⁴ Auch Seyfort Ruegg hält fest, dass bislang nicht bewiesen werden konnte, dass ein Hymnus wie z. B. das *Nirāupamyastava* mit seiner positiven Wirklichkeitstheorie von einem anderen Autor als jenem der *Mūlamadhyamakakārikās* verfasst worden ist.¹⁶⁵ Im *Nirāupamyastava* (Vers 21) wird der *dharmadhātu* in seiner Nichtverschiedenheit als die Grundlage für das *ekayāna*, das eine Fahrzeug, bezeichnet.¹⁶⁶ In Vers 22 werden die positiven Adjektive dauerhaft (*rtag*, *nitya*), beständig (*brten*, *dhruva*) und friedvoll (*zhi ba*, *śiva*)¹⁶⁷ aufgezählt, d. h. es findet sich hier eine ähnliche Wortwahl wie z. B. im *Śrīmāladevīśiṅghanādasūtra*, in dem der *dharmakāya* bzw. der *tathāgatagarbha-dharmakāya* als dauerhaft (*rtag*), beständig (*brten*) und von Natur aus völlig rein (*rang bzhin gyis yongs su dag pa*) bezeichnet wird.¹⁶⁸

¹⁶² *Śatasāhasrikāprajñāpāramitābrḥaṭṭīkā* (kurz: *Brḥaṭṭīkā*), tib. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum pa'i rgya cher 'grel pa*.

¹⁶³ *Bhagavatīāmnāyānusāriṇīnāmavyākhyā* (kurz: *Āmnāyānusāriṇī*), tib. *bCom ldan 'das ma'i man ngag gi rjes su 'brang ba zhes bya ba'i rnam par bshad pa*.

¹⁶⁴ Vgl. MITRIKESKI 2009: 150-153, 158.

¹⁶⁵ Vgl. SEYFORT RUEGG 1981: 35.

¹⁶⁶ MITRIKESKI 2009, 149: *dharmadhātor asaṃbhedād yānabhedo 'sti na prabho / yānatritayam ākhyātāṃ tvayā sattvāvatārataḥ* // “Since the dharmadhātu cannot be differentiated, there can be no different vehicles, o Lord. [But] the three vehicles have been preached by you for the sake of ushering beings into [the path] (*avatārataḥ*).” Der Hinweis auf das *ekayāna* ist deshalb von Bedeutung, weil die Proponenten der Buddha-Natur von diesem Ansatz ausgehen.

¹⁶⁷ Ibid., *nityo dhruvaḥ śivaḥ kāyas tava dharmamayo jinaḥ / vineyajanaheṭoś ca darśitā nirvṛtis tvayā* // “Your body made out of dharma is eternal, imperishable, auspicious, victorious. But, for the sake of the people who need to be trained, [entering into the final] cessation (*nirvṛti*) has been shown by you.” Vgl. auch SEYFORT RUEGG 1981: 31 “On these two points [in 21-22] in particular the *Nirāupamyastava* is not far removed from the theory of the absolute expounded in the doctrine of the *tathāgatagarbha* (to be found in certain Mahāyānist Sūtras and in the *Ratnagotravibhāga*) and the *prakṛtiśthagotra* (to be found in the *Prajñāpāramitā* literature).“

¹⁶⁸ ŚMS, 272a/3-5: *de bzhin gshegs pa'i chos sku ... rtag pa brtan pa rang bzhin gyis yongs su dag pa ... de nyid la de bzhin gshegs pa'i snying po chos kyi sku nyon mongs pa'i sbus nas nges par grol ba zhes bgyi'o /*

Das deutlichste Beispiel für eine positive Beschreibung der Wirklichkeit aus den Sammlungen der Hymnen stellt jedoch der *Dharmadhātustava* dar. In seinen insgesamt 101 Strophen wird im Grunde die gesamte Thematik der Lehre der Buddha-Natur behandelt, einschließlich der klassischen Gleichnisse und der Widerlegung möglichen Kritikpunkte an ihnen. Gleich in der ersten Strophe geht es um den *dharmadhātu*, der jedem Lebewesen inhärent ist:

„Ich verneige mich vor dem *dharmadhātu*, der jedem Lebewesen definitiv innewohnt.

In völliger Unkenntnis davon kreisen [die Wesen] in der dreifachen Existenz.“¹⁶⁹

Seyfort Ruegg ist der Auffassung, dass hinsichtlich des *Dharmadhātustava* nach derzeitigem Wissensstand nicht völlig ausgeschlossen werden kann, dass zumindest der Kern dieses Werks ein frühes Produkt der Madhyamaka-Schule, wenn nicht sogar ein Werk von Nāgārjuna selbst ist. Bei den positiven und negativen Theorien der Wirklichkeit in Nāgārjunas Werken, die zwar auf literarischer Ebene nicht in Einklang miteinander stehen, in philosophischer und religiöser Hinsicht jedoch als komplementär verstanden werden können, könnte es sich durchaus um unterschiedliche Herangehensweisen aus verschiedenen Epochen von Nāgārjunas Leben handeln.¹⁷⁰ Seyfort Ruegg hält zusammenfassend fest, dass es sowohl in älteren als auch in jüngeren buddhistischen Werken eindeutige Aussagen gibt, die das Absolute positiv formulieren. Dies sollte seiner Auffassung nach weder weginterpretiert noch übersehen werden. Diese Aussagen als ausschließlich vorkanonisch oder protokanonisch zu betrachten ist genauso irreführend, wie sie als ausschließlich spät und nichtkanonisch zu betrachten.¹⁷¹

Die tibetische Exegese sieht Nāgārjuna auch als Autor jener Werke aus dem unter seinem Namen überlieferten Œuvre, in denen sich eine positive Beschreibung der Wirklichkeit findet. In diesem Kontext ist klar nachvollziehbar, dass sich Kong sprul in seinem *gZhan stong lta khrid* gleichermaßen auf Asaṅga und Nāgārjuna sowie deren Nachfolger als Quellen beruft:

„Beruhend auf den zwanzig Sūtren zur Essenz des definitiven Sinns [aus dem] letzten Lehrzyklus sowie auf den fünf Werken von Maitreya und den Lehrtraditionen von Nāgārjuna und Asaṅga sowie deren Nachfolgern ist, auch hier in Tibet, seit den

¹⁶⁹ DhDhS, 2, zit. nach *Chos dbyings bstod pa'i rnam bshad*, 158/17-20:

gang zhi kun du ma shes na // srid pa gsum du rnam 'khor ba //

sem can kun la nges gnas pa'i // chos kyi dbyings la phyag 'tshal 'dud //

In seinem DhDhS-Kommentar glossiert Karma pa Rang byung rdo rje den Begriff *dharmadhātu* entsprechend mit *rgyal ba'i snying po*, die 'Natur eines Siegers'. *Chos dbyings bstod pa'i rnam bshad*, 159,1-2: *gang la las rang la gnas pa'i rgyal ba'i snying po / ma shes na de ni ma rig pa zhes bya ste /*

¹⁷⁰ Vgl. SEYFORT RUEGG 1981: 32-35.

¹⁷¹ Vgl. *ibid.*, 53.

beiden Übersetzer gZu und bTsan bis in die Gegenwart, die als *gzhan stong dbu ma* bekannte Lehr- und Lerntradition in verschiedenen Varianten entstanden.“¹⁷²

1.4.4 Wissenschaftliche Arbeiten zur Buddha-Natur bzw. zu damit verwandten Themen

Das Thema der Buddha-Natur übt offenbar seit Jahrzehnten eine große Anziehungskraft auf die buddhismuskundliche Forschung aus.¹⁷³

Die Publikation *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra* von Daisetz Teitaro Suzuki erschien im Jahr 1930. Nur zwei Jahre später folgte die Veröffentlichung seines Buches *The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text*¹⁷⁴ und damit die erste Übersetzung dieses umfang- und einflussreichen Sūtra aus dem Sanskrit, das das Thema der Buddha-Natur ausführlich behandelt, in eine westliche Sprache.

Die erste englische Übersetzung des *Ratnagotravibhāga*, des wichtigsten Lehrwerks zum Thema der Buddha-Natur, und von Asaṅgas *Ratnagotravibhāgavyākhyā* aus dem Tibetischen stammt von E. Obermiller. Sie erschien im Jahr 1931, zu einer Zeit, als die Sanskrittexte dieser beiden Werke noch nicht zugänglich waren¹⁷⁵ und lehnt sich an rGyal tshab Dar ma rin chens (1364-1432) *rGyud bla ṭikā* an. Dies hat klarerweise zur Folge, dass die Übersetzung (übersetzen heißt immer auch interpretieren¹⁷⁶) indirekt die Perspektive der dGe lugs pa-Tradition und somit der *rang stong*-Interpretation des *Ratnagotravibhāga* wiedergibt.¹⁷⁷ Das Sanskritoriginal des *Ratnagotravibhāga* tauchte erst etwa 20 Jahre später auf: Tripiṭakācārya Rāhula Sāṅkṛtyāyana entdeckte während seiner Tibetreisen in den Jahren 1934-1938 buddhistische Sanskritmanuskripte auf Palmblättern. Darunter waren auch zwei *Ratnagotravibhāga*-Handschriften. Eine davon war eine frühe, ca. aus dem 10. Jahrhundert stammende Śarada-Handschrift. Sie ist damit früheren Datums als Maitrīpas (ca. 1007-1085) legendärer Fund des *Ratnagotravibhāga*. Die andere war eine Nepali-Handschrift. Auf der Grundlage dieser beiden Texte erstellte E. H. Johnston eine Sanskritedition des *Ratnagotravibhāga*, die schließlich nach seinem Tod von T. Chowdhury im Jahr 1950 veröffentlicht wurde.¹⁷⁸ Diese Edition, die unter Berücksichtigung der Rezeption des *Ratnagotravibhāga* in China und Tibet vorgenommen wurde, ermöglichte weitere genaue Analysen dieses Werks. Ui Hakuju und Tsukinowa Kenryu verglichen in einer japanischen Studie die von Paramārtha (500-569) erstellte chinesische

¹⁷² *gzhan stong lta khri*, 738/1-2: *de la 'khor lo tha ma nges don snying po'i mdo sde nyi shu /byams chos sde lnga / klu thogs yab sras kyi gzhung lugs la brten / lo tsā ba gzu btsan rnam gnyis nas bzung da lta'i bar du bod kyi yul 'dir yang gzhan stong dbu mar grags pa'i 'chad nyan srol ka ci rigs par byung ba las ...*

¹⁷³ Arbeiten im Chinesischen bzw. im Kontext des chinesischen Buddhismus werden hier nicht berücksichtigt.

¹⁷⁴ SUZUKI 1930 und 1932.

¹⁷⁵ In: *Acta Orientalia*, IX, 1931: 81-306. Beim tibetischen Text handelt sich um die Übersetzung von rNgog blo ldan shes rab (1059-1109) und Sajjana.

¹⁷⁶ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1992: 367.

¹⁷⁷ Vgl. HOOKHAM 1991: 295-296. Zur *rang stong*-Interpretation des *Ratnagotravibhāga* siehe KANO 2006.

¹⁷⁸ *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, ed. by E.H. Johnston, Patna 1950. Siehe auch ROTH 1979 und HOOKHAM 1991: 296.

Übersetzung des *Ratnagotravibhāga* mit tibetischen Übersetzungen und veröffentlichten ihre Ergebnisse im Jahr 1959.

Die Studie „The Jo nang pas: A School of Buddhist Ontologists according to the Grub mtha’ shel gyi me long” von Seyfort Ruegg¹⁷⁹ zählt zu den ersten Darstellungen der *gzhan stong*-Sichtweise der Jo nang pa-Tradition im Englischen. Neben den wesentlichen Inhalten der Jo nang pa-Lehren, die für ihn sowohl die namhaftesten als auch kontroversiellsten des damaligen Tibet darstellen,¹⁸⁰ und deren Analyse des Geistes, der Gnosis und der *sūnyatā* als *gzhan stong* eine tiefgehende Auseinandersetzung mit soteriologischen, metaphysischen, epistemologischen und psychologischen Themen zeigen,¹⁸¹ schildert er hier u. a. die möglichen Verbindungen zwischen den Jo nang pa-, Sa skya pa- und bKa’ brgyud pa-Schulen und verweist darauf, dass im *Grub mtha’ shel gyi me long*¹⁸² eine gewisse Ähnlichkeit zwischen *gzhan stong* und *mahāmudrā* angedeutet wird.¹⁸³ Dieser Aufsatz von Seyfort Ruegg enthält die Übersetzung des Jo nang-Abschnitts aus dem *Grub mtha’ shel gyi me long*, einschließlich der Widerlegung der Jo nang-Sichtweise.

Eine erste englische Übersetzung des *Ratnagotravibhāga* und der *Vyākhyā* aus dem Sanskrit, zusammen mit einer eingehenden Strukturanalyse und einem Überblick über bzw. einem Vergleich mit Sūtren und Lehrwerken zur Buddha-Natur, in denen von der Lichthaftigkeit des Geistes die Rede ist, stammt von Takasaki aus dem Jahr 1966.¹⁸⁴ Er präsentiert hier im Wesentlichen die chinesische Interpretation der Lehre zur Buddha-Natur, wobei er sowohl die tibetischen als auch die chinesischen Übersetzungen zu Rate zieht.

Die in der dGe lugs pa-Tradition bis in die Gegenwart übliche Argumentationsweise zur Lehre von der Buddha-Natur, die in Übereinstimmung mit *rang stong*-Madhyamaka steht, stellt Seyfort Ruegg in seinem Aufsatz „On the dGe lugs pa Theory of the Tathāgatarbha“¹⁸⁵ 1966 vor. Wenig später, im Jahr 1969, erschien Seyfort Rueggs umfassendes Werk *La Théorie du Tathāgatarbha et du Gotra*,¹⁸⁶ in dem er die Thematik der Heilsanlage (*rigs, gotra*), der Lehre von dem einen Fahrzeug (*ekayāna*), von *tathāgatarbha* und der Lichthaftigkeit des Geistes behandelt. Es ist dies ein umfassendes Pionierwerk, in dem Seyfort Ruegg, was die Interpretation der Lehre zur Buddha-Natur innerhalb des tibetischen Buddhismus angeht, jene der dGe lugs pa favorisiert. Er schließt seine Untersuchung mit der Beobachtung ab, dass in der *Vyākhyā* die von Natur aus reine, natürliche Lichthaftigkeit des Geistes bzw. *tathāgatarbha* sowie der *tathāgatadhātu* mit *sūnyatā* gleichgesetzt

¹⁷⁹ Vgl. SEYFORT RUEGG 1963.

¹⁸⁰ Vgl. *ibid.*, 75.

¹⁸¹ Vgl. *ibid.*, 76.

¹⁸² Verfasst von Thu’u bkvan Blo bzang chos kyi nyi ma (1737-1802). Mittlerweile ist eine englische Übersetzung davon unter dem Titel *The Crystal Mirror of Philosophical Systems, A Tibetan Study of Asian Religious Thought* erschienen. Vgl. SOPA (tr.) 2009.

¹⁸³ Vgl. SEYFORT RUEGG 1963: 76.

¹⁸⁴ TAKASAKI 1966.

¹⁸⁵ SEYFORT RUEGG 1966.

¹⁸⁶ SEYFORT RUEGG 1969.

werden.¹⁸⁷ Schmithausens 37 Seiten umfassender Besprechungsaufsatz gibt einen klaren Überblick über den Kern dieser Publikation.¹⁸⁸

Mit der französischen Übersetzung von Bu stons Rin chen grub (1290-1364) Kommentar zur Buddha-Natur, *Le Traité du Tathāgatarbha de Bu ston Rin chen grub*, setzt Seyfort Ruegg im Jahr 1973 seine Arbeit zu dieser Thematik fort. Mit diesem Werk über Bu ston, einem Zeitgenossen von Dol po pa, gibt er das erste große tibetische Werk wieder, das sich, anhand von ausgewählten Passagen aus Sūtren wie z. B. dem *Śrīmāladevīśiṃhanādasūtra*, gegen die von Dol po pa gelehrte *gzhan stong*-Sichtweise der Jo nang pas¹⁸⁹ ausspricht, ohne die Jo nang pas explizit zu widerlegen. Seyfort Ruegg bringt u. a. mit dieser Publikation die in Tibet über Jahrhunderte vehement geführte Debatte der Einteilung der Lehren in solche von definitivem Sinn (*nges don, nītārtha*) und solche von hinführendem Sinn (*drang don, neyārtha*) in die Domäne der buddhismuskundlichen Forschung ein.¹⁹⁰ Seyfort Ruegg verfasste über die Jahre eine ganze Reihe weiterer Arbeiten zu diesem Thema, so z. B. *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective* (1989) oder auch *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy* (2000). Hier widmet er einen Abschnitt dem *Ratnagotravibhāga* und dem Thema des *gzhan stong* sowie der Hvasang-Debatte in Zusammenhang mit dem Madhyamaka.¹⁹¹

Schmithausen hat mit vielen Publikationen zu Themen, die in Zusammenhang mit der Lehre von der Buddha-Natur stehen, maßgeblich zum heutigen Wissenstand beigetragen, so z. B. seine *Philologischen Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga*, in der er Takasakis Darstellung einer ursprünglich nur 27 Strophen umfassenden Version des *Ratnagotravibhāga* anzweifelt. Der ursprüngliche *Ratnagotravibhāga* müsste, so Schmithausen, alle Grundverse umfasst haben, allerdings selbst bereits eine Zusammenstellung von älterem Material gewesen sein.¹⁹² Schmithausens Untersuchungen zur Entwicklung der Yogācāra-Schule und deren wesentlichen Inhalten haben viel zu deren Verständnis beigetragen, so z. B. seine Publikation *Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule*,¹⁹³ sein umfangreiches Werk *Ālayavijñāna*¹⁹⁴ und auch seine kürzeren Artikel wie z.

¹⁸⁷ Vgl. *ibid.*, 424. Siehe auch SEYFORT RUEGG 1989: 36; DE JONG 1974: 157; HOOKHAM 1991: 297.

¹⁸⁸ SCHMITHAUSEN 1973.

¹⁸⁹ Siehe dazu auch Abschnitt 3.4.2.2.

¹⁹⁰ Obwohl er diese Thematik bereits 1963 in seinem Artikel „The Jo nang pas: A School of Buddhist Ontologists According to the Grub mtha’ zhel gyi me long“, S. 75, kurz mit einfließen hat lassen.

¹⁹¹ SEYFORT RUEGG 2000: 72-88 und SEYFORT RUEGG 2010: 253-266; erste Publikation in *Tibetan Studies (Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Narita 1989)*, pp. 237-44. Ed. Ihara Shōren et al. Narita: Naritasan Shinshoji, 1992.

¹⁹² Vgl. SCHMITHAUSEN 1971: 177.

¹⁹³ SCHMITHAUSEN 1992.

¹⁹⁴ SCHMITHAUSEN 1987.

B. „Aspects of Spiritual Practice in Early Yogācāra“¹⁹⁵ und „Die Yogācāra-Schule und Tathāgatagarbha-Richtung“.¹⁹⁶

Mit *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*¹⁹⁷ von Wayman und Wayman erschien im Jahr 1974 eine umfassende Studie zu einem der wesentlichen Sūtren zum Thema der Buddha-Natur; es ist dies ein weiterer wichtiger Beitrag zum Verständnis der indischen Quellen.

Im Jahr 1991 wurde Browns *The Buddha Nature, A Study of the Tathāgatagarbha and Alayavijñāna*¹⁹⁸ veröffentlicht, eine Arbeit, in der dieser einige der maßgeblichen Quellen für die Lehren von der Buddha-Natur, vor allem das *Tathāgatagarbha*-, das *Śrīmālādevī*- und das *Lankāvatārasūtra* sowie den *Ratnagotravibhāga* untersucht. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Zusammenhang zwischen dem *ālayavijñāna* und der Buddha-Natur.

Im Jahr 1989 wurde in *The Tibet Journal* ein nur wenige Seiten umfassender Artikel von Broido mit dem treffenden Titel „The Jo-nang-pas on Madhyamaka: A sketch“¹⁹⁹ publiziert. Darin weist er u. a. auf einige Verwirrungen hin, die seiner Ansicht nach sowohl bei rezenten tibetischen Autoren als auch bei Interpreten im Westen herrschen. Diese Unklarheiten, so Broido, gehen auf Dol po pas Verwendung der Begriffe *rang stong* / *gzhan stong* zurück, sowie auf dessen Zuordnung von *rang stong* als Benennung eines *siddhānta* (*grub mtha'*) im Gegensatz zu *gzhan stong* als Benennung eines *darśana* (*lta ba*), im Sinne einer auf Meditationserfahrung beruhenden Einsicht.²⁰⁰

Im Jahr 1990 erschien eine Festschrift zu Ehren von Minoru Kiyota,²⁰¹ die ganz dem Thema *tathāgatagarbha* sowohl im Kontext chinesischer als auch indischer und tibetischer Quellen gewidmet ist. Grosnick²⁰² behandelt darin das Thema der Buddha-Natur als Mythos.

R. Jacksons Analyse des *Pramāṇavārttika* (II.205-211) zur Thematik des lichthaften Geistes, die ebenfalls in dieser Festschrift enthalten ist, kommt zu dem Schluss, dass die Lichthaftigkeit des Geistes, die im Kontext der relativen Wirklichkeit in der gültigen Wahrnehmung des jeweiligen echten Objekts besteht, indirekt auf die soteriologische Ebene hindeutet: Die Erkenntnisfähigkeit des Geistes als solche – absolute, gültige (und nicht-zweiheitliche) Wahrnehmung – steht seiner Auffassung nach für die unumkehrbare Realisation der Wesenlosigkeit.²⁰³

Während mit Seyfort Rueggs Publikationen die *rang stong*-Interpretation des *Ratnagotravibhāga*, wie sie in der dGe lugs pa-Tradition vertreten wird, im Vordergrund steht, widmet sich die buddhismuskundliche Forschung seit den 1980er Jahren vermehrt der tibetischen *rang stong* / *gzhan*

¹⁹⁵ SCHMITHAUSEN 2007.

¹⁹⁶ SCHMITHAUSEN 1998.

¹⁹⁷ WAYMAN, WAYMAN 1974.

¹⁹⁸ BROWN 1994.

¹⁹⁹ BROIDO 1989.

²⁰⁰ Siehe zu diesem Thema auch BRUNNHÖLZL 2009: 105.

²⁰¹ GRIFFITHS, KEENAN 1990.

²⁰² GROSNIK 1990: 65-74.

²⁰³ JACKSON 1990: 96-124.

stong-Kontroverse, wie sie ausgehend von der unterschiedlich interpretierbaren Struktur des *Ratnagotravibhāga* in Tibet entstanden ist.

Im Jahr 1988 leistet Karmay²⁰⁴ im Rahmen seines Artikels „Rdzogs chen, a Philosophical and Meditative Training in Tibetan Buddhism“ einen kurzen Beitrag zur Thematik von *sugatagarbha* aus Sicht der rNying ma-Tradition. Er verweist darin hauptsächlich auf Klong chen pa Dri med 'od zer (1308-1363), der seiner Auffassung nach Dol po pas *gzhan stong*-Sichtweise im Großen und Ganzen teilt.

The Buddha Within von Hookham,²⁰⁵ erschienen im Jahr 1991, widmet sich ausführlich dem Thema der *rang stong* / *gzhan stong*-Kontroverse. Im Vordergrund steht dabei die *gzhan-stong*-Interpretation, die direkte Wahrnehmung als Weg nimmt (*mgon sum lam byed*) bzw. das Yogācāra-Madhyamaka, und zwar hauptsächlich aus der Perspektive der bKa' brgyud pa-Tradition.

Einen umfassenden Beitrag zur Bearbeitung der *gzhan stong*-Ansichten der Jo nang pa-Tradition leistet Stearns mit seinen in den 1990er Jahren erschienenen Arbeiten zu Dol po pas Leben und Sichtweise. Er schildert darin u. a., wie sich Dol po pa die Freiheit nahm, sein Verständnis mithilfe einer Dharma-Terminologie darzulegen, die für die damalige Gelehrtenwelt in Tibet unüblich war.²⁰⁶

Mit seiner Dissertation über den *Dharmadharmatāvibhāga*²⁰⁷ beginnt Mathes eine besonders umfangreiche Serie wertvoller Publikationen zur gesamten *rang stong* / *gzhan stong*-Thematik. Er widmet sich der Erforschung sowohl der tibetischen Quellen wie Dol po pas und Tāranāthas *gzhan stong*-Präsentationen,²⁰⁸ als auch der indischen Quellen wie dem *Laṅkāvatārasūtra*, dem *Samādhinirmocanasūtra*, den Werken von Maitreya/Asaṅga mit den entsprechenden Kommentaren und Vasubandhus *Vyākhyāyukti*.²⁰⁹ Sein *A Direct Path to the Buddha Within*²¹⁰ gibt im Kontext des komplexen *Ratnagotravibhāgavyākhyā*-Kommentars von 'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal (1392-1481) einen Überblick über die Entwicklung der verschiedenen *tathātagarbha*-Interpretationen in Tibet. Mathes präsentiert 'Gos Lo tsā bas Lehrdarlegung, die deutlich macht, dass *gzhan stong* und *mahāmudrā* keine unvereinbaren Lehrsysteme sind, wie dies von manchen westlichen Interpreten dargestellt wird.²¹¹ Mit seiner Erforschung der Werke Maitrīpas arbeitet Mathes die Zusammenhänge zwischen dem *mahāmudrā*-Ansatz der bKa' brgyud pa-Traditionen sowie den Lehren zu *gzhan stong*- bzw. Yogācāra-Madhyamaka und der Buddha-Natur immer deutlicher heraus.²¹²

²⁰⁴ KARMAY 1988: 184-185.

²⁰⁵ HOOKHAM 1991.

²⁰⁶ STEARNS 1995 und 1999, überarbeitete Neuauflage 2010.

²⁰⁷ MATHES 1996.

²⁰⁸ MATHES 1998, 2000, 2002, 2004.

²⁰⁹ MATHES 2007a.

²¹⁰ MATHES 2008b, 2005, 2000.

²¹¹ Vgl. SMITH 2001: 250 und STEARNS 2010: 52-53.

²¹² MATHES 2006, 2007b, 2008a, 2009b.

Hopkins steuert zur Erforschung der *gzhan stong*-Lehren der Jo nang-Tradition vor allem drei Publikationen bei: *Reflections on Reality*, in dem er die Grundzüge der Cittamātra-Lehre sowie die wesentliche Widerlegung der Jo nang pa-Sicht seitens der dGe lugs pa-Schule darlegt.²¹³ *The Essence of Other-Emptiness*, das eine Übersetzung von Tāranāthas *gZhan stong snying po* ist, sowie *Mountain Doctrine*, d. h. eine Übersetzung von Dol po pas umfangreichem Standardwerk, dem *Ri chos nges don rgya mtsho*.²¹⁴

Duckworth präsentiert im Jahr 2008 das Thema der Buddha-Natur im Kontext der rNying ma pa-Tradition, vor allem aus der Perspektive von 'Ju Mi pham rnam rgyal rgya mtsho (1846-1912).²¹⁵ Dies stellt eine gute Ergänzung zu dem bereits 1999 erschienenen Buch von Pettits, *Mipham's Beacon of Certainty, Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection*²¹⁶ dar, das nicht nur eine Übersetzung von Mi phams *Nge shes rin po che'i sgron me* („Das Licht kostbarer definitiver Kenntnis“) enthält, sondern auch einige Angaben zu Mi phams Interpretation von *gzhan stong* und der Lehre von der Buddha-Natur. Außerdem enthält es eine Übersetzung des *gZhan stong khas len seng ge'i nga ro* („Das *gzhan stong* verkündende Löwengebrüll“), eines jener Werke, in denen sich Mi pham für die *gzhan stong*-Sichtweise ausspricht.

Kapstein publiziert eine Reihe von Artikeln, die das Thema *rang stong* / *gzhan stong* behandeln. Von seinen Beiträgen seien hier nur zwei genannt: „We are all *gzhan stong* pas“, eine Rezension von Williams' *The Reflexive Nature of Awareness* aus dem Jahr 2000, in welcher er vor einer allzu leichtfertigen Zuordnung zu und Abgrenzung zwischen *rang stong* und *gzhan stong* in den verschiedenen tibetischen Traditionen warnt,²¹⁷ sowie ein Beitrag zu Mi phams *gZhan stong khas len seng ge'i nga ro* aus dem Jahr 2009, dem er eine allgemeine Einleitung zur *tathāgatagarbha*-Thematik in Tibet voranstellt.²¹⁸

Das Thema des Madhyamaka in der bKa' brgyud pa-Tradition und, in diesem Kontext, auch die *rang stong* / *gzhan stong*-Kontroverse in Tibet greift Brunnhölzl in mehreren Publikationen auf.²¹⁹ Darüber hinaus publiziert er in seinem *Luminous Heart* Übersetzungen von zwei wesentlichen bKa' brgyud pa-Werken im Zusammenhang mit Yogācāra-Madhyamaka: Rang byung rdo rjes *rNam shes ye shes 'byed pa*, unter dem englischen Titel „The Treatise on the Distinction between Consciousness and Wisdom“, sein *bDe bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa*, unter dem englischen Titel „The Treatise on Pointing Out the Tathāgata Heart“, sowie Kong spruls Kommentare zu diesen beiden Werken.²²⁰ Letzteres Werk von Rang byung rdo rje war bereits Gegenstand einer entsprechenden Studie von

²¹³ HOPKINS 2002.

²¹⁴ HOPKINS 2006, 2007.

²¹⁵ DUCKWORTH 2008.

²¹⁶ PETTITS 1999.

²¹⁷ Vgl. KAPSTEIN 2000: 121.

²¹⁸ Vgl. KAPSTEIN 2009: 61-72.

²¹⁹ BRUNNHÖLZL 2004, 2007.

²²⁰ BRUNNHÖLZL 2009.

Schaeffer, der sich im Jahr 1995, im Rahmen seiner Diplomarbeit, mit der Sicht des 3. Karma pa und jener von Dol po pa auseinandersetzt.²²¹ Mit *In Praise of the Dharmadhātu*²²² veröffentlicht Brunnhölzl schließlich auch eine Übersetzung von Nāgārjunas berühmten *Dharmadhātustava* sowie einem Kommentar von Rang byung rdo rje dazu.

Burchardi gibt in ihrem 2002 erschienen Artikel „Towards an Understanding of Tathāgatagarbha Interpretation with special Reference to the Ratnagotravibhāga“ einen Überblick über die im Tibetischen verfassten Kommentare zum *Ratnagotravibhāgaśāstra* bzw. auch zur *Vyākhyā*.²²³

An dieser Stelle sei auch Zimmermanns Dissertation aus dem Jahr 2002 erwähnt, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*,²²⁴ für die er neben den chinesischen Quellen auch die verschiedenen tibetischen Kanjur-Editionen heranzieht. Er beleuchtet darin die ursprüngliche Entwicklung und den Platz dieser Lehre in der Geschichte des Buddhismus in Indien sowie dessen Auswirkung auf die buddhistische Landschaft in Zentral- und Ostasien.

Die Dissertation zum Thema *Buddha-Nature through the Eyes of Go rams pa Bsod nams seng ge*²²⁵ von Jorden aus dem Jahr 2003 füllt eine eindeutige Lücke der buddhismuskundlichen Forschung in diesem Bereich: Die Sichtweise zum Thema der Buddha-Natur aus der Sa skya pa-Tradition bzw. von Go rams pa, einem ihrer wesentlichen Vertreter.

Eine differenzierte Kenntnis der rNying ma pa-Position in Bezug auf die Lehre der Buddha-Natur ermöglicht Wangchuk Dorji in seinem im Jahr 2005 erschienenen Artikel „The rNying-ma Interpretation of the Tathāgatagarbha Theory“,²²⁶ in dem er zunächst vor der Tendenz warnt, einige maßgebliche Meister der rNying ma-Tradition als *gzhan stong*-Proponenten einzuordnen und anschließend die verschiedenen Ansätze innerhalb der rNying ma-Tradition zu diesem Thema skizziert.

Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees, eine Publikation von Schmithausen, die im Jahr 2009 erscheint, behandelt das seltene Thema der Pflanzen im frühen Buddhismus und die Mahāyāna-Vorstellung der Buddha-Natur in Gräsern und Bäumen; dabei widmet er einen Abschnitt den indischen Quellen zur Idee von *tathāgatagarbha*.²²⁷

Als letztes möchte ich noch auf zwei umfangreiche Dissertationen zum Thema *tathāgatagarbha* im Kontext des tibetischen Buddhismus hinweisen, auf jene von Kano und von Jiang. Kano²²⁸ untersucht darin den ersten tibetischen Kommentar zum *Ratnagotravibhāga*, jenen von rNgog Blo

²²¹ SCHAEFFER 1995.

²²² BRUNNHÖLZL 2007b.

²²³ BURCHARDI 2002.

²²⁴ ZIMMERMANN 2002.

²²⁵ JORDEN 2003.

²²⁶ WANGCHUK 2005.

²²⁷ SCHMITHAUSEN 2009.

²²⁸ KANO 2006.

Idan shes rab, welcher der Ausgangspunkt für die analytische Tradition (*mtshan nyid kyi lugs*) im Zugang zu den Inhalten des *Ratnagotravibhāga* in Tibet war. Diese Interpretation stand und steht in der dGe lugs pa-Schule im Vordergrund.²²⁹ Auch Jiang²³⁰ konzentriert sich in seiner Dissertation – *Cataphatic Emptiness, rGyal tsab on the Buddha-essence Theory of Asaṅga's Ratnagotravibhāgavyākhyā* – auf das Thema der Buddha-Natur im Kontext der dGe lugs pa-Schule. Da er sich zur Interpretation der *Ratnagotravibhāgavyākhyā* auf den *rGyud bla tīkā* stützt, d. h. den tibetischen Kommentar von rGyal tshab Dar ma rin chen, schließt sich damit wieder der Kreis zu Obermiller, dessen erste Übersetzung des *Ratnagotravibhāga* einschließlich *Asaṅgas vyākhyā* auf eben diesem Kommentar beruht.

²²⁹ Die andere Interpretation des *Ratnagotravibhāga* in Tibet war jene von bTsan Kha bo che (geb. 1021), die als die meditative Tradition (*sgom lugs*) in Tibet tradiert und im Rahmen der bKa' brgyud-Schule favorisiert worden ist und wird. Siehe dazu Abschnitt 2.2.

²³⁰ JIANG 2008.

2 Der *Ratnagotravibhāga* in Tibet

2.1 Der *Ratnagotravibhāga* in der tibetischen Exegese

Mit Maitrīpas legendenhaftem Fund des *Ratnagotravibhāga* sowie des *Dharmadharmatāvibhāga* und seiner darauf beruhenden Lehrtätigkeit kam es in Indien offenbar zu einer Wiederbelebung dieser zuvor dort wenig beachteten Werke von Maitreya und Asaṅga.²³¹ In der Folge stießen diese beiden Texte, nachdem die anderen drei²³² bereits in der ersten Übersetzungsperiode in Tibet übersetzt und verbreitet worden waren, auch in Tibet auf großes Interesse.

Der *Ratnagotravibhāga*, in Tibet meist *Mahāyānottaratantra* bzw. *Theg pa chen po rgyud bla ma* oder kurz *rGyud bla ma* genannt, bietet dabei aufgrund seines heterogenen Inhalts unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten. Asaṅga zitiert in seiner *Ratnagotravibhāgavyākhyā* Sūtren mit der Aussage, dass jedes Lebewesen die Natur eines Buddha hat und lediglich durch akzidentelle Hemmnisse daran gehindert wird, ein Buddha zu sein. Andererseits enthält der *Ratnagotravibhāga* auch Formulierungen, die eher davon sprechen, dass allen Wesen ‘lediglich’ ein Samen, eine Ursache oder ein Potential für das Erwachen zum Buddha-Zustand inhärent ist.

Die Unterschiede in der Interpretation, die in den verschiedenen Schulen des tibetischen Buddhismus festzustellen sind, beziehen sich im Wesentlichen auf die Fragen, ob die im *Ratnagotravibhāga* dargestellte Buddha-Natur

(1) im Sinne der Yogācāra-Tradition als gleichbedeutend mit dem *ālayavijñāna* zu verstehen ist, d. h., vom Standpunkt des Madhyamaka aus, als eine Lehre auf hinführender Ebene (*drang don, neyārtha*) und damit als eine Hilfestellung, um sich allmählich an Leerheit anzunähern; oder ob

(2) sie im Sinne der definitiven Bedeutung zu verstehen ist (*nges don, nītārtha*), d. h. gleichbedeutend mit Leerheit, die durch den Weg der reinen Negation verwirklicht werden kann, wobei angenommen wird, dass sich die der Buddha-Natur als latentes Potential inhärenten Buddha-Qualitäten erst allmählich durch die Entwicklung auf dem Weg einstellen; oder ob

(3) sie im Sinne der definitiven Bedeutung, und zwar als positive Beschreibung der absoluten Wirklichkeit zu verstehen ist, wobei angenommen wird, dass die Buddha-Qualitäten bereits vollständig in der Buddha-Natur enthalten sind, und der Weg lediglich darin besteht, die sie verhüllenden Hemmnisse zu überwinden, bzw., dass die Buddha-Qualitäten subtil vorhanden sind und sich durch den Weg spiritueller Entwicklung allmählich entfalten.²³³

²³¹ Siehe z. B. die Schilderungen dieses Funds in Kong spruls Einleitung zum *Ratnagotravibhāga*-Kommentar, *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, (übers.) HOOKHAM 1991: 270. Vgl. ROERICH 1979: 347. Siehe auch SEYFORTH RUEGG 1969: 38-39; MATHES 1996: 164, und eine etwas andere Version davon in *Theg chen rgyud bla'i gdams pa* im *bKa' gdams pa'i bka' 'bum*, Bd. 50: 147-156.

²³² *Madhyāntavibhāga*, *Abhisamayālaṃkāra* und *Mahāyānasūtrālaṃkāra*.

²³³ Vgl. MATHES 2008b: 3.

Dementsprechend lassen sich im tibetischen Buddhismus drei exegetische Strömungen in Bezug auf den *Ratnagotravibhāga* unterscheiden:

(1) Jene von Bu ston und von Sa skya pas wie Rong ston Shes bya kun rig (1367-1449) und Klu sgrub rgya mtsho (1523-1596), die den *Ratnagotravibhāga* als einen Vijñānavāda-Text betrachten;

(2) jene z. B. vom Sa skya pa Go rams pa bSod nams sen ge (1429-1489), der den *Ratnagotravibhāga* als einen Madhyamaka-Text betrachtet, oder auch von Red mda' ba gZon nu blo gros (1349-1412), der ursprünglich zwar Bu stons Meinung teilte, zu seinem Lebensende hin jedoch seine Ansicht änderte und die Lehren des *Ratnagotravibhāga* als das wahre Madhyamaka bezeichnete²³⁴ und

(3) das exegetische System, das auf den Sammlungen der Hymnen von Nāgārjuna und den Werken von Maitreya/Asaṅga, Vasubandhu und Dignāga basiert. Diese Exegese sieht die Sūtren, auf denen der *Ratnagotravibhāga* beruht, als solche von definitivem Sinn an und die im *Ratnagotravibhāga* vermittelte Anleitung als das Große Madhyamaka. Diese Interpretation wird besonders von der Jo nang pa-Schule vertreten, in verschiedenen Formen jedoch auch von Karma pa Rang byung rdo rje, Karma pa Mi bskyod rdo rje (1507-1554), Karma pa Chos grags rgya mtsho (1454-1506) sowie einigen rNying ma pa-Lehrern aufrechterhalten und ist außerdem auch in die *ris med*-Tradition eingeflossen.²³⁵

2.2 Für die Karma bKa' brgyud pa-Tradition wesentliche *Ratnagotravibhāga*-Überlieferungen

2.2.1 Maitrīpas Lehrtradition

Laut 'Gos Lo tsā ba²³⁶ wurde die erste tibetische Übersetzung der *Ratnagotravibhāgavyākhyā* von Nag tsho Lo tsā ba Tshul khri ms rgyal ba (1011-1064) in Zusammenarbeit mit Atiśa, der u. a. von Maitrīpa gelernt hatte, erstellt. Dieser Hinweis kann für die bKa' brgyud pa-Rezeption des *Ratnagotravibhāga* aus folgendem Grund von Bedeutung sein: sGam po pa bSod nams rin chen (1079-1135), der die auf Atiśa zurückgehenden bKa' gdams-Unterweisungen mit der *mahāmudrā*-Tradition vereinte (*bka' phyag zung 'brel*),²³⁷ prägte damit die bKa' brgyud pa-Tradition maßgeblich. Es ist durchaus möglich, dass die auf dem *Ratnagotravibhāga* beruhende sogenannte Meditationstradition (*sgom lugs*), die, wie unten (siehe S. 66) deutlich wird, mit bTsan Kha bo che nach Tibet kam, parallel dazu auch mit der Tradierung der Lehren Atiśas in Tibet, d. h. durch die alten

²³⁴ Siehe dazu auch (übers.) ROERICH 1979: 349 bzw. *Deb ther sngon po* Bd 1: 424. Siehe auch ROLOFF 2009: 258, die Übersetzung der Biografie von Red mda' ba zum Abschnitt 'das Klare Licht des Todes', sowie STEARNS 2010: 58-59 und Anm. 236: ein Zitat aus Red mda' bas Kālacakra-Kommentar, einem seiner späten Werke, in dem er den *gzhan stong*-Ansatz als den einzig richtigen bezeichnet: *gzhan stong sems kyi chos nyid 'od gsal bsgoms pa'i stobs kyi so so rang rig pa'i tshul gyis myong ba'i nang rig 'gyur med kho na yang dag pa'i lam du gzhed de ...*

²³⁵ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1969: 58-60.

²³⁶ Vgl. ROERICH 1979: 350.

²³⁷ Siehe weitere Details über *bka' phyag zung 'brel* bei SHERPA 2004.

bKa' gdams pa-Lehrer, verbreitet wurde und in diesem Umfeld durchaus üblich war. Nach bTsan Kha bo che wird die Meditationstradition auch als jene von bTsan (*btsan lugs*) bezeichnet.

sGam po pa vereinte damit aller Wahrscheinlichkeit nach verschiedene Überlieferungen der auf dem *Ratnagotravibhāga* beruhenden Lehren: die im folgenden Abschnitt skizzierte allgemeine analytische Lehrtradition ebenso wie die Meditationstradition, die über bTsan Kha bo che in die bKa' gdams pa-Tradition in Tibet eingeflossen ist, und die Lehrtradition, wie sie über Mar pa, der sie direkt von Maitrīpa erhalten hat, nach Tibet kam.

In einer erst vor wenigen Jahren erschienen Sammlung von bKa' gdams pa-Texten²³⁸ sind zwei bislang wenig beachtete *upadeśas* zum *Ratnagotravibhāga* enthalten, die der Meditationstradition (*sgom lugs* bzw. *btsan lugs*) entsprechen.²³⁹ Darüber hinaus enthält diese Sammlung auch einen *upadeśa* zum Großen Madhyamaka,²⁴⁰ was ein weiterer Hinweis in Bezug auf die Verbreitung der Meditationstradition sein könnte und gut zu sGam po pas spezifischer Lehrtradition des *Sūtra-mahāmudrā* passt.

2.2.2 Sajjanas tibetische Schüler

Kong sprul, der sich in seinen Schilderungen offensichtlich auf 'Gos lo tsā ba *Deb ther sngon po* („Blaue Annalen“) stützt, erwähnt die Vermittlung der Maitreya-Lehren durch Atiśas bKa' gdams pa-Tradition in der Einleitung seines *Ratnagotravibhāga*-Kommentars nur beiläufig. Er nennt hier jene Übertragung, die, von Maitrīpa ausgehend, über dessen Schüler Ānandakīrti nach Kaschmir kam. Kong spruls Schilderungen gemäß reiste Ānandakīrti als Bettler verkleidet nach Kaschmir, doch Sajjana (11. Jh.), ein Spross einer dortigen Paṇḍita-Familie, erkannte ihn und erbat von ihm Unterweisungen. Sajjana erhielt von Ānandakīrti Erklärungen zu Maitreyas Lehren über die Buddha-Natur und jeweils ein Exemplar des *Ratnagotravibhāga* und des *Dharmadharmatāvibhāga*. 'Gos Lo tsā ba schildert, dass Sajjana einige Abschriften davon erstellen ließ und eine dem Gelehrten Jñānaśrī²⁴¹ überreichte. Sajjana verfasste auch einen der zwei indischen Kommentare zum

²³⁸ *bKa' gdams bka' 'bum* 2005 und 2007.

²³⁹ *bKa' gdams bka' 'bum*, Bd. 50, 147-156: Ze'u Chos kyi rgyal mtshan, *Theg chen rgyud bla'i gdams pa* („Ergänzende Unterweisungen zum *Mahāyāna Uttaratantra*“); Bd. 76: 423-442. Autor unbekannt, *bsTan bcos rgyud bla ma'i gdams ngag* („Ergänzende Unterweisungen zum *Uttaratantraśāstra*“).

²⁴⁰ Ibid., Bd. 64, 279-350: *dBu ma chen mo'i sgo khrīd kyi man ngag ldeb* („Das Buch der tiefgründigen Anleitungen, die das Tor zum Großen Madhyamaka eröffnen“), Autor unbekannt. Zum ersten Vorkommen des Begriffs 'Großes Madhyamaka' siehe auch HOOKHAM 1991: 157-159; zu unterschiedlichen Verwendungen davon siehe KUIJP 1983. Zu 'Großes Madhyamaka' in Zusammenhang mit der Jo nang pa-Schule siehe Seyfort Rugg 1963: 89 sowie seine Anm. 78.

²⁴¹ Jñānaśrīmitra (990-1050), auch Mītrapāda, ein Zeitgenosse von Ratnākaraśānti (ca. 970-1030).

Ratnagotravibhāga, den *Mahayanottaratantraśāstropadeśa*, bei dem es sich um eine 37 Verse umfassende Zusammenfassung des Inhalts handelt.²⁴²

rNgog Blo ldan shes rab

Ein für die Tradierung des *Ratnagotravibhāga* in Tibet wichtiger Schüler Sajjanas war der sogenannte ‘große Übersetzer’ rNgog Blo ldan shes rab (1059-1109),²⁴³ der unter Sajjanas Anleitung den *Ratnagotravibhāga* aus dem Sanskrit ins Tibetische übersetzte und den ersten tibetischen, wenngleich nur kurzen Kommentar dazu verfasste. In seine Arbeit soll die oben bereits erwähnte Übersetzung von Atiśa und Nag tsho Lo tsā ba mit eingeflossen sein.²⁴⁴ Kong sprul nennt einige tibetische Autoren von Kommentaren zur *Ratnagotravibhāgavyākhyā*, die sich an rNgogs Lehrtradition gehalten haben, wie z. B. gTsang nag pa brTson ’grus seng ge (12. Jh.),²⁴⁵ Dan ’bag sMra ba’i seng ge (12. Jh.),²⁴⁶ gSang phu ba Blo gros mtshungs med (14. Jh.),²⁴⁷ Rong ston²⁴⁸ und erwähnt, dass die Menge der im Laufe der Zeit im Tibetischen verfassten Kommentare dieser Lehrtradition des *Ratnagotravibhāga* im gesamten Tibet und Khams sehr verbreitet waren und sich, von nebensächlichen Unterschieden abgesehen, in der Dharma-Sprache nicht unterscheiden.²⁴⁹

In der Einleitung zu seinem *Ratnagotravibhāga*-Kommentar nennt Kong sprul die Lehrtradition von rNgog Blo ldan shes rab den Weg der Schlussfolgerung (*rjes dpag lam byed*), was für ihn gleichbedeutend mit der analytischen Tradition, d. h. mit der *rang stong*-Interpretation ist. Dementsprechend ist für rNgog Blo ldan shes rab die Buddha-Natur ein Synonym für Leerheit, die durch reine Negation erkannt werden kann.²⁵⁰

²⁴² *Mahayanottaratantraśāstropadeśa* (Skt. 1 Folio, Göttingen Xc 14/1c). Publiziert von Takasaki 1975: 52-59. Siehe auch KANO 2006: 505-518. Der zweite indische Kommentar, die *Mahāyānottaratantraṭippaṇī*, stammt von Vairocanarakṣita (11./12. Jh.); sie umfasst acht Folios. Siehe KANO 2006: 519-557.

²⁴³ Zu rNgog siehe KANO 2006: 113-131.

²⁴⁴ KC, Aug. 2005. ’Gos lo tsā ba sagt dazu, dass Sha ra ba pa (1070-1141) den *Ratnagotravibhāga* zunächst auf dieser Basis erläutert hat, später aber die Übersetzung von Ngog Blo ldan shes rab bevorzugt worden ist. Vgl. MATHES 2008b: 162.

²⁴⁵ Nicht zugänglich.

²⁴⁶ Nicht zugänglich.

²⁴⁷ Siehe KANO 2006, 595: *Theg pa chen po rgyud bla ma’i bstan bcos kyi nges don gsal bar byed pa’i rin po che’i gron me*. Veröffentlicht von Tezu: Tibetan Nyingmapa Monastery, 1974; *The Collected Works of the Ancient Sa skya pa Scholars*, Vol. 3. Kathmandu: Sakya College, 1999.

²⁴⁸ Vgl. *ibid.*, 597. *Theg pa chen po rgyud bla ma’i bstan bcos legs bshad nyi ma’i od zer*. Nachdruck eines Manuskripts von Jakhar Tshang, Gangtok 1979.

²⁴⁹ Vgl. *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 11/19-12/5: *gtsang nag pa brtson ’grus seng ge dang dan ’bags pa smra ba’i seng ge sogs kyi kyang ’grel pa mang du mdzad la / de dag gi rjes ’brangs blo gros mtshungs med dang / phag gru rgyal mtshan bzang po / rong stong shes bya kun gzigs sogs mkhas pa du mas ’grel pa’i gleng bam gyis bod kham kun khyab par mdzad pa thams cad rngog lo chen po’i rjes su ’brangs pa la chos skad zer zur mi mthun pa mang ngo* / Vgl. (übers.) HOOKHAM 1991: 271. Siehe auch MATHES 2008b: 93, bezüglich Blo gros mtshungs med, den Kong sprul in seinem Kommentar zu diesen Interpreten zählt, dessen Kommentar jedoch inhaltlich nicht in diese Reihe zu passen scheint.

²⁵⁰ Vgl. MATHES 2008b: 2.

Auch Hookham betont, dass Kong sprul den *rang stong*-Lehrstil von rNgog mit jenem von bTsan Kha bo ches Lehrstil kontrastiert, der nach Hookham der Stil der *gzhan stong*-Interpretation ist.²⁵¹ In seiner Synopsis der Geschichte der *gzhan stong*-Tradition im *Shes bya kun khyab* erwähnt Kong sprul, dass rNgog von Sajjana die ‘Lehrtradition’ und bTsan die ‘Praxistradition’ (*bzhad sgrub bka’ babs*) erhalten hat, die auch als Madhyamaka und Cittamātra bezeichnet werden. Er betont jedoch, dass laut Si tu Dharmākara²⁵² aus den späteren Werken von beiden hervorgeht, dass letztlich sowohl rNgog als auch bTsan, eine wirklich vorhandene, sich ihrer selbst bewusste und in sich lichterhafte, nicht-zweiheitliche Gnosis (*gnyis stong gi shes pa rang rig rang gsal bden grub*) vertreten.²⁵³ Dementsprechend zählt Tāranātha rNgog Blo ldan shes rab in seinem *Zab mo gzhan stong dbu ma’i brgyud ’debs* als einen der frühen Überlieferer des Großen Madhyamaka auf, das für ihn in den *gzhan stong*-Lehren besteht. Auch Khentrul Jamphal Lodro, ein zeitgenössischer Vertreter der Jo nang pa-Tradition, zählt rNgog Blo ldan shes rab zu jenen, die die *gzhan stong*-Lehrvermittlung nach Tibet brachten.²⁵⁴

bTsan Kha bo che

Sajjana wurde auch von dem bereits erwähnten Tibeter bTsan Kha bo che (geb. 1021)²⁵⁵ aufgesucht, der, so Kong sprul, gemeinsam mit rNgog Blo ldan shes rab nach Kaschmir reiste.²⁵⁶

bTsan Kha bo che, damals bereits 56 Jahre alt, bat Sajjana darum, ihm aus den Lehren Maitreyas Unterweisungen zu geben, die er bei seinem Tod nützen könne (*chi chos byed pa*). Laut ’Gos Lo tsā ba wies Sajjana daraufhin gZu dGa ba’i rdo rje (11. Jh.) an, bTsan Kha bo che in diesem Sinne zu unterrichten. ’Gos Lo tsā ba erwähnt, dass gZu dGa ba’i rdo rje damals ein Lehrwerk des *Ratnagotravibhāga* verwendet hat.²⁵⁷ Die Vermutung, dass es sich hierbei um Sajjanas kurzen Kommentar handelt, liegt zwar nahe, wird aber nicht bestätigt. Es könnten genauso gut gZu dGa ba’i rdo rjes persönliche Aufzeichnungen von Erklärungen zum *Ratnagotravibhāga* bzw. auch Ergänzungen zum Kommentar seines Lehrers gewesen sein.²⁵⁸ ’Gos Lo tsā ba erwähnt außerdem einen weiteren Übersetzer namens Padma seng ge, dessen Ausführung zum *Ratnagotravibhāga* jenen

²⁵¹ Vgl. HOOKHAM 1991: 172.

²⁵² Der 8. Si tu, Chos kyi byung gnas (1700-1774).

²⁵³ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 1, 460/12-13 und 18-461/1: *sa jja na las rngog dang btsan gyis zhus / bshad sgrub bka’ babs dbu sems gnyis su’ang bzhed / ... phyi ma la sgrub pa’i bka’ babs shing / rim bzhin dbu ma dang sems tsam gyi lta ba ’dzin pa’i lugs gnyis su’ang bzhed de phyi ma’i yig cha rnams su gnyis stong gi shes pa rang rig rang gsal bden grub de sangs rgyas kyi rgyu grung po khas blangs pas so / zhes kun mkhyen dharmā ka ras gsungs so* / Vgl. (übers.) ZANGPO 2010: 269-270. Vgl. KUIJP 1983: 40-42.

²⁵⁴ Vgl. KHENTRUL 2005: 62-63.

²⁵⁵ bTsan dri med shes rab. Für biographische Angaben zu bTsan siehe ROERICH 1979: 348-349 und SEYFORTH RUEGG 1969: 36-38.

²⁵⁶ Vgl. HOOKHAM 1991: 271.

²⁵⁷ Vgl. ROERICH 1979: 348.

²⁵⁸ Vgl. KANO 2006: 594, Anm. 3, “The Sanskrit manuscript of Sajjana’s Mahāyānottaratantraśāstropadeśa has a number of interlinear glosses, which might be a memorandum (zin bris) by Gzu Dga’ bai rdo rje”.

entsprochen haben soll, die später von bTsan Kha bo che in Tibet weitergegeben wurden.²⁵⁹ Von diesem Übersetzer ist sonst nirgendwo die Rede.

Kong sprul reduziert den Hergang rund um bTsan Kha bo che darauf, dass Sajjana sowohl gZu dGa ba'i rdo rje als auch bTsan Kha bo che in allen fünf Maitreya-Werken unterrichtet und ihnen dabei ergänzende Unterweisungen (*gdams ngag*) gegeben hat. Diese sind, so Kong sprul, als die Meditationstradition (*sgom lugs*) der Werke von Maitreya bekannt geworden. Es ist dies „eine besonders edle Tradition spezifischer Erläuterungen und praxisbezogener Anwendung“.²⁶⁰ bTsan Kha bo che ist vor rNgog Blo ldan shes rab nach Tibet zurückgekehrt und hat dort verschiedene Personen in diesen Lehren Maitreyas unterrichtet, wodurch großer Nutzen entstanden ist. Später, in Brag rgya, in der Gegend von Yar stod, hat er diese Lehren lCang ra ba²⁶¹ gegeben, und dieser lehrte sie wiederum Dar ma brtson 'grus.²⁶² Außerdem erwähnt 'Gos lo tsā ba, dass es einen *Ratnagotravibhāga*-Kommentar gibt, bei dem der Name des Autors nicht angegeben ist, der jedoch der Tradition von bTsan Kha bo che zugerechnet wird.²⁶³ Man könnte vermuten, dass es sich bei diesem Kommentar um das *bsTan bcos rgyud bla ma'i gdams pa* („Ergänzende Unterweisung zum *Mahāyānottaratantra-śāstra*“) aus der neu erschienenen Sammlung von bKa' gdams pa-Werken handelt, bei dem kein Autor angegeben ist.

Kong sprul nennt als nächsten Verfasser eines Kommentars im Sinn der Lehrtradition von bTsan Kha bo che den 3. Karma pa, Rang byung rdo rje; dieses Werk ist derzeit nicht auffindbar. Allerdings ist im Jahr 2006 eine neue Zusammenstellung der gesammelten Werke (*gsung 'bum*) des 3. Karma pa erschienen, in die ein *Uttaratantraśāstra*-Kommentar von Dul mo chos rje bKra shis 'od zer (15. Jh.) aufgenommen wurde, der, so die Angabe im Inhaltsverzeichnis (*dkar chag*), den Kommentar von Rang byung rdo rje nur geringfügig ergänzt haben soll.²⁶⁴ Dul mo chos rje bKra shis 'od zer war ein Schüler des 7. Karma pa, Chos grags rgya mtsho, der wiederum ein Schüler von 'Gos Lo tsā ba war.

²⁵⁹ Vgl. ROERICH 1979: 348 bzw. 'GOS LO TSĀ BA, *Deb ther sngon po* Bd. 1: 422.

²⁶⁰ Vgl. *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 12/13-14: *thun mong ma yin pa'i bshad pa dang nyams len gyi rgyun khyad par 'phags pa yin /*

²⁶¹ Zu dGe shes lCang ra ba siehe auch ROERICH 1979: 1009. Hier erwähnt 'Gos lo tsā ba ihn auch als Lehrer des Siddha Nying phug pa (1094-1186), der im Bo dong-Kloster zum Mönch ordiniert wurde und von lCang ra ba die bTsan-Tradition von Maitreyas Lehren erhielt.

²⁶² In Tāranāthas Gebet an die *gzhan stong*-Übertragungslinie steht ein Dar ma brtson 'grus sowie ein (sKyo ston) sMon lam tshul khri (1219-1299), der 8. Abt von Narthang, der die ergänzenden Unterweisungen an Ze'i Chos kyi rgyal mtshan weitergab, von dem wiederum einer der oben genannten *rGyud bla ma'i gdams ngags* aus dem *bKa' gdams bka' 'bum* stammt. Siehe auch Anm. 239.

²⁶³ Vgl. ROERICH 1979: 348.

²⁶⁴ In: *Karma pa Rang byung rdo rje'i gsung 'bum dkar chag* Bd. ja, 126-263: *theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel pa gsal ba nyi ma'i snying po ldeb can 'di ni rje rang byung pas mdzad pa la dul mo chos rje bkra shis 'od zer gyis cung zad kha gsal du mdzad pa /*

Letzterer hat in seinem komplexen Kommentar zum *Uttaratantraśāstra* die bKa' brgyud-mahāmudrā-Lehrtradition mit eingearbeitet.²⁶⁵

Dul mo chos rje bKra shis 'od zer selbst sagt in der Einleitung seines *Ratnagotravibhāga*-Kommentars über Rang byung rdo rjes Zusammenfassung des *Ratnagotravibhāga*:

„Den Inhalt des [*Ratnagotravibhāga*]-Werkes werde ich hier [so] erklären, dass die [ursprüngliche] von Rang byung rdo rje [erstellte] Zusammenfassung unberührt bleibt.“²⁶⁶

Vor diesem Hinweis auf Rang byung rdo rjes kurzen Kommentar schildert bKra shis 'od zer die Geschichte, wie Maitrīpa den *Ratnagotravibhāga* und den *Dharmadharmatāvibhāga* gefunden und festgestellt hat, dass sie inhaltlich mit den Erläuterungen zur Bedeutung der Essenz von Śavaripa übereinstimmen.²⁶⁷ Es ist dies ein weiteres Indiz für die enge Verbindung zwischen dem *Uttaratantraśāstra*, d. h. dem *Ratnagotravibhāga*, und der mahāmudrā-Lehre.²⁶⁸

Dul mo chos rje bKra shis 'od zer skizziert die Übertragungslinie ab Sajjana wie folgt:

„Jener [d. h. Sajjana] lehrte es die beiden tibetischen Übersetzer rNgog Blo ldan shes rab und bTsan Kha bo che. Die beiden übersetzten [den *Ratnagotravibhāga*] ins Tibetische und verbreiteten ihn. [Die Erklärungen dazu] wurden sukzessive [d. h. von Lehrer zu Schüler] bis zu gSang phu'i Chos rjes 'Jam dbyangs Shākya gZhon nu weitergegeben. Von ihm hörte sie der Chos rjes rin po che Rang byung rdo rje, der einen zusammenfassenden Kommentar zum *Uttaratantra* samt Asaṅgas Kommentar verfasste.

Er [Rang byung rdo rje] lehrte dies Karma dKon mchog gzhon nu²⁶⁹ und andere in aller Ausführlichkeit und sorgte damit für eine sehr große Verbreitung [dieser Lehrtradition]. [Rang byung rdo rje] unterrichtete auch Kun mkhyen Jo nang²⁷⁰ in der Intention des *gzhan stong*. Obwohl in [diesem] zunächst keine Gewissheit darin entstand, entstand in ihm, nachdem er alle der sechsgliedrigen Übungen²⁷¹ angewandt hatte, eine außergewöhnliche [Art] von Erfahrung und Erkenntnis. Daraufhin studierte er die Sūtren des letzten Lehrzyklus sowie die Śāstras des definitiven Sinns wie das *Uttaratantra* mit Asaṅgas Kommentar und erlangte

²⁶⁵ Vgl. MATHES 2008b.

²⁶⁶ *Nyi ma'i snying po*, 132/6: *da ni gzhung don rang byung rdo rje'i bsdus don sor bzhag nas bshad par bya ste /*

²⁶⁷ Vgl. *ibid.*, 131/4.

²⁶⁸ Śavaripa zählt, ebenso wie Maitrīpa, zu jenen indischen Yogis, auf die sich die mahāmudrā-Darlegung der bKa' brgyud-Schule im Wesentlichen bezieht.

²⁶⁹ *Nyi ma'i snying po*, 132/2. Der Text liest *Kar ma pa dKon mchog gzhon nu*.

²⁷⁰ Ein anderer Name für Dol po pa.

²⁷¹ *rNal 'byor yan lag drug*, die Vollendungsphase (*rdzogs rim*, *niṣpannakrama*) der Kālacakra-Paxis. Siehe Abschnitt 4.3.2.3.

Verständnis darin. So entstand in ihm die Gewissheit, dass dies mit der Sicht des Chos rjes Rang byung übereinstimmt, und er nahm die Lehrmeinung des *gzhan stong* an. Von Chos rjes Rang byung ausgehend wurde sie über Drung 'dzam gling ba und die anderen Vorväter der Reihe nach bis zum [7. Karma pa,] Chos rjes rin po che Chos grags rgya mtsho tradiert, von dem ich sie erbeten habe.²⁷²

Dul mo chos rje bKra shis 'od zer nennt für seinen Hinweis auf Dol po pa's Verhältnis zu Rang byung rdo rje keine Quelle. Laut Tāranāthas Angaben besuchte Dol po pa im Jahr 1322 das Kloster mTshur phu und begegnete dort Rang byung rdo rje, mit dem er ausführliche Diskussionen über buddhistische Sichtweisen geführt haben soll.²⁷³ Si tu Paṇ chen Chos kyi 'byung gnas und 'Be lo Tshe dbang kun khyab (18. Jh.)²⁷⁴ geben dies in ihrer Hagiografie des 3. Karma pa wie folgt wieder:

„Auch der allwissende große Dol po pa suchte damals [den Karma pa] auf, und [dieser] sagte [zu ihm]: ‘Du wirst eine außergewöhnlich edle Sicht erlangen, die anders als deine jetzige sein wird’. [Karma pa] dachte, dass [Dol po pa] damals Freude an der *rang stong*-Lehrmeinung hatte, aber in Kürze den Kernpunkt des Großen Madhyamaka, *gzhan stong*, richtig begreifen würde.²⁷⁵

Eine ähnliche Schilderung findet sich bei Tāranātha und dem Sa skya pa-Lehrer Mang thos Klu sgrub rgya mtsho (16. Jh.).²⁷⁶

Kong sprul nennt²⁷⁷ als weitere Verfasser von Kommentaren zu dieser Lehrtradition des *Ratnagotravibhāga*, die seiner Angabe nach alle mit den Erklärungen von Rang byung rdo rje

²⁷² *Nyi ma'i snying po*, 131/6-132/6: *des bod kyi* [Text: *kyis*] *lo rtswa ba rngog blo ldan shes rab dang / btsan kha bo* [Text: *o*] *che gnyis la bshad / de gnyis kyis bod skad du bsgyur nas dar bar mdzad pa lags so / de nas rim pa bzhin brgyud de / gsang phu'i chos rje 'jam dbyangs shā kya gzhon nu la / chos rje rin po che rang byung rdo rjes gsan nas rgyud bla ma thogs 'grel dang bcas pa la bsdu don gyi 'grel pa mdzad / kar ma* [Text: *karma pa*] *dkon mchog gzhon nu la sogs slob ma rnams la rgya cher bshad nas / shin tu dar bar mdzad / kun mkhyen jo nang ba la yang gzhan stong gi dgongs pa bshad pas / dang po nges shes ma skyes kyang / phyis sbyor ba yan lag drug pa la thams cad mdzad pas nyams rtogs thun mong ma yin pa 'khrungs / 'khor lo tha ma'i mdo rnams dang / rgyud bla ma thogs 'grel dang bcas pa sogs nges don gyi bstan bcos rnams la gzigs rtogs mdzad pas / chos rjes rang byung ba'i bzhad pa dang mthun par nges shes skyes nas / gzhan stong gi grub mtha' bzung ba yin no / chos rje rang byung ba nas / drung 'dzam gling ba la sogs pa gong ma rnams la rim pa bzhin du brgyud nas / chos rje rin po che chos grags rgya mtsho la bdag gis zhus pa yin no /*

²⁷³ Vgl. STEARNS 2010: 15.

²⁷⁴ Der Name 'Be lo scheint in Khams verbreitet gewesen zu sein. Eine andere Form ist auch Bai lo, eine Abkürzung für Vairocana. Manchmal findet sich noch der Zusatz rGyal Khams. Vgl. RHEINGAUS 2004: 92 und seine Anm. 15.

²⁷⁵ *Zla ba chu shel gyi phreng ba* Bd. 1, 208/1-2: *kun mkhyen dol po pa chen pos kyang 'di skabs mjal par 'dug cing khyed kyis da lta'i lta'i ma yin pa'i lta ba kyad 'phags zhig rtogs par 'dug gsungs pa / khong de skabs dbu ma rang stong gi grub mthar dgyes kyang / mi ring bar gzhan stong dbu ma chen po'i gnad ji bzhin du mkhyen pa la dgongs par 'dug /*

²⁷⁶ Vgl. STEARNS 2010: 49.

²⁷⁷ Vgl. *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 12/14-19 und 13/6-8: *lugs srol de dag las byung yang ye shes kyi gzigs pas ma pham pa'i dgongs pa ji bzhin tu rtogs pa thams cad mkhyen pa rang byung rdo rje rgyud bla ma'i sa bcaad bsdu don mdzad pa la / karma dkon gzhon sogs kyis rgyas par bkral zhing / karma phrin las pa chen pos sbyor*

übereinstimmen: Karma dKon mchog gzhon (14. Jh.),²⁷⁸ Karma Phrin las pa (1456-1539),²⁷⁹ ‘Gos Lo tsā ba²⁸⁰ und Zur mang Lha lung Karma bstan ’phel (1569-1637).²⁸¹

2.3 Stellung des *Ratnagotravibhāga* in den *mahāmudrā*-Lehren der Karma bKa’ brgyud pa-Tradition

Der *Ratnagotravibhāga* spielt bei der Lehrvermittlung in der Karma bKa’ brgyud pa-Tradition eine wesentliche Rolle.²⁸² Auch Kong sprul, der für seinen *gZhan stong lta khrid* 16 Zitate daraus entnimmt, stützt sich auf dieses Lehrwerk. Dabei verknüpft er, beruhend auf der im *Ratnagotravibhāga* vermittelten Lehre von der Buddha-Natur, die *gZhan stong*-Sichtweise mit den *mahāmudrā*-Lehren der bKa’ brgyud pas. Dies findet sich bereits bei Rang byung rdo rje, der die Buddha-Natur mit dem ‘gewöhnlichen Geist’ (*tha mal gyi shes pa*) gleichsetzt, einem klassischen Begriff aus der *mahāmudrā*-Terminologie. In seinem *sNying po bstan pa* betont Rang byung rdo rje z. B., dass der ‘gewöhnliche Geist’ frei von akzidentellen Verunreinigungen ist.²⁸³

„Der gewöhnliche Geist (*tha mal shes pa*) selbst wird als der *dharmadhātu* [oder] die ‘Natur der Siegreichen’ bezeichnet. Er wird durch die Edlen nicht verbessert und ist bei den Wesen nicht schlechter.“²⁸⁴

Eine erste Vorstellung der Stellung des *Ratnagotravibhāga* im Rahmen der *mahāmudrā*-Lehren der bKa’ brgyud pa-Tradition ermöglichen einige Hinweise in ‘Gos Lo tsā bas *Deb ther sngon po*, in Kong spruls *Shes bya kun khyab* sowie im Einleitungsteil seines Kommentars zum *Ratnagotravibhāga*.

Kong sprul erwähnt darin zunächst den Übersetzer Mar pa Chos kyi blo gros, der als der tibetische Vorvater dieser Tradition gilt. Mar pa, der selbst ein direkter Schüler von Maitrīpa war, soll

ngag bkod pa’i ’grel ba mdzad / ’gos lo chen po gzhon nu dpal gyis kyang thogs med zhabs kyi ’grel pa la ’grel bshad shin tu rgyas par mdzad pa lugs ’di dang mthun pa ... karma bstan ’phel gyis mchan tika mdzad pa’i bshad rgyun kyang legs par nos te de dag las ’dir ni gtso bor rgyal ba rang byung zhabs kyi rjes su ’brangs pa yin no /

²⁷⁸ Siehe KANO 2006: 597, Karma dKon mchog zhons *rGyud bla ma’i ’grel pa rton pa bzhi ldan mkhas pa dga’ byed* (87 Folios); nicht zugänglich.

²⁷⁹ Der Kommentar ist nicht zugänglich; der Titel nicht bekannt.

²⁸⁰ *gSal ba’i me long*. Vgl. MATHES 2003.

²⁸¹ *mChan tika*; nicht zugänglich.

²⁸² Für eine Überblicksgraphik über die Tradierung der Lehren zur Buddha-Natur, des *Ratnagotravibhāga*, und der *mahāmudrā*-Lehren laut Kong spruls Angaben siehe HOOKHAM 1991: 152-153.

²⁸³ Vgl. MATHES 2008b: 373.

²⁸⁴ *sNying po bstan pa*, 56/14-18:

tha mal shes pa de nyid la // chos dbyings rgyal ba’i snying po zer //
bzang du ’phags pas btang ba med // ngan du sems can gyis ma btang //
Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2009: 354-355.

die Meditationstradition der Werke von Maitreya (*byams chos sgom lugs*), wie sie über gZu und bTsan weitergegeben worden ist, erhalten haben.²⁸⁵

Weder im *Ratnagotravibhāga* selbst noch in ‘Gos Lo tsā bas Kommentar dazu, der dieses Lehrwerk in Zusammenhang mit der *mahāmudrā*-Lehre bringt,²⁸⁶ taucht der Begriff ‘*mahāmudrā*’ explizit auf. Wie oben bereits erwähnt, finden sich hier eher begriffliche Äquivalente wie ‘Lichthaftigkeit’ (*’od gsal, prabhasvāra*) oder ‘Soheit’ (*de bzhin nyid, tathāta*). Offensichtlich verwenden tibetische Autoren den Begriff ‘*mahāmudrā*’ im Rahmen von Darlegungen der Lehrsysteme (*siddhānta, grub mtha’*) nicht, da dieser vorwiegend in Erklärungen zur eigentlichen Anwendung der Methoden im Rahmen der Meditation und spezifisch im Kontext der buddhistischen Tantra eingesetzt wird.

In praxisbezogenen Anleitungen (*khrid*), in ergänzenden Unterweisungen (*gdams ngag*) sowie in dokumentierten Frage/Antwort-Situationen (*dri lan*) finden sich jedoch eindeutige Hinweise darauf, dass der *Ratnagotravibhāga* zur theoretischen Grundlage für die *mahāmudrā*-Interpretation der bKa’ brgyud pas auf Sūtra- und Tantra-Ebene zählt.

Kong sprul zitiert Mar pa in diesem Sinne in der Einleitung zu seinem *Ratnagotravibhāga*-Kommentar. Ohne die Quelle und die Umstände zu nennen, zitiert er Mar pa und stellt dessen Aussage in den Kontext der von Maitrīpa überlieferten ergänzenden Unterweisungen zur Buddha-Natur und auch in den Kontext der auf dem *Ratnagotravibhāga* beruhenden Meditationstradition. Hier wird die direkte Wahrnehmung zum Weg genommen:

„Die Bedeutung der Essenz des letztendlichen Fahrzeugs,
die frei von Extremen und kein geistiges Konstrukt ist,
hat mich in den Dharma von *mahāmudrā* eingeführt.“²⁸⁷

In der Einleitung zu seinem *Ratnagotravibhāga*-Kommentar und im *Shes bya kun khyab*, im Abschnitt über die Geschichte des Buddhismus in Tibet, zitiert Kong sprul sGam po pa, der – anders als seine tibetischen Vorgänger Mar pa und Mi la ras pa – auch den Sūtra-Weg explizit hervorhebt.

²⁸⁵ Vgl. *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 20/4-7: *lo tsā gzu btsan rnam gnyis las brgyud pa’i byams chos sgom lugs pa rnams dang / mnga’ bdag maitri zhabs kyis bram ze chen po yab sras kyi gdams ngag brnyes nas sngags dang rjes su mthun pa’i phar phyin gyi man ngag de kho na nyid bcu pa sogs mdzad / de las rje mar pas gsan te ...*

²⁸⁶ Vgl. MATHES 2008b.

²⁸⁷ *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 20/8-10:

theg pa’i mthar thug snying po’i don // mtha’ bral yid la ma byed pa //
chos phyag rgya che la ngo sprod bgyis.

Vgl. (übers.) HOOKHAM 1991: 277. Diese Übersetzung versteht *chos* als Subjekt: “The dharma that is free from limits and is not a mental construction, the Heart Essence of the Ultimate Vehicle, introduced me to the Mahamudra”.

Wie oben bereits erwähnt, vereinte sGam po pa die Lehren der bKa' gdams pas und die *mahāmudrā*-Lehren und ist in die Geschichte als derjenige eingegangen, der das Sūtra-*mahāmudrā* lehrte.²⁸⁸

Das in bKa' brgyud pa-Werken häufig angeführte Zitat von sGam po pa zur Bedeutung des *Ratnagotravibhāga* für die bKa' brgyud pa-Interpretation von *mahāmudrā* findet sich auch in der Einleitung von Kong sprul's *Ratnagotravibhāga*-Kommentar:

„Das Lehrwerk für unsere *mahāmudrā* ist dieses vom Bhagavan Maitreya verfasste *Mahāyānottaratantraśāstra*.“²⁸⁹

Im *Shes bya kun khyab* wiederholt Kong sprul dieses Zitat.²⁹⁰ Auch in sGam po pas Werken finden sich einige Verweise auf den *Ratnagotravibhāga*. Sein einflussreiches *Thar rgyan* (*Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*), das mit Guenther's Publikation *The Jewel Ornament of Liberation*²⁹¹ auch außerhalb des tibetischen Sprachbereichs bekannt wurde, nimmt gleich im ersten Kapitel die Lehre der Buddha-Natur zum Ausgangspunkt. Die Buddha-Natur wird darin als Ursache für die Möglichkeit, das Erwachtsein zu erlangen, genannt. sGam po pa präsentiert hier und in weiteren Kapiteln dieses Werkes Auszüge aus dem *Ratnagotravibhāga* eher im Stil der analytischen Lehrtradition von rNgog. Im Abschnitt über die drei Juwelen zitiert er den *Ratnagotravibhāga* als Beleg dafür, dass nur der Zustand des Erwachtseins die absolute Zuflucht sein kann. Im Abschnitt über die Gnosis des Buddha-Zustands zitiert sGam po pa den *Ratnagotravibhāga* als Beleg für den Standpunkt, dass die Buddhaschaft ein Zustand der Gnosis und des Mitgefühls ist sowie ein Zustand des Freiseins und der Bewusstheit. Auch zur Definition des *dharmakāya* und des *nirmāṇakāya* sowie zur Beschreibung der Aktivität (*'phrin las*) greift sGam po pa auf den *Ratnagotravibhāga* zurück. Da das *Thar rgyan* als ein Klassiker des tibetischen Mahāyāna *lam rim*-Genre bezeichnet werden kann und den allgemeinen Mahāyāna-Weg der *pāramitās* darstellt, scheint diese allgemeine Art, in der sGam po pa darin auf den *Ratnagotravibhāga* zurückgreift, auch durchaus stimmig.

Ein Hinweis für die Stellung des *Ratnagotravibhāga* als Lehrwerk, das die Rahmenbedingungen für die spezifische bKa' brgyud-*mahāmudrā*-Praxis und für die Lehrtradition im Sinn der ergänzenden Unterweisungen (*gdams ngag*) darstellt, könnte sGam po pas Einteilung in drei Ebenen des Weges

²⁸⁸ Vgl. SHERPA 2004: 164-185. Zur umstrittenen Thematik einer Sūtra-*mahāmudrā* siehe auch D. JACKSON 1994 sowie BROIDO 1984. Die Sūtra-*mahāmudrā* wurde von Sa skya Paṇḍita in dessen *Thub pa'i dgongs gsal* kritisiert.

²⁸⁹ *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 20/11-13: 'o skol gyi phyag rgya chen po 'di'i gzhung ni bcom ldan 'das byams pas mdzad pa'i theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos 'di yin no / Vgl. (übers.) HOOKHAM 1991: 277. 'Gos Lo tsā ba zitiert sGam po pa z. B. in seinen *Deb ther sngon po*, 632/6-633/4: 'o skol gyi phyag rgya chen po 'di'i gzhung ni bcom ldan 'das byams pas mdzad pa'i theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos 'di yin zhes gsung shing / Vgl. (übers.) ROERICH 1979: 734.

²⁹⁰ *Shes bya kun khyab* Bd. 1, 506/3-5. Vgl. (übers.) ZANGPO 2010.

²⁹¹ GUENTHER 1959.

spiritueller Praxis sein. Diese Einteilung findet sich als Antwort auf Fragen (*dri lan*) seines Schülers Dus gsum mkhyen pa, des 1. Karma pa (1110-1193):

„Der Weg ist dreifach: Schlussfolgerung als Weg eingesetzt, Segen als Weg eingesetzt und direkte Wahrnehmung als Weg eingesetzt.

Es heißt, dass der philosophische Weg der *pāramitās* Schlussfolgerungen als Weg einsetzt, das Mahāyāna-Mantra, auf der Basis der Entstehungs- und Vollendungsphasen, Segen als Weg einsetzt, und dass die direkte Wahrnehmung als Weg ursprüngliche Lichthaftigkeit (*lhan cig skyes pa 'od gsal ba*) einsetzt.

Die, die diesen drei[fachen] Weg gehen, sind zwei[fach]: [Jene, die ihn] allmählich und [jene, die ihn] auf einmal [gehen].²⁹²

Kong sprul verwendet die gleichen Formulierungen um die verschiedenen Lehrtraditionen zu bezeichnen, die sich in Zusammenhang mit dem *Ratnagotravibhāga* entfaltet haben. Dies wird in der Einleitung zu seinem *Ratnagotravibhāga*-Kommentar deutlich. Er unterscheidet zwischen der analytischen Lehrtradition mit Schlussfolgerungen (*rjes dpag lam byed*) und der Lehrtradition der direkten Wahrnehmung (*mngon sum lam byed*).²⁹³ Beide wurden, wie aus den obigen Schilderungen hervorgeht, in der bKa' brgyud pa-Tradition gepflegt.

In Kong spruls *gZhan stong lta khrid* wird deutlich, dass der analytische Aspekt, jedenfalls für jene, die den Weg allmählich gehen (*rim gyis pa*), einen wichtigen Faktor darstellt, da er die für einen Praktizierenden erforderlichen Voraussetzungen für das Verständnis der Wirklichkeit schafft. Auf der Grundlage der analytischen Vorgehensweise geht es schließlich darum, in der *dharmatā* des Geistes zu

²⁹² Dus gsum mkhyen pa'i zhu lan, S. 438/6: *lam rnam pa gsum du 'gro gsung ngo / rjes dpag lam du byed pa dang / byin brlabs lam du byed pa dang / mngon sum lam du byed pa gsum yin gsung / mtshan nyid lam pha rol tu phyin pa ni rjes dpag lam du byed pa bya ba yin / theg pa chen po gsang sngags ni bskyed rdzogs gnyis la brten nas byin brlabs lam du byed pa yin / mngon sum lam du byed pa ni lhan cig skyes pa 'od gsal bya ba yin gsung / lam gsum la 'jug pa'i gang zag ni gnyis te rims kyis pa dang / cig car ba'o /* Eine ähnliche Stelle findet sich bei in sGam po pas *Tshogs chos yon tan phun tshogs*, 296/1.5-297/1.1: */ de la rjes dpag lam du byed pa ni / chos thams cad gcig dang du bral gyi gtan tshigs kyis gzhig [Text: gzhigs] nas / 'gro sa 'di las med zer nas thams cad stong par byas nas 'jog pa ni rjes dpag go / lha'i sku bskyed pa'i rim pa la brten nas rtsa rlung dang thig le dang / sngags kyi bzlas brjod la sogs pa byin rlabs kyi lam mo // mngon sum lam du byed pa ni bla ma dam pa cig gis sems nyid lhan cig skyes pa chos kyi sku 'od gsal bya ba yin gsung ba de lta bu nges pa'i don gyi gdams ngag phyin ci ma log bstan pas / rang la nges pa'i shes pa lhan cig skyes pa de la lta spyod sgom gsum ya ma bral bar gnyug ma'i shes pa lam du khyer ba ...* Vgl. (übers.) MATHES 2006: 202-203: "As to taking inference as [one's] path, having examined all phenomena by arguments, [such as] being beyond one and many, one says that there is no other [ontological] possibility and posits that everything is empty. [This is the path of] inference. [The practice of] inner channels, energies and drops, the recitation of mantren, and so forth, based on the stage consisting of the generation of the deity's body is the path of blessing. As to taking direct perceptions for [one's] path, the right guru teaches one's co-emergent mind-essence to be the dharmakāya in terms of luminosity. Having thus been given an accurate pith-instruction of definitive meaning, one takes, with regard to this 'co-emergent mind' (*shes pa lhan cig skyes pa*) which has been ascertained in oneself, the natural mind as the path, without being separated from any of the three: view, conduct and meditation." Vgl. auch (übers.) JACKSON 1994: 26.

²⁹³ Vgl. HOOKHAM 1991: 277.

verweilen, wofür hier die Meditationstradition (*sgom lugs*) eingesetzt wird, die direkte Wahrnehmung als Weg nützt.

Karma pa, Dus gsum mkhyen pa hat, so die von Si tu Paṇ chen Chos kyi 'byung gnas und 'Be lo Tshe dbang kun khyab erstellte Hagiografie, bei Phywa pa Chos kyi seng ge (1109-1169) u. a. die Werke von Maitreya studiert, in 'Phan yul von dGe bshes Sha ra ba yon tan grags (1070-1141) und dessen Schüler, dem Yogi Shes rab rdo rje, sechs Jahre hindurch sämtliche bKa' gdams pa-Lehren erhalten und außerdem die ergänzenden Unterweisungen in Bezug auf die Entstehungs- und Vollendungsphasen der sechs Übungen von Kālacakra empfangen.²⁹⁴ Dies sind zwei Hinweise darauf, dass, was den *Ratnagotravibhāga* angeht, sowohl Dus gsum mkhyen pa als auch sGam po pa mit der allgemeinen analytischen Lehrtradition ebenso vertraut gewesen sein müssen wie mit den spezifischen Unterweisungen im Sinn der Meditationstradition, die direkte Wahrnehmung als Weg nützt.

Die genannte Hagiografie berichtet von einer Vision, die Dus gsum mkhyen pa von Maitreya gehabt hat, in der dieser ihn lehrte:

„Hierin gibt es nicht das Geringste zu entfernen, und nicht das Geringste ist hinzuzufügen. Die Wirklichkeit ist zu schauen, wie sie ist. Sieht man die Wirklichkeit, ist man befreit.“²⁹⁵

Dieser Ausspruch ist einer der wesentlichen Verse des *Ratnagotravibhāga* (I.154), den auch Kong sprul in seinem *gZhan stong lta khrid* als Referenz für die eigentliche Übung in meditativer Konzentration zitiert.²⁹⁶ Takasaki bezeichnet diesen Vers sogar als einen der berühmtesten in der Mahāyāna-Literatur.²⁹⁷

Chos kyi 'byung gnas und Tshe dbang kun khyab schildern eine weitere Vision aus Dus gsum mkhyen pas Leben, in der dieser folgende Belehrung von Maitrīpa erhalten haben soll:

„Alle Gegebenheiten von Saṃsāra and Nirvāṇa sind in zwei zusammengefasst:

²⁹⁴ Vgl. *Zla ba chu shel gyi phreng ba* Bd. 1, 5/4-6: *rgya dmar ba dang / dge bshes phywa pa chos seng gnyis la dbu ma rang rgyud shar gsum dang tshad ma dang byams chos gnas / gsang phur yang bzhugs te .../... 'phan yul du dge bshes sha ra ba dang / de'i slo ma rnal 'byor pa shes rab rdo rje dang gnyis lo drug tu bsten te bka' gdams kyi chos ji snyed pa gsan ... de'i tshe 'phan yul rgyal lha khang du dpal rga lo dang / khams pa a seng bzhugs pa la dus 'khor sbyor drug ... la sogs pa'i bskyed rdzogs kyi gdams pa mang gu gsan /* „[Dus gsum mkhyen pa] studierte bei den beiden, bei rGya dmar ba und dGe bshes Phywa pa chos seng, die Svātantrika-Madhyamaka [Schriften von den] 'drei Meistern aus dem Osten [Indiens]', Epistemologie und die Werke von Maitreya; außerdem hielt er sich in gSang phu auf ... In 'Phan yul stützte er sich sechs Jahre hindurch auf dGe bshes Sha ra ba und dessen Schüler, den Yogi Shes rab rdo rje, und lernte von diesen alle bKa' gdams-Lehren ... Damals hielten sich im rGyal-Tempel in 'Phan yul der Khams pa A seng und dPal rga lo auf, von denen er viele ergänzenden Unterweisungen zu den Phasen des Hervorbringens und Vollendens der sechs Übungen von Kālacakra usw. empfing.“

²⁹⁵ *Zla ba chu shel gyi phreng ba* Bd. 1, 16/6: *'di la bsal bya ci yang med / bsnan par bya ba cung zad med / yang dag nyid la yang dag blta / yang dag mthong na rnam par grol /*

²⁹⁶ *gZhan stong lta khri*, 751.

²⁹⁷ Vgl. TAKASAKI 1966: 300, Anm. 53. Hier sind alle Werke aufgezählt, in denen sich dieser Vers findet.

Im getrübten Geist (*nyon mongs pa can gyi yid*) und im ursprünglichen [ungetrübten] Geist (*lhan cig skyepa'i yid*).

Der getrübte Geist wiederum ist im ursprünglichen [ungetrübten] Geist enthalten.²⁹⁸

Da es im 12. Jahrhundert keine institutionalisierten Lehreinrichtungen- und Lehrpläne in der Karma bKa' brgyud pa-Tradition gab, kann man nur vermuten, dass sich die Anleitungen in dieser Tradition an sGam po pa und Karma pa Dus gsum mkhyen pa sowie den Werken dieser beiden orientierten.

Mit dem 3. Karma pa, Rang byung rdo rje, entstanden in der Karma bKa' brgyud pa-Tradition weitere Lehrwerke zur Sichtweise und deren Anwendung in der meditativen Übung, die bis in die Gegenwart maßgeblich für das Studium und die meditative Praxis genutzt werden. Sie betreffen die Buddha-Natur, die Lichthaftigkeit des Geistes sowie *mahāmudrā* und die Praxis der buddhistischen Tantrien.

Seit der Zeit von Rang byung rdo rje werden daher – in Ergänzung zu sGam po pas bereits genanntem *Thar rgyen* – drei Werke für den theoretischen Hintergrund der meditativen Praxis als besonders wichtig angesehen: der von Rang byung rdo rje verfasste Text *Zab mo nang don* („Die Bedeutung des Inneren, Tiefgründigen“), der in dieser Tradition als der 'Schlüssel zu den Tantrien' verstanden wird,²⁹⁹ weiters *brTag pa gnyis pa* („Zweites Kapitel“), d. h. ein Abschnitt aus dem *Hevajra-Tantra*, und drittens das *rGyud bla ma* (*Uttaratantra*, „Das Höchste Kontinuum“). Gemeinsam werden sie kurz als *Nang brTag rGyud gsum* („Die drei, das Innere, das Kapitel, das Kontinuum“) bezeichnet.

Kong sprul schildert im *Shes bya kun khyab* in seiner Darstellung der Geschichte des Buddhismus in Tibet, und hier insbesondere der Geschichte seiner 'eigenen Tradition' (*rang lugs*), den Grund dafür:

„Kun mkhyen Rang byung rgyal ba erschien in dieser Welt und legte den Nachdruck auf *Nang brTag rGyud gsum*. Der Grund dafür war, dass die als die vier großen und acht kleinen bekannten Dwags po bKa' brgyud pa[-Traditionen] nur die verschiedenen Tantra-Ermächtigungen und -Erläuterungen von den drei [Meistern] Mes, rNgog und mTsur überlieferten und dabei ausschließlich die Praxislinie von rJe btsun Mi la hielten. Sie widmeten sich mit großem Eifer ganz der Praxis, pflegten aber die philosophischen Lehren und Studien nicht weiter. Um bei der Integration der Erfahrungen in der anzuwendenden Praxis (*bsgrub bya'i nyams len*) durch Lernen und Nachdenken Sicherheit zu gewinnen (*gtan la 'bebs*), [erachtete Rang byung rdo rje] die drei oben erwähnten philosophischen Werke als ausreichend und eine

²⁹⁸ *Zla ba chu shel gyi phreng ba* Bd. 1, 38: 'khor 'das kyi chos thams cad gnyis su 'dus / nyon mongs pa can gyi yid dang / lhan cig skyes pa'i yid gnyis yin / nyon mong pa can yang lhan cig skyes pa'i yid du 'dus so /

²⁹⁹ KC, Aug. 2008.

Kenntnis derselben als unerlässlich ... Zum *Uttaratantra* sagt rJe sGam po pa: ‘Das Lehrwerk für unsere *mahāmudrā*-Unterweisungen ist dieses vom Bhagavan Maitreya verfasste *Mahāyānottaratantraśāstra*.’ Dementsprechend haben auch bDe gshegs Phag mo gru pa, sKyob pa ’Jig rten gsum mgon und die anderen die Lehrmeinung dieser Lehrtradition gehalten, und die Reihe der Allwissenden wie Rang byung rdo rje und andere [Karma pas] haben diese Sicht zum ausschließlichen Kernpunkt gemacht. Daher ist es auch für die Übung von *mahāmudrā* wichtig, dieses [Lehrwerk] zu kennen.

Diese drei Lehrwerke [*Nang brTag rGyud*] sind keine Lehren der theoretischen Erläuterung und Debatte, sondern Lehren für die Integration der Erfahrungen [meditativer Praxis]. Auch aus diesem Grund ist es wesentlich, dass Halter dieser Praxislinie die Übertragung der Erläuterung [dieser Werke] intakt aufrechterhalten.³⁰⁰

Der *Ratnagotravibhāga* hat dabei die besondere Funktion eines Bindeglieds zwischen der Sūtra- und Tantra-Ebene der Praxis.³⁰¹ Dies bestätigt sich u. a. auch in Angaben des 8. Karma pa, Mi bskyod rdo rje (1507-1554), der neben dem 3. Karma pa zu einem der bedeutendsten Autoren der Karma bKa’ brgyud pa-Tradition zählt. Mi bskyod rdo rje gibt im Einleitungsteil zu seinem *Madhyamakāvātara*-Kommentar die Sicht seines Hauptlehrers, Sang rgyas gnyan pa bKra shis dpal ’byor (1457-1525), sowie von sGam po pa und Rang byung rdo rje wieder; dies ist eine aus seiner Perspektive vermutlich unumstrittene Auffassung:

„[Mein spiritueller] Vater, rJe Ras pa chen po [Sang rgyas gnyan pa bKra shis dpal ’byor], lehrte: ‘Es ist erwiesen, dass die fünf Werke von Maitreya die Intention aller Worte [des Buddha in Zusammenhang mit dem] allgemeinen Ursachen- und Frucht-Mahāyāna erläutern und zwar deshalb, weil die drei mittleren [*Mahāyānasūtrāṅkāra*, *Madhyāntavibhāga* und *Dharmadharmatāvibhāga*] – nicht,

³⁰⁰ *Shes bya kun khyab* Bd.1, 505/12-506/14: kun mkhyen rang byung rgyal ba ’jig rten tu byon pa nas nang brtag rgyud gsum zhes grags pa’i bshad pa’i bka’ gtso bor mdzad de de’i rgyu mtshan kyang dvags po bka’ brgyud che bzhi chung brgyad du grags pa rnams ni mes rngog mtshur gsum las brgyud pa’i rgyud sde’i dbang bka’ ci rigs spel ba tsam las / rje btsun mi la’i sgrub brgyud kyi brgyud ’dzin kho na yin pas mtshan nyid phyogs kyi bshad nyan cher mi mdzad pa sgrub pa kho na la brtson pa lhur bzhes pa yin la / bsgrub bya’i nyams len thos bsam kyis gtan la ’bebs pa la gong gi gzhung rnam pa gsum po des chog cing de dag ma shes thabs med pa yin te / ... rgyud bla ma ni rje sgam po pa’i zhal nas / ’o skol gyi phyag rgya chen po’i gdams pa ’di’i gzhung ni bcom ldan ’das byams pas mdzad pa’i theg pa chen po rgyud bla ma’i bstan bcos yin no / zhes gsungs pa ltar bde gshegs phag mo pa gru pa / skyob pa ’jig rten gsum mgon sogs kyis kyang lugs de’i grub mtha’ ’cha’ zhing / rang byung rgyal ba sogs thams cad mkhyen pa na rim gyis kyang de’i dgongs pa rtsa ba’i don tu mdzad pa ’ba’ zhig yin pas phyag rgya chen po sgom pa la’ang ’di nyid shes pa gal che ba yin / des na gzhung ’di gsum ni kha bshad dang rtsod pa’i chos ma yin gyi nyams len dang lto sbyar ba’i chos yin pas sgrub brgyud ’dzin pa rnams kyis bshad pa’i rgyun ma nyams par bzung ba ci nas kyang gnad che bar yod do / Vgl. (übers.) ZANGPO 2010: 317-318.

³⁰¹ KC, Aug. 2005.

dass sie die Madhyamaka-Lehrtradition nicht nebenbei mit [einfließen lassen] würden – doch Lehrwerke sind, deren direkte Lehrdarlegung das spezifische System des Cittamātra [wiedergibt], das erste Maitreya-Werk [*Abhisamayālaṅkāra*] ein Lehrwerk ist, das Madhyamaka und Cittamātra, und das letzte Maitreya-Werk, [*Ratnagotravibhāga*] ein Lehrwerk ist, dass Sūtra und Tantra gemeinsam ist.’ In Anbetracht dieser Signifikanz lehrten rJe sGam po pa und seine Nachfolger: ‘Diese unsere *mahāmudrā* ist die Intention des *Mahāyānottaratantra*’. Außerdem lehrte der edle ’Jig rten dbang phyug, Rang byung rdo rje: ‘Wer bestrebt ist, in das tiefgründige Vajrayāna einzudringen, der sollte – da man ohne ein gewisses Verständnis von den Worten und dem Sinn des *Mahāyānottaratantra* und des von mir verfassten *Zab mo nang don* in die Bedeutung des tiefgründigen und umfassenden Mantra[yāna] nicht vollkommen eindringen kann –, diese zwei Lehrwerke unbedingt genau studieren’.³⁰²

Hier wird der *Ratnagotravibhāga*, ohne zwischen möglichen *rang stong*- und *gzhan stong*-Interpretationen des Textes zu unterscheiden, als Bindeglied zwischen Sūtra und Tantra gesehen.

Für Kong sprul hingegen beruht diese Verknüpfungsfunktion speziell auf der *gzhan stong*-Interpretation dieses Lehrwerks:

„[*gzhan stong*] legt [die absolute Wirklichkeit] als Gnosis leer von Zweiheit dar, als Bewusstheit, die sich ihrer selbst bewusst ist. Dies wird als die tiefgründige Sicht gelehrt, die Sūtra und Tantra miteinander verbindet“.³⁰³

³⁰² Dwags brgyud grub pa’i shing rta, 50/2-5: yab rje ras pa chen po’i zhal snga nas byams chos sde lnga po ’di rgyu ’bras kyi theg pa chen po spyi’i bka’ thams cad kyi dgongs ’grel du grub ste / bar pa gsum zhar byung dbu ma’i cho tshul mi ston pa min kyang / dngos bstan sems tsam thun mong min pa’i bstan bcos dang / byams chos dang po dbu sems thun mong gi bstan bcos dang / byams chos tha ma mdo sngags thun mong gi bstan bcos yin pa’i phyir zhes bka’ stal to / don gyi dbang ’di gzigs nas rje sgam po pa yab sras kyis / kho bo’i phyag rgya chen po ’di theg pa chen po rgyud bla ma’i dgongs pa yin / ces gsungs pa dang / ’phags pa ’jig rten dbang phyug rang byung rdo rje’i zhal snga nas / zab mo rdo rje’i theg pa la ’jug par ’dod pa gang dag theg pa chen po rgyud bla ma dang kho bos byas pa’i zab mo nang don gyi tshig don tsam khong du ma chud par zab rgyas sngags kyi don la dpyis phyin du ’jug mi nus pas bstan bcos ’di gnyis la legs par sloba shig / ces bka’ stsal to /

³⁰³ Shes bya kun khyab Bd. 2, 550/9-10: gnyis stong ye shes rang rig nyid la ’jog / mdo sngags mtshams sbyor zab mo’i lta bar bzhed / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 259.

3 *gzhan stong* in Tibet

3.1 *gzhan stong*, Allgemeines

Kurz gesagt bezieht sich der tibetische Begriff *gzhan stong*, d. h. „leer von anderem“, auf eine Mahāyāna-Sichtweise, die betont, dass das Absolute leer von anderem ist, d. h. leer von Akzidentellem,³⁰⁴ aber nicht leer von den der Gnosis inhärenten Buddha-Qualitäten. Im tibetischen Buddhismus wurde und wird diese Sicht von namhaften Traditionen und Gelehrten gepflegt und war häufig Ausgangspunkt intensiver Debatten.

Im *Jo nang chos 'byung* wird Yu mo Mi bskyod rdo rje (geb. ca. 1027),³⁰⁵ der u. a. die als *gSal sgron skor bzhi*³⁰⁶ bekannten vier Werke verfasst hat, als Begründer des Mantra-*gzhan stong* in Tibet genannt,³⁰⁷ ohne dass diesem Begriff ein allgemeines oder ein Sūtra-*gzhan stong* gegenübergestellt wird. Dementsprechend scheint auch Dol po pa *gzhan stong*-Lehrtradition der Jo nang pa vorwiegend im Kontext des Vajrayāna und insbesondere des Kālacakra-Tantra zu stehen.

Kong sprul *gzhan stong* Präsentation sowohl im *Shes bya kun khyab* als auch in seinem *gZhan stong lta khrid* erweckt jedoch den Eindruck, dass er sehr wohl zwischen einem allgemeinen *gzhan stong*, d. h. *gzhan stong* im Kontext des Sūtra-Madhyamaka, das er wiederum vom *rang stong*-Madhyamaka³⁰⁸ abhebt, und einem *gzhan stong*-Madhyamaka in der Tradition des geheimen Mantra unterscheidet. Letzteres stimmt, so Kong sprul, in hohem Maß mit dem Yogācāra-Madhyamaka überein, weil es großen Nachdruck auf die nicht-zweiheitliche Gnosis legt.³⁰⁹

Im BGT lautet die Definition für *gzhan stong*:

‘Die von den Jo nang pa vertretene Sichtweise, dass die [von einer Unterscheidung zwischen] Subjekt [und] Objekt freien nicht-zweiheitlichen Gnosis (*ye shes, jñāna*),

³⁰⁴ Akzidentelles (*glo bur ba*) umfasst Karma und *klesas*, d. h. Befleckungen bzw. Geistestrübungen, sowie deren Auswirkungen und somit relative Gegebenheiten.

³⁰⁵ Auch bekannt als Avadhūtipa bTsun pa bsod nams. Laut HOOKHAM 1991: 135 war Yu mo Mi bskyod rdo rje ein Schüler von Candranātha, einem Paṇḍita aus Kaschmir, der in Tibet am Berg Kailash die Kālacakra-Praxis durchgeführt hatte. Yu mo Mi bskyod rdo rjes Lehrtradition wurde von den Nachkommen seiner Familie fortgesetzt und seit Phyogs las nam rgyal (geb. 1306), dem Gründer des Jo nang-Klosters, nach diesem Kloster benannt: die Jo nang pa. Laut SHEEHY 2009: 220 war Yu mo Mi bskyod rdo rje ein Schüler des Paṇḍita Somanātha aus Kaschmir. Von ihm soll er die 'Dro-Linie der Kālacakra-Übertragungen erhalten haben. Nach SHEEHY 2009: 219-235 geht die Bezeichnung 'Jo nang pa' bereits auf Kun spangs thugs rje brtson 'grus (1243-1313) zurück, der sich in der Gegend Jo nang zur Meditation zurückgezogen hatte.

³⁰⁶ *Zung 'jug gsal sgron, Phyag chen gsal sgron, 'Od gsal gsal sgron* und *sTong nyid gsal sgron*.

³⁰⁷ *Jo nang chos 'byung*, 18/6-7: *grub chen yu mo mi bskyod rdo rje ... bstan bcos mang du mdzad / sngags kyi gzhan stong grub mtha'i srol phye* / Mantra-*gzhan stong* steht in diesem Fall in Verbindung mit der Vollendungsphase (*rdzogs rim, niṣpannakrama*) der Kālacakra-Praxis. Auch Kong sprul verweist in seinem *gZhan stong lta khrid* auf diese Praxis. Siehe auch SOPA 2009: 200.

³⁰⁸ *rang stong*-Madhyamaka umfasst in Kong sprul's Einteilung sowohl die Svātantrika- als auch die Prāsaṅgika-Mādhyamikas.

³⁰⁹ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 2/557/13-14: *gnyis med kyi ye shes gtso che bas rnal 'byor spyod pa'i dbu ma dang mthun shas che ste* / Für Kong sprul sind Yogācāra-Madhyamaka und *gzhan stong*-Madhyamaka synonym. Siehe dazu auch Abschnitt 3.5.

die die Nicht-Zweiheit von ergriffenem Objekt (*gzung ba, grāhya*) und ergreifendem Subjekt (*'dzin pa, grāhaka*) erkennt, das Vollkommene (*yongs grub, pariniṣpanna*) ist, und dass dieses leer von anderen relativen Gegebenheiten wie dem Abhängigen (*gzhan dbang, paratantra*) und dem Vorgestellten (*kun btags, parikalpita*) ist.³¹⁰

Zum Begriff *gzhan stong*-Madhyamaka (*dbu ma gzhan stong*) findet sich im BGT folgender Eintrag:

‘Leer-von-anderem Madhyamaka’ ist die von Kun mkhyen Dol po pa und anderen [vertretene] Ansicht; die Jo nang-Lehrtradition bestimmt, dass alle im Relativen zusammengefassten Gegebenheiten Leerheit sind. Es wird gelehrt, dass [hinsichtlich] der meditativen Konzentration kein Unterschied [zum allgemeinen Madhyamaka hinsichtlich der Auffassung besteht, dass] alle Entfaltungen zum Ende gekommen sind, [in Zusammenhang mit] der Postmeditation jedoch, [d. h. dann, wenn mithilfe von] Lehrmeinungen Differenzierungen vorgenommen werden, lediglich konventionell angenommen, die *dharmatā*, die Soheit, vorhanden ist. Sie [vertreten] die Sicht, dass durch Beweisführungen, die das Vollkommene untersuchen, dann, wenn die Prüfung vollendet ist, die Gnosis, die leer von der Zweiheit des Ergriffenen und des Ergreifenden ist, wirklich erwiesen ist.³¹¹

Inwieweit *gzhan stong* und *gzhan stong*-Madhyamaka bedeutungsgleich sind, kann anhand dieser Definitionen nicht eindeutig festgestellt werden. Die *gzhan stong*-Proponenten in Tibet verstehen sich selbst in jedem Fall als Mādhyamikas, die das Absolute positiv beschreiben.

Die Einträge im BGT beziehen *gzhan stong* bzw. *gzhan stong*-Madhyamaka spezifisch auf Dol po pa und die Jo nang pa-Tradition. Dol po pa, der in Tibet ein von allen Traditionen hoch geachteter buddhistischer Gelehrter war, scheint von der im Umfeld des Jo nang-Klosters praktizierten Meditation, ihrer Qualität und ihren Auswirkungen sehr angetan gewesen zu sein.³¹² Dies und vielleicht auch sein Austausch mit anderen Lehrern wie Rang byung rdo rje³¹³ waren vermutlich Auslöser, die Dol po pa dazu bewegten, seine Madhyamaka-Sichtweise zu überdenken und in der

³¹⁰ BGT: ‘*gzhan stong*’ / *jo nang pas 'dod pa'i lta ba ste / yul gzung ba dang yul can 'dzin pa gnyis su med pa rtogs pa'i gzung 'dzin gnyis med kyi ye shes de yongs grub yin la/ de gzhan dbang dang kun btags sogs kun rdzob pa'i chos gzhan gyis stongs pas na gzhan stong zhes zer /*

³¹¹ Ibid.,: ‘*dbu ma gzhan stong*’ / *kun mkhyen dol po ba sogs kyi dgongs pa ste jo nang ba'i bzhed srol du kun rdzob kyi bsdu pa'i chos thams cad stong pa nyid du gtan la 'bebs pa'i tshul dang / mnyam bzhag tu spros pa'i mtha' thams cad 'gog pa la khyad par med kyang / rjes thob grub mtha' shan 'byed pa'i skabs tha snyad kyi khas len tsam du chos nyid de bzhin nyid yod do zhes pa dang / don dam dpyod byed kyi rigs pas dpyad pa mthar thug pa'i tshe na gzung 'dzin gnyis stong gi ye shes bden par grub par lta ba'o /*

³¹² Vgl. STEARNS 2010: 15-16.

³¹³ Vgl. ibid., 17.

Folge auch neu zu formulieren. Mit seiner Darstellung eines *gzhan stong*,³¹⁴ d. i. nach Dol po pa kurz gesagt eine einschließende Negation, die positive Umschreibung des Absoluten, legte er die Grundlage für eine Exegese buddhistischer Quellentexte, die im weiteren Verlauf die Bezeichnung *gzhan stong*-Lehrtradition erhielt und zu einer der größten Debatten über inhaltliche Differenzen im buddhistischen Tibet führte.³¹⁵

Im BGT wird *gzhan stong*, wie oben erwähnt, zwar nur auf die Jo nang pa-Tradition bezogen, doch zeigt die Geschichte des Buddhismus in Indien und Tibet, dass ähnliche Sichtweisen bzw. positive Beschreibungen des Absoluten nicht erst in dieser Tradition gelehrt und nur in dieser Schule tradiert wurden. Grundlagen für die tibetische *gzhan stong*-Exegese finden sich, wie in Punkt 3.2 gezeigt wird, bereits in der buddhistischen Literatur Indiens. In Tibet gab es Lehrer aus verschiedenen Traditionen, die Elemente der *gzhan stong*-Lehren mit einbezogen haben, wenngleich mit variierenden Details, auch schon vor bzw. zeitgleich mit Dol po pa. In der Zeit nach Dol po pa wurden die *gzhan stong*-Lehren außerdem unterschiedlich interpretiert und tradiert.

In Indien waren innerhalb des Madhyamaka Schulbezeichnungen wie jene der Svātantrika- und Prasaṅgika-Madhyamaka-Lehrmeinung nicht bekannt. Diese sind erst später in Tibet als eigene Schulen bezeichnet worden, und zwar benannte man damit Madhyamaka-Interpretationen verschiedener Autoren, die sich in Details unterschieden. Ähnliches trifft aus Sicht der *gzhan stong*-Proponenten auf die *gzhan stong*-Exegese zu.

Es gibt aber auch Autoren, die die *gzhan stong*-Madhyamaka Sicht als eine tibetische Erfindung einstufen,³¹⁶ da in indischen Werken, die aus tibetischer Sicht dem Madhyamaka zugeordnet werden, kein eindeutiger entsprechender technischer Begriff identifiziert worden ist. Daraus lässt sich jedoch, wie am Beispiel der Unterscheidung in ein Lehrsystem des Svātantrika- bzw. des Prāsaṅgika-Madhyamaka angedeutet, nicht zwingend schließen, dass es das Gedankengut, das in Tibet später von manchen als *gzhan stong* und/bzw. als *gzhan stong*-Madhyamaka bezeichnet wurde, in Indien nicht gegeben habe.

Umstritten ist, ob in der tibetischen Exegese *gzhan stong* dem Madhyamaka oder ‘nur’ dem Yogācāra zuzuordnen ist. Dies wiederum führt zu der wichtigen Frage, inwieweit es im buddhistischen Indien überhaupt eine klare Abgrenzung zwischen Madhyamaka und Yogācāra im Sinne der aus tibetischer Sicht damit verbundenen Bewertungen gegeben hat.

Für das Selbstverständnis jener, die in Tibet die *gzhan stong*-Madhyamaka Sicht vertreten, ist es vermutlich nicht zuletzt deshalb wichtig, sich als Mādhyamikas zu sehen und zu positionieren, weil

³¹⁴ Vgl. *ibid.*, 50-51, das Wort *gzhan stong* war zwar bereits von anderen tibetischen Autoren verwendet worden, als genau definierter Terminus jedoch erst von Dol po pa.

³¹⁵ Vgl. *ibid.*, 79, hier wird z. B. auf die Tatsache verwiesen, dass Dol po pa, entgegen der in Tibet allgemein akzeptierten Annahme von drei buddhistischen Konzilen (*bka' bsdu*) von einem ‘vierten Konzil’ sprach, was allein schon zu ablehnenden Reaktionen geführt haben muss.

³¹⁶ Vgl. SOPA 2009: 200, “The view of extrinsic emptiness arose from Yumo Mikyö Dorje.”

sich tibetische Buddhisten seit der legendären Debatte zwischen Kamalaśīla und Mo-ho-yen³¹⁷ als Erben der gesamten indisch-buddhistischen Philosophie, aber insbesondere eben des indischen Madhyamaka verstehen.

Kong sprul nimmt, was die Zuordnung der *gzhan stong*-Sichtweise angeht, einen eindeutigen Standpunkt ein: Er unterteilt in seinem *Shes bya kun khyab* die Mādhyamikas in jene, die die Wesenlosigkeit vertreten (*niḥsvabhāvavādins; ngo bo nyid med par smra ba'i dbu ma pa*) und in die Yogācāra-Mādhyamikas (*rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa*). Dabei versteht er Yogācāra-Madhyamaka als gleichbedeutend mit dem Großen Madhyamaka, was für ihn wiederum gleichbedeutend mit *gzhan stong* ist:

„Aufgrund geringfügig unterschiedlicher Systeme oder Traditionen im Kommentieren der Mahāyāna-Sūtren lassen sich zwei Arten von [Sūtra-Mādhyamikas] bestimmen, jene Mādhyamikas, die die Wesenlosigkeit vertreten (*niḥsvabhāvavādins; ngo bo nyid med par spra ba'i dbu ma pa*) und die Yogācāra-Mādhyamikas (*rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa*). Manche verwenden dafür die Begriffe ‘allgemeines’ und ‘hauptsächliches Madhyamaka’. Der Meister Bhāvya und andere verwenden auch Namen wie ‘subtiles, inneres Madhyamaka’ für das zweite und ‘grobes, äußeres Madhyamaka’ für das erste. In Tibet wurden sie seit dem Dharma-Meister, dem großen Allwissenden [Dol po pa], als *rang stong*- und *gzhan stong*-Madhyamaka weithin bekannt.“³¹⁸

Kong sprul steht also auf dem Standpunkt, dass die tibetische *gzhan stong*-Madhyamaka Exegese inhaltlich ihren Anfang nicht erst mit bTsan Kha bo che, Yu mo Mi bskyod rdo rje und Dol po pa hat, sondern bereits in Indien, im Rahmen des Madhyamaka- und des Yogācāra-Lehrsystems, tradiert worden sei.

Gemeinsam ist jenen tibetischen Gelehrten, die entweder explizit von *gzhan stong* sprechen oder damit eng verwandte Vorstellungen formulieren, erstens, dass die Lehre der Buddha-Natur ein wesentlicher Bestandteil ihrer Lehrdarlegung ist, zweitens, dass die sich allen begrifflichen Entfaltungen entziehende absolute Wirklichkeit positiv beschrieben wird und drittens, dass die

³¹⁷ Hinsichtlich des Nachweises, dass es sich hierbei, entgegen mancher Zweifel, die durch unklare Angaben in tibetischen Quellen aufgekommen sind, um ein real-geschichtliches Ereignis in Zentraltibet handelt, siehe SEYFORTH RUEGG 1989: 64.

³¹⁸ *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 513/15-22: *theg pa chen po'i mdo sde rnams kyi dgongs pa 'grel pa'i tshul lam lugs srol cung zad mi 'dra ba'i dbang gis ngo bo nyid med par smra ba'i dbu ma dang / rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa gnyis su rigs nges shing / de dag la kha cig gis dbu ma pa gtso phal gnyis kyi brda sbyar la / slob dpon bha bya sogs kyis phyi ma la phra ba nang gi dbu ma dang / snga ma la rags pa phyi'i dbu ma zhes pa'i brda la sogs pa yang sbyor zhing / bod du jo nang chos rje kun mkhyen chen po phyin chad nas dbu ma rang stong gzhan stong gi lugs zhes yongs su grags so /*. Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 201. Siehe auch. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 61/17-23.

gnoseologische Konstitution der Wesen betont wird, „denn diese ‘Qualitäten’ (*dharmā, guṇa*) werden nicht als trennbare Eigenschaften verstanden, die einer Entität als deren Substrat innewohnen, sondern vielmehr als untrennbare (*avirṇirbhāga*) und daher konstituierende oder informierende absolute Wirklichkeit auf der Ebene der Gnoseologie“.³¹⁹

Die Vermutung liegt nahe, dass es den *gzhan stong*-Proponenten ein Anliegen war, die Sichtweise (*darśana, lta ba*) weniger im Sinne einer ontologischen oder rein philosophischen Erörterung darzulegen, sondern vielmehr als eine epistemologische und soteriologische Stütze für den Weg der Meditation. Was den epistemologischen Aspekt angeht, gilt eine fundierte Kenntnis der unterschiedlichen Arten von Erkenntnisvorgängen für gezielte buddhistische Meditationsübungen als hilfreich: Gelingt es einem Meditierenden, der Täuschung unterliegende Kenntnismomente von jenen unterscheiden zu können, die frei von Täuschung sind, hat er einen geeigneten Wegweiser für die meditative Übung. Was den soteriologischen Aspekt angeht, wird im *gzhan stong* bzw. in Darlegungen, die Elemente des *gzhan stong* miteinbeziehen, betont, dass die Frucht des Buddha-Zustands bereits im Ausgangspunkt gegeben und daher nichts ist, das neu zu entwickeln wäre. Das Selbstverständnis dieses spirituellen Weges ist, dass ein Mensch, wenn er einen geeigneten Übungsweg geht, die ihm inhärente Buddha-Natur und somit die von ihr von jeher untrennbaren Qualitäten auch aktualisieren kann. Dies stellt diesen spirituellen Weg sowohl im Sūtra- als auch im Tantra-Kontext als realistischen Heilsweg dar.

3.2 Grundlagen für die tibetische *gzhan stong*-Exegese in indischen Lehrwerken

In welchen indischen Quellen finden sich nun, außer in den bereits genannten einschlägigen Sūtren (siehe S. 46-48) und den Lehrwerken von Maitreya/Asaṅga sowie der Sammlung der Hymnen von Nāgārjuna, Belege für das, was in Tibet später *gzhan stong* genannt wurde?

Dol po pa etwa bezieht sich auf eine Aussage in Asaṅgas *Bodhisattvabhūmi*, die sich als Referenz für die *gzhan stong*-Theorie eignet. „Ihre Definition von *sūnyatā* ist im wesentlichen gleichlautend mit jener von *itaretaraśūnyatā* im *Laṅkāvatārasūtra*,³²⁰ enthält aber den entscheidenden Zusatz, daß ‘das, was übrig bleibt’, also das Substrat des Leerseins (*ston gzi*), abzüglich dessen, wovon es leer ist, wirklich existent ist“.³²¹ Damit belegt Dol po pa seine Unterscheidung in *rang stong* und *gzhan stong* und erklärt:

„Das bedeutet: In dieser Weise ist gesagt, daß das Verständnis der leeren Gegebenheiten als leer von sich selbst und des Substrates des Leer(seins) als leer von etwas anderem das echte, der Wirklichkeit entsprechende Eindringen in die Leerheit,

³¹⁹ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1989: 37.

³²⁰ Zur Leerheit des einen vom anderen, *itaretaraśūnyatā*, der siebten Art von Leerheit gemäß dem *Laṅkāvatārasūtra*, siehe auch HOOKHAM 1991: 138 und 154.

³²¹ TAUSCHER 1995: 349 und Anm. 707.

d. h. richtig ist; eine davon verschiedene Annahme aller (Gegebenheiten) nur als leer von sich selbst oder nur leer von etwas anderem ist jedoch nicht richtig.³²²

In Punkt 1.4.2 wurde erwähnt, dass Ka thog Rig 'dzin als eine der Quellen für die *gzhan stong*-Sicht den *Maitreyaparivarta* erwähnt, welcher ein Teil des *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*³²³ ist. Im *Maitreyaparivarta* werden alle Gegebenheiten, von Form bis hin zu den Qualitäten des Buddha-Zustands, in drei Aspekte unterschieden, in die vorgestellte, die erfasste und die *dharmatā*-Form (*parikalpitaṃ rūpaṃ, vikalpitaṃ rūpaṃ, dharmatārūpaṃ*). Dies erinnert an die drei Arten der Natur, wie sie im Yogācāra dargestellt werden,³²⁴ und ist ein Ansatz, der sich, wenn auch nicht unumstritten, als Bindeglied zwischen den Lehrmodellen des Yogācāra und des Madhyamaka anbietet.³²⁵

Dementsprechend findet man z. B. sowohl in der *Brhaṭṭikā*, einem *Prajñāpāramitā*-Kommentar, der entweder von Vasubandhu oder, laut Seyfort Ruegg, eher von Damṣṭrāsena stammt,³²⁶ als auch in Śrīrāja Jagaddalanivāsins³²⁷ *Bhagavyāmnāyānusāriṇī*,³²⁸ die das *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* erläutert, das Yogācāra-Lehrmodell der drei Arten von Natur als Zugang zur Erklärung der Wirklichkeit. Die Autoren vertreten die Auffassung, dass die vorgestellte und die abhängige Natur lediglich relativer Art und daher im absoluten Sinn nichtexistent sind.

In der *Brhaṭṭikā* finden sich eine Reihe von Formulierungen eines Leerseins im Sinne eines 'Freiseins von anderem'. Hierzu ein Beispiel:

„Leer [bedeutet] das Freisein von anderem, so wie z. B. eine Vase als 'leer' bezeichnet wird, weil sie ohne Wasser ist. Ebenso werden Gegebenheiten als 'leer' verstanden, weil sie frei von einer Natur wie jener der ihnen eigenen Merkmale sind.“³²⁹

³²² Vgl. TAUSCHER 1995: 348, Anm. 707. Übersetzung: Tauscher. *Ri chos nges don rgya mtsho* (Ausg. Delhi 1976) 191/2-191f: *dbu ma chen po 'phags pa thogs med kyi zhal snga kyang gsungs te / ji skad du / ... // de ltar stong pa 'i chos rang stong dang stong pa 'i gzhi gzhan stong du rtogs pa 'di ni stong pa nyid la 'jug pa yang dag pa ji lta ba ste phyin ci ma log pa zhes bya 'i de las gzhan du thams cad rang stong nyid du 'dod pa 'am thams cad gzhan stong nyid du 'dod na ni phyin ci ma log pa ma yin no / zhes pa 'i don to //*

³²³ Vgl. Anm. 150 in Abschnitt 1.4.2.

³²⁴ Vgl. BRUNNHÖLZL 2011: 19.

³²⁵ Vgl. THURMAN 1989: 355-363. Tsong kha pa lehnt diese Auffassung ab. In seinem *Legs bshad snying po* betont er, dass die drei Arten von Form, wie sie im *Maitreyaparivarta*, das er durchaus als einen Teil der *Prajñāpāramitāsūtren* akzeptiert, dargestellt sind, nicht gleichbedeutend mit den drei Arten der Natur aus der Yogācāra-Lehrmeinung sind.

³²⁶ Vgl. SEYFORT RUEGG 1969: 325.

³²⁷ Śrīrāja Jagaddalanivāsins (12. Jh.) stammte aus Varendra (heutiges Bangladesh). Jagaddala (tib. Zhi ba 'byung gnas) war eines der sechs Mahāviharas in Indien, d. h. Nālandā, Vikramaśīla, Somapura, Odantapurī, Vallabhī und Jagaddala, in denen buddhistische Universitäten betrieben wurden. In Jagaddala lag der Schwerpunkt auf dem Studium des Vajrayāna. Vgl. BRUNNHÖLZL 2011: 15.

³²⁸ Kurz: *Āmnāyānusāriṇī*.

³²⁹ Kurz: *Brhaṭṭikā*, zitiert aus tib. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum pa 'i rgya cher 'grel pa*, 206a/5-6: *stong pa ni gzhan bral ba ste / dper na chu dang bral ba 'i phyir bum pa stong pa zhes bya ba lta bu 'o / de bzhin du*

Aus dem Zusammenhang in der *Brhaṭṭikā* geht hervor, dass hier mit ‘leer von anderem’ bzw. ‘frei von anderem’ (*gzhan stong* bzw. *gzhan bral*) gemeint ist, dass das Vollkommene leer, d. h. frei von der abhängigen und der vorgestellten Natur ist.³³⁰

In Vinītadevas *Triṃśikāṭikā*³³¹ findet sich eine Beschreibung von ‘Leerheit, die frei von anderem ist’ (*gzhan dang bral ba’i stong pa nyid*):

„So ist die vollkommene [Natur] das Wesen des Nichtseins. Aus diesem Grund wird sie als ‘wesenlos’ bezeichnet. Oder das Wort ‘Nichtsein’ ist auf die Leerheit zu beziehen, die im Freisein von anderem besteht, i.e. auf das Wesen des Seienden.“³³²

Vinītadeva bezieht sich dabei mit der ‘Leerheit, die im Freisein von anderem besteht’ auf Sthiramatis³³³ *Triṃśikābhāṣya* zu Vers 21:

„[Die Tatsache], dass die abhängige [Natur] immer, zu jeder Zeit, gänzlich frei von Ergriffenem und Ergreifendem ist, ist die vollkommene Natur.“³³⁴

In der *Brhaṭṭikā* wird auch der bekannte Satz aus dem *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* „jener Geist ist Nicht-Geist. Die Eigennatur des Geistes ist Lichthaftigkeit“³³⁵ erläutert. Dabei werden die Begriffe der Lichthaftigkeit (*’od gsal ba*), des Akzidentellen (*glo bur ba*), der natürlichen Reinheit des Geistes (*rang bzhin gyis rnam par dag pa*) sowie das Beispiel des Raums genauso verwendet, wie dies später tibetische *gzhan stong*-Proponenten tun.

„So bezieht sich in [dem Satz] ‘jener Geist ist Nicht-Geist’ das Wort ‘Geist’ auf den Geist der Vorstellungen. Die vollkommene [Natur], der unübertreffliche, völlig vollendete Geist des Erwachtseins, der *dharmakāya*, ist jenseits aller Merkmale von

rang gi mtshan nyid la sogs pa’i ngo bo nyid dang bral ba’i phyir chos de dag nyid la stong pa zhes kun tu rtag go / Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2011: 37.

³³⁰ Zu weiteren Hinweisen zur *Brhaṭṭikā* siehe auch Stearns 2010: 94-95 und Hookham 1991: 151.

³³¹ Vgl. Jaini 1985: 470. Vinītadeva, lebte von 645-715.

³³² TSK zitiert aus tib. *Sum cu pa’i grel bshad*, 57a/2-3: *’di ltar yongs su grub pa ni dngos po med pa’i ngo bo nyid yin te / de’i phyir ngo bo nyid med pa zhes bya’o / yang na dngos po med pa’i sgra ni gzhan dang bral ba’i stong pa nyid de/ dngos po’i ngo bo la bya’o* / “Likewise, the perfect [nature] is the own-being of non-existence. Therefore, it is called without an own-being. The word “non-existence” refers [here] to the emptiness of being free from other, the essence of existence.” Hinweis und engl. Übersetzung von Mathes.

³³³ Sthiramati (6. Jh.) soll hauptsächlich in Valābhi (heutiges Gujarat) und Nālandā tätig gewesen sein. Er verfasste eine Reihe von Kommentaren zu Yogācāra- und Abhidharma-Schriften von Vasubhandhu sowie einen Kommentar zum *Kaśyāpaparivarta*.

³³⁴ TSB, zitiert aus tib. *Sum cu pa’i bshad pa*, 335/5-6: *gzung ba dang ’dzin pa de dang gzhan gyi dbang de rtag tu dus thams cad du gtan du bral ba de ni yongs su grub pa’i ngo bo nyid ngo* / Sanskrit Edition S. Levi 1925: *Triṃśikābhāṣya* 40/4-5: *tēna grāhyagrāhakeṇa paratantrasya sadā sarvakālam atyantarahitatā yā sa pariniṣpannasvabhāvaḥ* / “The fact that the dependent [nature] is always, at any time, entirely free from the perceived object and the perceiving subject is the perfect nature.” Hinweis und engl. Übersetzung von Mathes.

³³⁵ ASP, zitiert aus tib. *’Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa*, 3a/3: *sems nyid sems ma yin // sems kyi rang bzhin nyid ’od gsal ba yin //*

Vorstellungen (*yongs su rtog pa*) und begrifflichen Abbildungen (*rnam par rtog pa*). Weil daher keine Merkmale des ‘Geistes’ vorhanden sind, wird er als ‘Nicht-Geist’ bezeichnet. Daher wird gelehrt ‘die Eigennatur des Geistes ist Lichthaftigkeit’; d. h. die Eigennatur des Geistes [im Sinne] des *dharmakāya* ist Lichthaftigkeit. Daher ist die Bedeutung von ‘Nicht-Geist’ ‘kein Geist der Vorstellungen’. Die Formulierung ‘weder mit Begehren versehen noch frei davon’ lehrt die natürliche Lichthaftigkeit. Auch dann, wenn vorher, im Zustand eines gewöhnlichen Lebewesens, Begehren, Zorn usw. entstehen, ist [die Eigennatur des Geistes] von all diesen Verunreinigungen nicht verschmutzt, genauso wie der Himmel [nicht durch Wolken verschmutzt wird]. Aus diesem Grund heißt es, dass sie auch nicht wirklich sind. Auch später, wenn [ein Lebewesen] zu einem Buddha geworden ist, ist der Geist frei von akzidentellen Trübungen und verweilt daher in der natürlichen Reinheit. Aus diesem Grund, weil diese Verunreinigungen – genauso wie beim wolkenfreien Himmel – [hier] überhaupt nicht entstehen, ist [der Geist] lichthaft. Aus diesem Grund heißt es, dass er auch ‘nicht frei davon’ ist. Falls er früher mit [Verunreinigungen] versehen gewesen wäre, würde er später [tatsächlich] davon frei. So ist er auch früher, während des Zustands mit Verunreinigungen, von Natur aus rein und daher auch nicht [wirklich] mit ihnen versehen. Daher heißt es, dass er auch später nicht [wirklich] frei von ihnen wird.“³³⁶

Die *Br̥haṭṭikā* betont, dass *tathatā* bzw. die Lichthaftigkeit des Geistes zu keinem Zeitpunkt von akzidentellen Hemnissen beeinträchtigt ist:

„Getrübtes und Gereinigtes sind im absoluten Sinn nicht vorhanden. Vielmehr erschöpft es sich darin, dass in der Soheit, die von ihrem Wesen her völlig rein ist, im Zustand gewöhnlicher Lebewesen die akzidentellen Trübungen als Getrübtes

³³⁶ *Br̥haṭṭikā*, 92b/5-93a/3: ‘*di ltar sems de ni sems ma yin te zhes bya ba la sems zhes bya ba’i sgra ni kun brtags pa’i sems la bya’o / yongs su grub pa bla na med pa yang dag par rdzogs pa’i byang chub kyi sems chos kyi skur gyur pa ni yongs su rtog pa dang rnam par rtog pa’i mtshan nyid thams cad las ‘das pas sems kyi mtshan nyid med pa’i phyir sems ma yin pa zhes bya’o / de bas na sems kyi rang bzhin ‘od gsal ba zhes bya ba gsungs te / chos kyi sku’i sems kyi rang bzhin ni ‘od gsal ba’o / de bas na sems ma yin zhes bya ba ni kun brtags pa’i sems ma yin no zhes bya ba’i tha tshig go / ‘dod chags dang ldan pa yang ma yin bral ba yang ma yin zhes bya ba ni rang bzhin ‘od gsal ba nyid ston te / sngon so so’i skye bo’i gnas skabs na ‘dod chags dang zhe sdang la sogs pa skye ba’i dus na yang nam mkha’ bzhin du dri ma thams cad kyis ma gos pa’i phyir bden pa yang ma yin zhes bya’o / phyis sangs rgyas su gyur pa’i tshe yang sems de glo bur gyi nyon mongs pa dang bral bas rang bzhin gyis rnam par dag pa nyid la gnas pa’i phyir dri ma de dag shin tu mi skye bas / sprin la sogs pa de dag dang mi ldan pa’i nam mkha’ bzhin du ‘od gsal ba’i phyir bral ba yang ma yin no zhes bya’o / gal te sngon ldan par gyur na ni phyis bral bar yang ‘gyur ba zhig na / ‘di ltar sngon dri ma dang bcas pa’i gnas skabs na yang rang bzhin gyis yongs su dag pas de dag dang ldan pa yang ma yin / de’i phyir phyis kyang de dag dang bral ba yang ma yin no zhes bya’o / Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2011: 33.*

bezeichnet werden und der reine Zustand des Nichtvorhandensein der Trübungen als Gereinigtes.“³³⁷

Und:

„Im Zustand gewöhnlicher Lebewesen ist, da *tathāgatagarbha* dem Wesen nach völlig rein ist, keine Trübung vorhanden. Ist die grundlegende Zustandsveränderung eingetreten, dann ist, genauso wie beim Blau des Himmels, kein Gereinigtsein vorhanden. Aus diesem Grund heißt es ‘weder ist da eine Trübung noch ein Gereinigtsein’.“³³⁸

3.3 *gzhan stong*-Mādhyamikas in Tibet bzw. Lehrer, in deren Werken sich Elemente der *gzhan stong*-Lehre finden

Der aus der Sa skya pa-Tradition stammende Dol po pa, der die *gzhan stong*-Terminologie geprägt hat, gilt meist als der eigentliche Wegbereiter der *gzhan stong*-Lehrtradition der Jo nang pa. Er war zwar bereits der zehnte offizielle Halter der Jo nang pa-Lehren, war jedoch der erste, der diese Lehrtradition u. a. in seinem *Ri chos nges don rgya mtsho* systematisch niederschrieb. Darüber hinaus sind im Rahmen der Jo nang pa-Tradition insbesondere Kun dga' grol mchog (1507-1566), der sowohl zur Sa skya pa- als auch zur Jo nang pa-Tradition gezählt wird, und Tāranātha zu nennen.

Von Kun dga' grol mchog stammt u. a. ein kurzer Text mit dem Titel *gZhan stong gi lta khrid* („Anleitungen zur *gzhan stong*-Sichtweise“),³³⁹ in dem er bTsan Kha bo ches Sicht zusammenfasst. In seinem *Khrid brgya'i brgyud pa'i lo rgyus* („Geschichte der Tradition der hundert Anleitungen“)³⁴⁰ finden sich einige Angaben zum geschichtlichen Kontext von bTsan Kha bo che.³⁴¹

Zu Tāranāthas einschlägigen *gzhan stong*-Werken zählen z. B. sein *gZhan stong snying po* („Essenz von *gzhan stong*“) oder auch sein *gZhan stong dbu ma'i rgyan* („Der Schmuck des *gzhan stong*-Madhyamaka“).³⁴²

Außerhalb der Jo nang pa-Tradition zählen zu den bekanntesten Autoren von Werken, in denen *gzhan stong*-Formulierungen vorkommen: gSer mdog paṇ chen Shākya mchog lden (1428-1507), der

³³⁷ *Brhatṭīkā*, 74a/7–74b/1: *kun nas nyon mongs pa dang / rnam par byang ba don dam par yod pa ma yin gyi / ngo bo nyid kyis rnam par dag pa'i de bzhin nyid la so so'i skye bo'i gnas skabs na glo bur gyi kun nas nyon mongs pa la / kun nas nyong mongs pa zhes gdags shing rnam par dag pa'i gnas skabs na glo bur gyi kun nas nyon mongs pa med pa la rnam par byang ba zhes gdags par zad de /* Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2011: 41.

³³⁸ Ibid., 187b/4-5: *so so skye bo'i gnas [skabs] kyī tshe / de bzhin gshegs pa'i snying po rang bzhin gyis yongs su dag pa'i phyir / kun nas nyon mongs pa med la / gnas gyur pa'i tshe yang nam mkha' bzhin du sngon ma byung ba'i rnam par byang ba med pa'i phyir kun nas nyon mongs par ma yin / rnam par byang bar ma yin zhes bya ba gsungs so /* Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2011: 44.

³³⁹ Vgl. *bKa' gdams gsung 'bum* Bd. 18, 170-171.

³⁴⁰ Vgl. ibid., 83-84.

³⁴¹ Vgl. BRUNNHÖLZL 2011: 18. Siehe auch MATHES 2008b: 46.

³⁴² Siehe z. B. HOPKINS 2007, eine kommentierte Übersetzung des *gZhan stong snying po*, sowie SCHEUERMANN 2010 für eine Übersetzung des *gZhan stong dbu ma'i rgyan*.

Karma pa Chos grags rgya mtsho, der 1. Karma 'Phrin las pa, Phyogs las rnam rgyal (1456-1539), Dul mo bKra shis od zer, Ka thog tshe dbang nor bu, der Si tu bsTan pa'i nyin byed, 'Ju Mi pham rgya mtsho (1846-1912) und Kong sprul selbst. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Autoren damit als ausschließliche *gzhan stong*-Proponenten einzustufen sind.

Darüber hinaus gibt es eine Reihe tibetischer Gelehrter, die zwar nicht Dol po pas *gzhan stong*-Terminologie verwenden, jedoch inhaltlich ähnliche Darstellungen geben. Zu ihnen zählen der 3. Karma pa, Rang byung rdo rje, und Klong chen pa, die von Kong sprul im *gZhan stong lta khrid*, gemeinsam mit Dol po pa, sogar als die großen Wegbereiter der *gzhan stong pas* bezeichnet werden.³⁴³

Auch 'Gos Lo tsā ba zählt zu jenen Autoren, von denen es heißt, sie lehren *gzhan stong*. So bezeichnet z. B. Karma pa Mi bskyod rdo rje 'Gos Lo tsā ba als *gzhan stong*-Proponenten.³⁴⁴ Allerdings findet man bei 'Gos Lo tsā ba ebensowenig wie bei Rang byung rdo rje die für Dol po pa typische *gzhan stong*-Terminologie.

Weitere Meister, die, laut Kong sprul, *gzhan stong* unterrichtet haben sollen, sind sMin gling gTer chen gter bdag gling pa 'Gyur med rdo rje (1646-1714) sowie dessen Bruder, sMin gling Lo chen gcung Chos dpal rgya mtsho (1654-1718)³⁴⁵ aus der rNying ma pa-Tradition.

Es fällt auf, dass mit diesen Meistern maßgebliche Vertreter der verschiedensten Traditionen des tibetischen Buddhismus, insbesondere der Jo nang pa-, bKa' brgyud pa-, Sa skya pa- und rNying ma pa-Schulen, aufgezählt werden.

Kong spruls Ausführungen gemäß³⁴⁶ gehört auch der bKa' gdams pa gTsang nag pa brTson 'grus seng ge (12. Jh.)³⁴⁷ zu jenen Lehrern, bei denen sich Elemente der *gzhan stong*-Lehre finden. Darüber hinaus gibt es Hinweise, dass der Gründer des dGe lugs pa-Klosters 'Bras spungs, 'Jam dbyangs Chos rje bkra shis dpal ldan (1379-1449), der zu den Hauptschülern von Tsong kha pa zählte, sowie einer von 'Jam dbyangs Chos rjes wichtigsten Schülern, Mus srab pa Blo gros rin chen seng ge (15. Jh.), ein wichtiger Lehrer von Sera, Werke verfasst haben, die Elemente der *gzhan stong*-Lehre enthalten.³⁴⁸ Im 17. Jahrhundert wurden die Werke vieler der oben genannten Autoren in Tibet durch die dGe lugs pa-Schule unter Verschluss gehalten. Smith sagt, dass daher z. B. bei diesen beiden dGe lugs pa-Lehrern

³⁴³ Vgl. *gZhan stong lta khri*, 738/2-3: *shing rta 'i srol 'byed chen po ni / thams cad mkhyen pa rang byung rdo rje / kun mkhyen dol po pa / kun mkhyen dri me 'od zer dang gsum po yin* / Karma pa Rang byung rdo rje wird z. B. auch von Karma Phrin las pa als *gzhan stong*-Proponent eingestuft. Vgl. MATHES 2008b: 55. Siehe auch Abschnitt 3.4.3.1.

³⁴⁴ Vgl. *rJe yid bzang rtse ba 'i rgyud gsum gsang ba*, 996/6: *mdor na khyod gzhan stong chen por khas len zhing rgyud bla 'i 'grel pa zhig yang byas yod par snang la ...* „Kurz gesagt scheint [mir], dass du das große *gzhan stong* vertrittst und dass du außerdem einen Kommentar zum *Uttaratantra* verfasst hast.“ Hinweis von Mathes.

³⁴⁵ Vgl. ZANGPO 2010: 270.

³⁴⁶ Vgl. ZANGPO 2010: 270.

³⁴⁷ Er war ein Schüler eines Schülers von Phywa pa chos kyi sen ge, http://rywiki.tsadra.org/index.php/Chronology_of_Buddhism_by_Matthieu_Ricard#Kadam. Letztes Aktualisierungsdatum: 29.12.2010.

³⁴⁸ Vgl. SMITH 2003: 188.

nicht einmal Listen ihrer Werke aufzufinden sind, und dass die Texte von 'Jam dbyangs Chos rjes zwar im Altar von 'Bras spungs aufbewahrt wurden, aber nicht geöffnet werden durften.³⁴⁹

Der Frage nach den genauen Sichtweisen von 'Jam dbyangs Chos rjes sowie Mus srad pa Blo gros rin chen seng ge nachzugehen, ist im Rahmen dieser Dissertation nicht möglich. Da in ihrem Fall jedoch nach derzeitigem Wissensstand eher nichts dafür spricht, dass ihre Werke aus politischen Gründen unter Verschluss gehalten wurden, liegt der Schluss nahe, dass es um inhaltliche Belange ging. Daher ist es denkbar, dass sich in ihren Werken tatsächlich *gzhan stong*-ähnliche Standpunkte finden könnten. Hopkins z. B. merkt an, dass die verfügbaren Schriften von 'Jam dbyangs Chos rje eine Vorliebe für die *gzhan stong*-Lehren der Jo nang pa-Tradition aufweisen und in dGe lugs pa-Kreisen umstritten sind.³⁵⁰

Diese Annahme wird durch die bereits erwähnten, seit Kurzem zugänglichen bKa' gdams pa-Werke unterstützt, die u. a. zeigen, dass auch maßgebliche bKa' gdams pa-Meister des alten Tibet Elemente dieser Sichtweise lehrten. In dieser Sammlung findet sich z. B. der Text *rGyud bla ma'i gdams pa* („Unterweisungen zum Uttaratantra“), der laut Kolophon Erklärungen enthält, die durch den 8. Abt des sNar thang Klosters, sKyo ston sMon lam tshul khriims (1219-1299)³⁵¹ übermittelt wurden. sMon lam tshul khriims ist ein bKa' gdams pa-Lehrer, der von Tāranātha zu den Linienhaltern des tiefgründigen *gzhan stong*-Madhyamaka gezählt wird.³⁵² Zwar taucht im *rGyud bla ma'i gdams pa* das Wort *gzhan stong* nicht auf, dennoch wird in diesem Text der Begriff des Leerseins von einem Eigenwesen (*rang bzhin stong pa*) in Verbindung gebracht mit dem, was im *Ratnagotravibhāga* als akzidentelle Hemmnisse erklärt wird – Karma, *kleśas* und Leid –, von denen der Geist frei ist, während gleichzeitig die Buddha-Natur, das Buddha-Element, vorhanden ist.³⁵³ U. a. heißt es darin auch:

„Hat man sich von den akzidentellen Trübungen gereinigt, ist man ein
unvorstellbarer Buddha“;

und

³⁴⁹ Vgl. *ibid.*, 188.

³⁵⁰ Vgl. HOPKINS 2007: 10.

³⁵¹ Im *bKa' gdams gsung 'bum* Bd. 50/147-156.

³⁵² Siehe das *brGyud 'debs in Tāranātha'i gsung 'bum*, in dem er die Halter des tiefgründigen *gzhan stong*-Madhyamaka aufzählt, Bd. 18, 484-488: Laut dieser Liste sind dies Maitreya (Mi pham mgon po), Asaṅga (Thogs med), Vasubandhu (dByig gnyen), Gangamaitrī, Ānandakīrti (dGa' ba grags pa), Śāntikāra ('Byung gnas zhi ba), Brahma Sajjana, Lotsa dGa' ba'i rdo rje, bTsan kha'o che Dri med shes rab, Dar ma brtson 'grus, Ye shes 'byung gnas, Byang chub skyabs, gZhon nu byang chub, sMon lam tshul khriims, bCom ldan ral gri, sKyi ston 'jam pa'i dbyangs, Kun mkhyen Dol po pa, Nya dbon chos rje, Chos dpal mgon po, Blo gros bzang po rgya mtsho, Byams mgon gnyis par grags, Shākya mchog ldan, Don yod grub pa, 'Jam mgon grub pa'i dpa' bo, Kun dga' rgyal mtshan und Grags ldan grub ba mchog.

³⁵³ *Theg chen rgyud bla ma'i gdams pa* im *Bka' gdams gsung 'bum* Bd. 50, 154:2-8: *las dang nyon mongs sdug bsngal gsum / gzhi med rang bzhin stong par gsungs / sangs rgyas snying po kham yod du ...* Hinweis von Mathes.

„man wird in die unvorstellbare Natur eingeführt, [darin, dass] die Qualitäten der Lebewesen und des Buddha untrennbar voneinander sind“.³⁵⁴

Die gesammelten Werke der bKa' gdams pa-Meister enthalten außerdem einen kurzen Text namens *Ye shes kyi 'jog sa* („Das Gefäß der Erkenntnis“).³⁵⁵ Er soll, laut Kolophon, Erklärungen von sKyo ston sMon lam tshul khriims wiedergeben, die von einem seiner Schüler, Chos kyi rgyal mtshan, schriftlich festgehalten wurden. Der Text beruht auf dem *Ratnagotravibhāga* und scheint in der Lehrtradition von bTsan Kha bo che zu stehen. Zu Beginn des Textes findet sich der Hinweis, dass es sich hier um eine Anleitung handelt, auf die man sich im Tod verlassen kann,³⁵⁶ was an bTsan Kha bo che erinnert, der, wie in Abschnitt 2.2.2 erwähnt, Sajjana um eine auf dem *Ratnagotravibhāga* beruhende Anleitung zu einer spirituellen Praxis für den Zeitpunkt des Todes gebeten hatte. In Bezug auf die Buddha-Natur verwendet Chos kyi rgyal mtshan Formulierungen, die an gängige *gzhan stong*-Darlegungen erinnern. So heißt es hier:

„Das Wesen des Geistes, das der Buddha[-Zustand] ist, wird als das [Buddha-] Element bezeichnet. Das Kontinuum der Vorstellungen, die dieses [Wesen] nicht erkennen, wird als Lebewesen bezeichnet. Die Aussage 'Lebewesen haben die Buddha-Natur' bezieht sich darauf, dass Vorstellungen den eigenen Geist verdunkeln. Die 'Lichthaftigkeit des eigenen Geistes' bezeichnet, da sie kein Objekt von Vorstellungen ist, die Reinheit [des Geistes], die durch Gegenmittel nicht bereinigt wird.“³⁵⁷

Es ist also durchaus wahrscheinlich, dass Elemente dessen, was durch Dol po pa als *gzhan stong*-Lehre bekannt und verbreitet wurde, bereits vor Dol po pa Bestandteil der bKa' gdams pa-Lehrtradition und somit, jedenfalls vom 11. bis 14. Jahrhundert, Teil einer wichtigen Strömung des Buddhismus in Tibet war.

Die Unterscheidung zwischen *rang stong pas* und *gzhan stong pas*³⁵⁸ kam in Tibet erst durch die Kritik von Red mda' ba an Dol po pas Lehrsystem. Diese Kritik wurde von einigen Vertretern der im 15. Jahrhundert mit Tsong kha pa entstehenden dGe lugs pa-Tradition fortgesetzt.³⁵⁹ Spätere Anhänger

³⁵⁴ Ibid., 148/4-6: *nyon mongs pa glo bur ba dag nas sangs rgyas pa bsam gyis mi khyab pa yin no ... sangs rgyas dang sems can yon tan dbye ba med pa'i bsam mi khyab yin no zhes ngo sprad do /*

³⁵⁵ *Ye shes kyi 'jog sa*. Vgl. BRUNNHÖLZL 2011: 180-192.

³⁵⁶ Vgl. ibid., 293/1: *bcom ldan 'das rje btsun byams pa'i gzung la 'chi chos byed pa'i yid ches kyi sa yin /*

³⁵⁷ *Ye shes kyi 'jog sa*, 294/3-294/5: *sems kyi ngo bo sangs rgyas yin pa la kham zer / de ma rtogs pa'i rnam rtog gi rgyun la sems can zer / sems can sangs rgyas kyi snying po can bya ba rnam rtog gis rang sems bsgribs pa la zer / rang sems 'od gsal bya ba rnam rtog gi yul du ma gyur pas gnyen pos ma bcos par dag pa la zer /* Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2011: 183-184.

³⁵⁸ Zu dieser Unterscheidung vgl. z. B. HOOKHAM 1991: 13-16.

³⁵⁹ Zur Kritik an Dol po pas bzw. der Jo nang-Sichtweise siehe z. B. Ren mda' bas Biografie von Sangs rgyas rtse mo; (übers.) ROLOFF 2009: 216-217.

der *gzhan stong*-Sicht bezeichneten daher jene Mādhyamikas, die ihren Schwerpunkt auf reine Negation legen, als *rang stong pas* und sich selbst als *gzhan stong pas*.³⁶⁰

Die Kontroverse macht sich daran fest, dass *gzhan stong* dafür steht, dass eine besondere Beschaffenheit (*khyad chos*), nämlich alles Akzidentelle, bei einem besonderen Substrat (*khyad gzhi*) nicht vorhanden ist, während das besondere Substrat, d. h. die Buddha-Natur, im absoluten Sinn als wirklich erwiesen gilt. Für die Madhyamaka-Interpretation der dGe lugs pa, aus deren Sicht die Buddha-Natur die Negation der inhärenten Existenz eines getrüben Geistes ist, ist dies nicht zu akzeptieren.³⁶¹ Aus ihrer Sicht ergibt sich daraus nämlich der Fehler, einerseits die relative Wirklichkeit als *rang stong*, d. h. als ‘Leerheit von sich selbst’, zu negieren und andererseits dem Freisein von Entfaltungen fälschlicherweise eine eigene Wirklichkeit zu übertragen.³⁶² Tsong kha pa geht in seinen Diskussionen über eine zu weit und zu eng gefasste Identifikation des Negationsobjekts auf diese Problematik ein. Er warnt vor den Gefahren der Extreme der Vernichtung (*chad mtha’*) und der völligen Nichtexistenz (*med pa’i mtha’*), die sich ergeben, wenn Relatives, das in der *gzhan stong*-Lehre der Jo nang pas als Negationsobjekt definiert wird, mit einem wirklich vorhandenen Absoluten kontrastiert wird.³⁶³

Aber auch einige Vertreter der bKa’ brgyud pa-Tradition stehen der *gzhan stong*-Lehrmeinung kritisch gegenüber bzw. weisen vehement auf mögliche Missverständnisse hin. Zu ihnen zählt z. B. der Karma pa Mi bskyod rdo rje, der sowohl *gzhan stong* unterstützende Werke verfasst als auch einigen *gzhan stong*-Proponenten gegenüber Kritik geäußert hat.³⁶⁴

Im 15. Jahrhundert hatte sich der Sprachgebrauch *rang stong* / *gzhan stong* so verfestigt, dass diese Termini auch zur Einteilung der philosophischen Lehrsysteme verwendet wurden. Beispiele dafür, dass *rang stong* und *gzhan stong* als Lehrsysteme einander gegenübergestellt werden, finden sich bei Karma pa Chos grags rgya mtsho (16. Jh.) und bei Tāranātha (16./17. Jh.). Im 19. Jahrhundert nimmt Kong sprul in seinem *Shes bya kun khyab* genau diese Einteilung vor.

Kong sprul verwendet in diesem Werk das Modell der vier philosophischen Lehrsysteme (*drub mtha’, siddhānta*), das sich z. B. auch bei Maitrīpa in dessen *Tattvaratnāvalī* findet. Maitrīpa zählt dort die drei *yānas*, d. h. das Śrāvakayāna, Pratyekabuddhayāna und Mahāyāna auf, wobei er das Mahāyāna in Sūtra und Mantra unterteilt. Außerdem präsentiert er vier Lehrsysteme, nämlich Vaibhāṣika, Sautrāntika, Yogācāra und Madhyamaka. Das Madhyamaka wiederum untergliedert Maitrīpa in das Māyopamādvaya- und das Apratiṣṭhāna-Madhyamaka. Nach Maitrīpa sind für die Praxis des allgemeinen Mahāyāna oder Pāramitāyāna die Lehrsysteme des Sautrāntika, Yogācāra und

³⁶⁰ Vgl. MATHES 1996: 156.

³⁶¹ Vgl. HOPKINS 2002: 309.

³⁶² Zur Widerlegung des Jo nang *gzhan stong* seitens Tsong kha pa siehe auch HOPKINS 2002: 316-323.

³⁶³ Zur Thematik des zu eng und zu weit gefassten Negationsobjekts siehe auch TAUSCHER 1995: 153-177.

³⁶⁴ Vgl. MATHES 2008b: 55.

Madhyamaka geeignet, während die Praxis des Mantrayāna die Sichtweisen des Yogācāra und Madhyamaka erfordert.³⁶⁵

Kong sprul betont in seinem *Shes bya kun khyab*, dass die drei *yānas* auf den Buddha zurückgehen, während die möglichen Einteilungen in philosophische Lehrsysteme, die der Orientierung auf diesem spirituellem Weg der drei *yānas* dienen sollen, auf der Sicht verschiedener Personen beruhen:

„Die drei buddhistischen *yānas* wurden vom Siegreichen systematisch dargelegt. Die vier Lehrsysteme sind das Ergebnis der letztendlichen Sicht in der Wahrnehmung Einzelner.“³⁶⁶

Innerhalb des Madhyamaka, des vierten Lehrsystems in diesem Modell, unterscheidet Kong sprul, genauso wie Maitrīpa, in das allgemeine Sūtra-Madhyamaka und das tiefgründige Geheime-Mantra-Madhyamaka, weist aber darauf hin, dass es in Tibet unterschiedliche Einteilungen gibt. Zudem untergliedert Kong sprul das allgemeine Sūtra-Madhyamaka weiter in *rang stong*-Madhyamaka und *gzhan stong*-Madhyamaka. Mit letzterer Differenzierung scheint er sich eher an den doxographischen Werken der frühen Phase des Buddhismus in Tibet zu orientieren, die von dPal brtsegs und Zhang Ye shes sde (8. Jh.) verfasst wurden. Sie unterteilen Madhyamaka in Sautrāntika-Madhyamaka und Yogācāra-Madhyamaka; letzteres ist, wie Kong sprul wiederholt bemerkt, für ihn eine andere Bezeichnung für *gzhan stong*. Die Zuordnung zu Sautrāntika-Madhyamaka und Yogācāra-Madhyamaka richtet sich bei den erwähnten frühen Doxographen danach, ob die jeweiligen Autoren die Existenz äußerer Dinge im Kontext der relativen Wirklichkeit annehmen oder nicht. Die andere und bis heute weit verbreitete Unterteilung des Madhyamaka in Prāsaṅgika- und Svātantrika-Madhyamaka samt deren Unterkategorien sowie die genaueren Abgrenzungen zwischen diesen Lehrsystemen wurden in Tibet ab dem 11. Jahrhundert entwickelt.³⁶⁷

Vor diesem Hintergrund stellt sich, wie oben bereits erwähnt, immer wieder die Frage, was welcher Autor mit der Bezeichnung „Yogācāra-Madhyamaka“ genau meint. Meistens wird damit die Synthese der Lehrsysteme der Yogācārin bzw. Vijñānavādin und der Mādhyamikas bezeichnet. Bei dieser Synthese handelt es sich um ein Lehrmodell, in dem das ‘reine’ Madhyamaka mit komplexen metaphysischen und epistemologischen Theorien und mit Anleitungen zur Umsetzung derselben in der ethischen Lebensgestaltung und in meditativen Übungen ergänzt wird.³⁶⁸

³⁶⁵ Vgl. MATHES 2007b: 548-549.

³⁶⁶ *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 442/15-16:
nang pa'i theg gsum rgyal bas rnam par gzhas //
grub mtha' bzhi po gang zag so so yi //
rang blos lta ba mthar thug grub don te //

³⁶⁷ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1981: 59 und Anm. 176. Vgl. auch ALMOGI 2009: 38-41.

³⁶⁸ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1981: 59 und 87-88.

Kong sprul verwendet die Bezeichnung Yogācāra-Madhyamaka für ein Lehrsystem, das in diese Synthese die Lehren von der Buddha-Natur integriert und die Sūtren, die gängigerweise dem dritten Lehrzyklus zugeordnet werden, als Texte von definitiver Bedeutung annimmt. In diesem Sinn ist für ihn Yogācāra-Madhyamaka gleichbedeutend mit *gzhan stong*, und zwar in dessen unterschiedlichen Formen. *gzhan stong* bedeutet für Kong sprul daher nicht nur Dol po pas *gzhan stong*-Darlegung.

Hookham interpretiert dies ähnlich. Sie vertritt die Auffassung, dass die tibetischen *gzhan stong pa* Yogācārin sind, da ihre Lehren auf yogischen Erfahrungen beruhen, und zugleich Mādhyamikas, da sie die Prāsaṅgika-Beweisführungen beruhend auf Nāgārjūnas Madhyamaka benutzen. Ein weiteres Merkmal der tibetischen *gzhan stong pa* ist, so Hookham, dass sie ihre Lehren auf die Sūtren des dritten Lehrzyklus stützen und somit die *tathāgatagarbha*-Lehre mit einbeziehen.³⁶⁹

mKhan chen Khra 'gu sprul sku, ein zeitgenössischer bKa' brgyud pa-Lehrer, stellt das Verhältnis zwischen *rang stong* und *gzhan stong* wie folgt dar: *rang stong*-Madhyamaka, sei es Svātantrika- oder Prāsaṅgika-Madhyamaka, ist jener Zugang, in dem Leerheit im Sinn der reinen Negation, und damit im Sinn des zweiten Lehrzyklus, im Vordergrund steht. Hier geht es primär um das Fehlen einer inhärenten Identität, d. h. darum, dass alle Gegebenheiten ihrer Eigennatur nach leer sind. Aus seiner Sicht ist dies der philosophische Zugang, der befähigt, begriffliche Entfaltungen aufzuheben. Als theoretische Grundlage für eine Meditationspraxis, die darauf abzielt, in der 'wahren Leerheit', d. h. in der sich ihrer selbst bewussten und in sich lichterhaften Gnosis, zu ruhen, ist diese Sichtweise jedoch nicht ausreichend. Dafür ist es erforderlich, sich mit den Lehren des dritten Lehrzyklus zu befassen, in denen die inhärente Lichthaftigkeit, die sowohl leer als auch bewusst ist, herausgearbeitet wird. Laut Khra 'gu sprul sku liegt der Fokus hier darauf, dass der Buddha-Zustand dann natürlicherweise offenkundig wird, wenn sich akzidentelle Verunreinigungen aufgelöst haben: dieser Zugang ist jener, der *gzhan stong* genannt wird. Er betont dabei, dass die Lehrzyklen keineswegs widersprüchlich, sondern vielmehr komplementär sind.³⁷⁰

Man könnte Kong spruls Diktum zu den vier Lehrmeinungen so interpretieren, dass diese jeweils strukturierte Denkmodelle bieten, die es dem einzelnen Praktizierenden ermöglichen, sich – entsprechend der jeweiligen Auffassungskapazität – ein maximales Verständnis der Natur der Wirklichkeit zu erarbeiten, welches dann durch vertiefendes Nachdenken so integriert wird, dass eine geeignete Grundlage für Meditation geschaffen wird, wodurch sich wiederum weitere Perspektiven der Einsicht eröffnen. Dieser Prozess soll es ermöglichen, mit Hilfe verschiedener Begrifflichkeiten – in diesem Fall der des *rang stong* und des *gzhan stong* – letztlich über begriffliche Vorstellungen hinauszugelangen. Ein derartiger Vorgang wurde bereits im *Kāśyapaparivartasūtra* mit dem

³⁶⁹ Vgl. HOOKHAM 1989: 30.

³⁷⁰ Vgl. THRANGU 1989: 22-23. mKhan chen Khra 'gu sprul sku (geb. 1933).

Aneinanderreiben zweier Hölzer verglichen, das am Ende zum Verbrennen beider führt.³⁷¹ Vor diesem Hintergrund scheint es sinnvoll zu sein, diese Lehrsysteme, die alle auf Nāgārjūna und Asaṅga zurückgehen, als einander ergänzende Lehrmodelle mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten zu verstehen. Kong sprul ist dieser Ansatz ein großes Anliegen, wie er schon in der Einleitung zu seinem *gZhan stong lta khrid* deutlich macht:

„Die Zielplattform der Intention des mittleren und letzten [Lehrzyklus] und auch jene ihrer beiden großen Wegbereiter [d. h. Nāgārjuna und Asaṅga] ist ein und dieselbe.“³⁷²

Auch Seyfort Ruegg verweist darauf, dass in Tibet jene Theorien, die mit reiner Negation arbeiten, und jene, die eine positive Beschreibung der absoluten Wirklichkeit verwenden, häufig als entgegengesetzte Lehren dargestellt werden. Für einige tibetische Exegeten ist dies der Ausgangspunkt für den vermeintlichen Widerspruch zwischen der Leerheit von Eigenwesen (*rang stong*) und der Leerheit von anderem, d. h. der Leerheit von heterogenen, das Absolute nicht konstituierenden Faktoren (*gzhan stong*). Die komplementäre Ansicht, die beide Theorien zwar einander gegenüberstellt, sie aber nicht als unvereinbar betrachtet, scheint jedoch eher mit der grundlegenden Mahāyāna-Theorie übereinzustimmen, die davon ausgeht, dass die absolute Wirklichkeit weder verbal noch begrifflich fassbar ist und nur direkt und unmittelbar erkannt werden kann.³⁷³

3.4 *gzhan stong*-Proponenten in der Darstellung von Kong spruls *gZhan stong lta khrid*, Gemeinsamkeiten und Unterschiede

3.4.1 Allgemeine Bemerkungen

Zu Beginn seines *gZhan stong lta khrid* nennt Kong sprul die Quellen, auf die sich seine Lehrdarlegung stützt:

„Beruhend auf den zwanzig Sūtren zur Essenz des definitiven Sinns³⁷⁴ [aus dem] letzten Lehrzyklus sowie den fünf Werken von Maitreya und den Lehrtraditionen von Nāgārjuna und Asaṅga sowie deren Nachfolgern ist, auch hier in Tibet, seit den beiden Übersetzern gZu und bTsan bis in die Gegenwart, die als *gzhan stong*-Madhyamaka bekannte Lehr- und Lerntradition in verschiedenen Varianten entstanden. Unter den [tibetischen Lehrern] haben die drei großen Wegbereiter der

³⁷¹ KPv, 133a/7-133b/1: 'od srung 'di lta ste / dper na shing gnyis rlung gis drud pa / de las me byung ste / byung nas shing de gnyis sreg pa de bzhin du 'od srung yang dag par so sor rtog pa yod na 'phags pa shes rab kyi dbang po skye ste / de skyes pas yang dag par so sor rtog pa de nyid sreg par byed do /

³⁷² *gZhan stong lta khri*, 737/4: bar tha gnyis dang de dag gi srol 'byed shing rta chen po gnyis kyang dgong pa 'i 'bab stegs gcig par ...

³⁷³ Vgl. SEYFORT RUEGG 1981: 34-35.

³⁷⁴ Siehe dazu Abschnitt 1.4.2.

[verschiedenen] Lehrtraditionen – der allwissende [Karma pa] Rang byung rdo rje, der allwissende Dol po pa und der allwissende [Klong chen pa] Dri med 'od zer –, aber auch [Lehrer] wie der siebte Meister [Karma pa Chos grags rgya mtsho], [Shākya mchog ldan] Zi lung paṇ chen, Tāranātha, [Si tu] bsTan pa'i nyin byed, die [allesamt] definitiv auf den Stufen der Edlen waren, spirituelle Freunde der Lehre in ihrer Gesamtheit und [damit] über das Dharma-Auge verfügten, das nicht in Sektierertum verfällt, durch die drei, Zuhören, Lehren und Meditieren, [die *gzhan stong*-Lehren] ermittelt. All ihre hervorragenden Schriften belegen dies.³⁷⁵

Darüber hinaus muss die letztendliche Intention edler Menschen, die dadurch, dass sie Zuhören, Nachdenken und Meditieren untrennbar miteinander verbunden haben, die wahre Seinsweise unverfälscht sehen, einzig und allein darin einmünden.³⁷⁶

gZu dga' ba'i rdo rje und bTsan Kha bo che sind bereits in den Ausführungen über Sajjanas tibetische Schüler (2.2.2) genannt worden. Sie haben die von dem in Kaschmir beheimateten Sajjana, einem Schüler Ānandakīrtis, der wiederum ein direkter Schüler von Maitrīpa war, die Meditationstradition des *Ratnagotravibhāga* erhalten und später in Tibet weitergegeben.

Eine genaue Präsentation der Sichtweisen der weiteren von Kong sprul genannten tibetischen *gzhan stong*-Proponenten, die er als wichtige Referenz für seinen *gZhan stong lta khrid* anführt, würde jeweils eine eigene umfangreiche Studie erfordern. Da ihre Sichtweise und deren Vergleich jedoch nicht Inhalt der vorliegenden Arbeit sind, werden hier im folgenden nur einige wesentliche Aspekte ihrer jeweiligen Sicht zusammenfassend dargestellt, insbesondere jene zu den zwei Wirklichkeiten, den drei Arten von Natur und der Buddha-Natur.

Es fällt auf, dass Kong sprul, zusätzlich zu den Jo nang pas, maßgebliche Lehrer der bKa' brgyud pa-, rNying ma pa- und Sa skya pa-Traditionen als Referenz für die *gzhan stong*-Lehren nennt und dass er betont, in Tibet sei „die als *gzhan stong dbu ma* bekannte Lehr- und Lerntradition in verschiedenen Varianten entstanden“. Dies bestätigt die Vermutung, dass es bereits zu Dol po pas Zeit unterschiedliche Arten gab, *gzhan stong* zu definieren.³⁷⁷ Kong spruls Vorgehensweise, wie sie u. a. aus seinem *Shes bya kun khyab* hervorgeht, nämlich dass er *gzhan stong*-Madhyamaka mit Yogācāra-

³⁷⁵ Auch wenn es rein grammatikalisch nicht eindeutig ist, steht laut KC und KN das 'dies' eigentlich für 'diese', und damit dafür, dass ihre Werke Kong spruls Darstellung der Sichtweise und Übung unterstützen.

³⁷⁶ *gZhan stong lta khri*, 738/1-5: *de la 'khor lo tha ma nges don snying po'i mdo sde nyi shu / byams chos sde lnga / klu thogs yab sras kyi gzhung lungs la brten / lo tswa gzu btsan rnam gnyis nas bzung da lta'i bar bod kyi yul 'dir yang gzhan stong dbu mar grags pa'i 'chad nyan srol ka ci rigs par byung ba las / shing rta'i srol 'byed chen po ni / thams cad mkhyen pa rang byung rdo rje / kun mkhyen dol po pa / kun mkhyen dri me 'od zer dang gsum po yin la /rje bdun pa /zi lung paṇ chen / tā ra nā tha / bstan pa'i nyin byed sogs 'phags pa'i sa la nges par bzhugs shing bstan pa yongs rdzogs kyi bshes gnyen phyogs rer ma lhungs pa'i chos kyi sbyan ldan rnams kyis kyang nyan bshad sgom gsum gyis gtan la phab cing /de dag gi gsung rab thams cad 'di'i rgyab brtan tu 'byon no / der ma zad thos bsam sgom pa zung 'brel gyis gnas lugs phyin ci ma log par gzigs pa'i skye 'phags rnams kyi mthar thug dgongs pa ni 'di kho nar 'bab dgos so /*

³⁷⁷ Vgl. MATHES 2008b: 99.

Madhyamaka gleichsetzt³⁷⁸ und es nicht auf Dol po pas *gzhan stong*-Lehrmodell der Jo nang pas reduziert, gibt ihm die Möglichkeit, auch Lehrer als *gzhan stong pa* zu bezeichnen, die zwar die absolute Wirklichkeit positiv beschreiben und die Lehre der Buddha-Natur betonen, jedoch nicht einmal den Begriff *gzhan stong* verwenden und Positionen vertreten, die von Dol po pas Standpunkt abweichen.

In seinem *Ris med chos 'byung* geht Kong sprul allerdings noch weiter. Hier bezeichnet er außerdem die Gelehrten und *siddhas* der rNying ma pas wie Klong chen pa usw. und auch, beginnend mit Mar pa, Mi la ras pa und sGam po pa, die Gelehrten und *siddhas* der vier großen und acht kleinen bKa' brgyud pa-Schulen als *gzhan stong*-Proponenten. Ebenso nennt er Sa chen Kun dga' snying po (1092-1152) sowie Sa skya Paṇḍita (1092-1152), 'Phags-pa Blo gros rgyal mtshan (1235-1280), Shākya mchog ldan und einen Bo dong pa, womit er wahrscheinlich Bo dong Phyogs las rnam rgyal (1375-1451) meint. Sie alle vertreten, laut Kong sprul, eindeutig *gzhan stong*-Madhyamaka, wenn auch ihre Sichtweisen in Einzelheiten voneinander abweichen.³⁷⁹ Spätestens mit diesem Hinweis drängt sich die Vermutung auf, dass es Kong sprul ein großes Anliegen gewesen sein muss, seinen *gzhan stong*-Ansatz mit Verweisen auf die wichtigsten Lehrer aus den großen Traditionen des alten Tibet, mit Ausnahme jener der dGe lugs pa-Tradition, zu legitimieren und damit eine starke Gegenposition zur dGe lugs pa-Tradition zu schaffen.

In den Lehrdarlegungen jener Persönlichkeiten, die Kong sprul im *gZhan stong lta khrid* als Referenz nennt, finden sich einige Gemeinsamkeiten: Diese Autoren verwenden sowohl das Lehrmodell der Unterscheidung in relative und absolute Wirklichkeit als auch jenes der drei Arten von Natur. Was die zwei Wirklichkeiten angeht, gehören sie zu jenen Gelehrten, die eher die 'Erkenntnis' und nicht 'Erkenntnisobjekte' als Einteilungsgrundlage (*dbye gzhi*) heranziehen und daher nicht, wie beispielsweise Tsong kha pa, beide Wirklichkeiten als konventionell existent (*tha snyad du yod pa*) annehmen.³⁸⁰ Alle diese Autoren verstehen die von Entfaltungen freie, absolute Wirklichkeit positiv im Sinne der Buddha-Natur, die sich als solche – ausgehend von der Grundlage, über den Weg bis hin zur Frucht – nicht verändert. Sie sehen den Buddha-Zustand als etwas, das jedem Lebewesen immanent ist, und sie stufen den dritten Lehrzyklus als jenen der definitiven Bedeutung ein.³⁸¹ Außerdem stellen sie einen engen Zusammenhang zwischen der Sichtweise und deren Umsetzung in

³⁷⁸ Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 201.

³⁷⁹ Vgl. *Ris med chos 'byung*, 888/1-4: *o rgyan chen po'i rjes 'brang kun mkhyen dri med 'od zer sogs gsang sngags rnying ma'i mkhas grub rnams dang / mar mi dwag gsum nas bzung / phyis yongs rdzogs bstan pa'i bshes gnyen kun gzigs chos kyi 'byung gnas kyi bar du byon pa'i bka' brgyud che bzhi chung brgyad kyi mkhas grub rnams dang / sa chen khung dpon rnams dang / zi lung paṇ chen / bo dong pa / khyad par kun mkhyen dus gsum sangs rgyas dol po pa chen po de'i dgongs pa gsal byed / rje btsun chen po tā ra nā tha sogs jo nang bka' brgyud kyi skyes chen rim byon thams cad kyi lta grub ni gzhan stong kho na yin la / nang gses bzhed tshul gyi khyad par mi 'dra ba cung zad yod de /* Vgl. (übers.) KUIJP 1983: 41.

³⁸⁰ Vgl. TAUSCHER 1995: 187.

³⁸¹ Vgl. Duckworth 2008: 2, zu Klong chen pa; BRUNNHÖLZL 2009: 82, zu Rang byung rdo rje.

der Sūtra- und Tantra-Praxis, bzw. teilweise auch mit der *mahāmudrā*- und/oder *rdzogs chen*-Praxis her. Dennoch unterscheiden sie sich voneinander sowohl in der jeweiligen Terminologie als auch in einzelnen Ausführungen und Definitionen, wie der folgende Abschnitt verdeutlicht.

3.4.2 Von Kong sprul als Wegbereiter der *gzhan stong*-Lehren bezeichnete tibetische Lehrer

3.4.2.1 Karma pa Rang byung rdo rje

Kong sprul nennt als ersten ‘großen Wegbereiter’ einer *gzhan stong*-Lehrtradition in Tibet den ‘allwissenden’ 3. Karma pa, Rang byung rdo rje (1284-1339), der die Lehrtradition der Karma bKa’ brgyud pa-Schule maßgeblich geprägt hat (siehe Abschnitt 2.2). In der Einleitung zu seinem *Ratnagotravibhāga*-Kommentar betont Kong sprul seine besondere Verbundenheit mit Rang byung rdo rje³⁸² und weist darauf hin, dass er hauptsächlich dessen Lehrdarlegung folgt. Ob dies eine grundsätzliche Positionierung Kong spruls ist oder nur auf seinen *Ratnagotravibhāga*-Kommentar zutrifft, kann ohne einen eingehenden Vergleich zwischen Rang byung rdo rjes und Kong spruls Lehrdarlegung nicht festgestellt werden.³⁸³ Allerdings könnte die Tatsache, dass Kong sprul nicht Dol po pa, sondern Rang byung rdo rje als Ersten nennt, ein Indiz dafür sein, dass er Rang byung rdo rjes Lehrtradition vorzieht. Dies mag nicht zuletzt auch damit zu tun haben, dass Kong sprul, als bKa’ brgyud pa, den *Ratnagotravibhāga* auch mit dem Übungsansatz des Sūtra-*mahāmudrā* dieser Tradition verknüpfen muss oder will, womit man dann, wenn man sich ausschließlich an Dol po pa orientiert, unweigerlich auf Schwierigkeiten stößt. Hierfür ist Rang byung rdo rjes Sichtweise, wie unten ersichtlich, besser geeignet.

Laut Kong spruls Einleitung zu seinem *Ratnagotravibhāga*-Kommentar geht die Lehrtradition des *Ratnagotravibhāga*, wie sie von Rang byung rdo rje weitergegeben wurde, auf gZu dga’ ba’i rdo rje und bTsan Kha bo che zurück. Er macht jedoch keine Angaben dazu, wie diese Übertragung von gZu dga’ ba’i rdo rje und bTsan kha bo che zu Rang byung rdo rje gelangt sein soll. Rang byung rdo rje soll in seinem ‘Geist der Gnosis’, basierend auf dieser Lehrtradition die Intention von Maitreya erkannt und dieser entsprechend gelehrt haben.³⁸⁴ In Kong spruls Kommentar zum *sNying po bstan pa* von Rang byung rdo rje heißt es über ihn:

„Der allwissende Siegreiche lehrte davon [d. h. von der Buddha-Natur] offen und deutlich, und zwar sowohl in den Sūtren der letztendlichen, definitiven Bedeutung als auch in den sehr tiefgründigen Tantren. Die weithin bekannten Nachkommen des Siegreichen, wie der der zehnten Stufe mächtige Ajita, Avalokiteśvara und andere,

³⁸² Vgl. *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 2/1-3: *bstan ’dzin rnams las ’gran med bstan pa’i bdag / gangs can thub dbang rang byung rgyal ba dang / bstan pa’i nyin byed snying gi pad mtshor rol* / Vgl. (übers.) HOOKHAM 1991: 263.

³⁸³ Obwohl Kong sprul seine Verbundenheit mit Rang byung rdo rje in der Einleitung seines *Ratnagotravibhāga*-Kommentars betont, stellt er in diesem Werk wenig Bezug zu Rang byung rdo rjes Sichtweisen her. Vgl. HOOKHAM 1991: 173.

³⁸⁴ Vgl. *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 12-13. Vgl. auch MATHES 2008b: 368.

ebenso wie der Mahāsiddha Saraha und dessen [spirituelle] Nachkommen,³⁸⁵ der Ārya Nāgārjuna, der ehrwürdige Asaṅga und andere kommentierten dies [d. h. die Lehre von der Buddha-Natur] als die direkte und unmittelbare Intention [des Buddha]. ... Es wurde dies von Rang byung rdo rje, dem zweiten Buddha, in aller Ausführlichkeit erläutert, dem Wegbereiter, der in der Weite der Schneeberge zu Beginn das große unumkehrbare Löwengebrüll der [Lehren zur Buddha-]Natur, der definitiven Bedeutung, verkündet hat. Unter seinen Werken stellt das *De bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa'i bstan bcos* die Quintessenz aller seiner hervorragenden Darlegungen dar.³⁸⁶

Rang byung rdo rjes *Ratnagotravibhāga*-Kommentar ist derzeit nicht zugänglich, dafür aber einige andere seiner Werke, wie das eben erwähnte *sNying po bstan pa*, das *rNam shes ye shes 'byed pa*, sein Kommentar zu Nāgārjunas *Dharmadhātustotra* sowie sein *Zab mo nang don*, einschließlich des Autokommentars. Eine genaue Beurteilung von Rang byung rdo rjes Sichtweise würde eine intensive Studie seiner Werke und Kommentare erfordern. Auf der Grundlage der eben genannten zugänglichen Texte sowie der von Mathes und Brunnhölzl³⁸⁷ bereits veröffentlichten Analysen von Rang byung rdo rjes Sichtweise lassen sich jedoch folgende allgemeine Beobachtungen festhalten:

In Rang byung rdo rjes Werken finden sich in etwa gleichem Umfang Zitate und Paraphrasen sowohl klassischer Yogācāra- als auch Madhyamaka-Werke, die er komplementär einsetzt.³⁸⁸ Dul mo chos rje bKra shis 'od zer, der nach eigenen Angaben seinen *Ratnagotravibhāga*-Kommentar ganz an jenen von Rang byung rdo rje angelehnt hat, preist daher zu Beginn Rang byung rdo rje als jenen, der

„die Intention des Siegreichen und dessen Vertreters Maitreya erläutert und die wesentlichen Punkte der Intention von Nāgārjuna und Asaṅga ohne Widersprüchlichkeiten vereint hat.“³⁸⁹

In seinen Werken verwendet Rang byung rdo rje folglich sowohl die Darstellung der zwei Wirklichkeiten als auch jene der drei Arten von Natur. Auf dieser Grundlage sowie auf der Lehre der

³⁸⁵ Śavaripa und Maitrīpa.

³⁸⁶ *sGongs gsal*, 130/14-131/10: *de la rgyal ba thams cad mkhyen pas nges don mthar thug pa'i mdo sde dang shin tu zab mo'i rgyud sde rnams su ma sbas gsal bar gsungs shing / sa bcu'i dbang phyug rgyal tshab ma pham pa dang sbyan ras gzigs sogs grags chen rgyal ba'i sras po rnams dang / grub chen sa ra ha pa yab sras / 'phags pa klu sgrub dang thogs med zhabs sogs kyi dgongs pa drang thad du bkral ba / ... gang ri'i ljongs na nges don snying po phyir mi ldog pa'i seng ge'i sgra chen po thog mar sgrog pa'i shing rta pa / thub dbang gnyis pa rang byung rdo rjes rgya cher gsal bar mdzad pa las / de nyid kyi gsung rab kun gyi snying po gyur pa de bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa'i bstan bcos zhes bya ba ...* Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2009: 203-204.

³⁸⁷ MATHES 2008b; BRUNNHÖLZL 2007b und 2009.

³⁸⁸ Vgl. BRUNNHÖLZL 2009: 85-94.

³⁸⁹ *Nyi ma'i snying po*, 128/2: *klu grub thogs med gnyis kyi dgongs pa'i gnad / mi 'gal gcig tu dril nas rgyal ba ...*

Buddha-Natur als der wahren Beschaffenheit der Gegebenheiten (*chos nyid, dharmatā*) aufbauend stellt er den Übungsweg von *mahāmudrā* dar, der für ihn untrennbar vom Großen Madhyamaka und von *rdzogs chen* ist.

„[Im Sinn des] Freiseins von geistigem Tun ist dies ‘*mahāmudrā*’;
[im Sinn des] Freiseins von Extremen das ‘Große Madhyamaka’ und
[in dem Sinn, dass] darin alles enthalten ist, auch ‘*rdzogs chen*’.

Möge die Gewissheit erlangt werden, dass Kenntnis von einem die Einsicht in die Bedeutung von allem ist.“³⁹⁰

Die zwei Wirklichkeiten

Bloßes Erscheinen, bzw. die relative Wirklichkeit, ist vergleichbar mit der Spiegelung des Mondes auf einer Wasserfläche. Alle Gegebenheiten kommen lediglich in Abhängigkeit voneinander zum Erscheinen und entstehen daher weder aus sich selbst noch aus anderem, noch aus beidem, noch ohne Ursache.

Absolute Wirklichkeit, d. h. die 18 Arten der Leerheit, ist die nicht-zweiheitliche Gnosis, frei von allen Entfaltungen, die Einheit von Leerheit und Erscheinung.

In seinem *Zab mo nang don* sagt Rang byung rdo rje zu den zwei Wirklichkeiten:

„Das [Buddha-]Element der Lebewesen ist die makellose Buddha-Natur, die mit den zwei Wirklichkeiten versehen ist. Im *Vajrajñāna[samuccayatantra]* heißt es: ‘Das Relative ist das Erscheinen von Ergriffenem und Ergreifendem; [dessen] Wirklichkeit gleicht [jener vom] Mond im Wasser. Absolutes ist die 18 [Arten der] Leerheit; [seine] Wirklichkeit wird [die der] zweiheitlosen Gnosis genannt.“³⁹¹

In seinem Autokommentar erklärt er dazu:

„Wenn etwas im absoluten Sinn vorhanden ist, ist es der Geist jenseits des gesamten Netzes von Vorstellungen, das von Natur aus reine [Buddha-]Element der Lebewesen, die Buddha-Natur. Weil [diese] existiert, [sagt] die Beschreibung davon: ‘Das [Buddha-] Element der Lebewesen ist die makellose Buddha-Natur, die mit den zwei Wirklichkeiten versehen ist.’

Dabei ist die Buddha-Natur einfach das Nichtvorhandensein der Verunreinigungen der an früherer [Stelle] erwähnten Täuschungen der acht Ansammlungen [von Bewusstsein]. Jene aber, denen die Bedeutung der zwei Wirklichkeiten nicht klar ist,

³⁹⁰ *Phyag chen smon lam*, 278/9-12:

yid byed bral ba 'di ni phyag rgya che // mtha' dang bral ba dbu ma chen po yin //
'di ni kun 'dus rdzogs chen zhes kyang bya // gcig shes kun don rtogs pa'i gdengs thob shog //

³⁹¹ *Zab mo nang don*, 22b/6-23a/1: *sems can khams ni sangs rgyas kyi / snying po dri med bden gnyis ldan / 'di ni ye shes rdo rje ru / kun rdzob gzung 'dzin snang ba ste / bden pa chu zla lta bu'o / don dam stong nyid bco brgyad de / bden pa gnyis med ye shes brjod* / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 66.

täuschen sich hinsichtlich der Art des Entstehens in Abhängigkeit; sie haften an zwei verschiedenen Sichtweisen an und [sind] daher im Samsāra.“³⁹²

Rang byung rdo rje bestimmt die ‘Wirklichkeit’ der bloßen Erscheinungen (*snang tsam*) wie folgt:
„Nun, wie kann [dessen] Wirklichkeit [bestimmt] werden? Obwohl nicht existent, heißt das bloße Erscheinen relative Wirklichkeit, weil es sein Wesen ist, untrügerisch zu sein.“³⁹³

Die so verstandene relative Wirklichkeit, d. h. bloßes Erscheinen, ist die konzeptuelle absolute Wirklichkeit (*rnam grangs kyi don dam; paryāparamārtha*), eine Wortwahl, die an die Svātantrika-Madhyamaka-Position von Jñānagarbha erinnert, der der konzeptuellen absoluten Wirklichkeit die letztendliche absolute Wirklichkeit (*mtshar thug gi don dam*) gegenüberstellt.³⁹⁴

Die relative Wirklichkeit steht bei Rang byung rdo rje also für das bloße Erscheinen (*snang ba tsam*), frei von jedem Verhaftetsein. Die dualistischen Wahrnehmungen der relativen Gegebenheiten, wie sie von Lebewesen übereinstimmend erlebt werden, und korrekte Schlussfolgerungen sind lediglich ‘Unterarten der relativen Wirklichkeit’. In Rang byung rdo rjes Kommentar zum *Dharmadhātustotra* heißt es:

„Die zwei [Aspekte der vollkommenen Natur], unveränderlich (*mi ’gyur ba*) bzw. nicht verfälscht zu sein (*phyin ci ma log pa*), sind [jeweils] das Merkmal der zwei Wirklichkeiten. Das, was durch allgemeine Übereinkunft und durch Beweisführung bekannt ist, sind Unterarten der relativen Wirklichkeit.“³⁹⁵

Absolute Wirklichkeit ist demnach das unveränderliche Vollkommene. Nach Rang byung rdo rje ist die relative Wirklichkeit das unverfälschte Vollkommene, während das, was sonst in Madhyamaka-Sichtweisen häufig als relative Wirklichkeit bezeichnet wird, nämlich jene der allgemeinen

³⁹² *Zab mo nang gi don rang ’grel*, 62a/7-62b/3: *don dam par gang zhig yod na / rtog pa’i drwa ba thams cad las ’das pa’i sems rang bzhin gyis dag pa’i sems can gyi kham sangs rgyas kyi snying po dag ni yod pas de’i tshul brjod pas / sems can kham ni sangs rgyas kyi / snying po dri med bden gnyis ldan zhes smos so / de la sangs rgyas kyi snying po ni ngar smos pa’i tshogs brgyad kyi ’khrul pa dri ma med pa kho na yin mod kyi ’on kyang bden pa gnyis kyi don mngon sum du ma byas pa dag rten cing ’brel bar ’byung ba’i tshul la rmongs nas / lta ba tha dad pa dag ’dzin pas ’khor bar gyur to / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 66.*

³⁹³ *Zab mo nang gi don rang ’grel*, 63a/4-5: *’o na bden pa ji ltar bzahag ce na / med bzhin du yang snang ba tsam de ni kun rdzob kyi bden pa zhes bya ste / bslu ba med pa’i rang gi ngo bo nyid yin pa’i phyir ro / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 67.*

³⁹⁴ Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 222. Inwieweit trotz ähnlicher Wortwahl auch inhaltlich das Gleiche gemeint ist, lässt sich an dieser Stelle nicht beantworten. Diese Frage könnte nur anhand eines eingehenden Vergleichs der Sichtweise von Rang byung rdo rje mit jener Jñānagarbhas geklärt werden.

³⁹⁵ *Chos dbyings bstod pa’i rnam bshad*, 169/13-14: *bden pa gnyis kyi rang gi mtshan nyid kyis ’gyur ba med pa dang phyin ci ma log pa gnyis so / ’jig rten pa dang rigs pa’i grags pa ni / kun rdzob bden pa’i bye brag ste / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 68.*

Übereinkunft und das, was durch Beweisführung bestätigt werden kann, von ihm lediglich als Unterart der relativen Wirklichkeit verstanden wird.

In seinem *sNying po bstan pa* heißt es in diesem Zusammenhang außerdem:

„Alles ist nicht wirklich und nicht trügerisch, [es wird] von den Weisen so wie [das Spiegelbild des] Mondes im Wasser verstanden. Der gewöhnliche Geist (*tha mal shes pa*), eben dieser, wird als der *dharmadhātu* [oder] die ‘Natur der Siegreichen’ bezeichnet.“³⁹⁶

Kong sprul kommentiert diesen Abschnitt wie folgt:

„Da alle Gegebenheiten, die in dieser Weise erscheinen, seit jeher ohne Entstehen und nicht als wirklich erwiesen sind (*bden par ma grub*), sind sie im absoluten Sinn unwirklich (*don dam du bden pa min*); da aber die ungehinderte Eigendynamik (*rang rtsal*) des Geistes im Einzelnen erscheint, sind sie für irriges [Erkennen] auch nicht falsch. [Es verhält sich wie in dem Fall,] wenn zum Beispiel das Spiegelbild des Mondes im klaren Wasser erscheint: Von dem Zeit[punkt] an, zu dem der Mond darin erscheint, ist er [dort] nicht im Geringsten existent, und während der Mond [dort] nicht existiert, ist da ein bloßes, ungehindertes Erscheinen der Gestalt und der Farbe des Mondes. Die Erscheinung des Mondes und dessen Nichtsein (*med dngos*) sind untrennbar voneinander. Weiß man, dass das Wasser leer vom Merkmal des Mondes ist, löst sich das Konzept des Mondes in sich selbst auf. Genauso sind die Objekte der Wahrnehmung zum Zeitpunkt ihres Erscheinens niemals wirklich existent, und während sie nicht existent sind, erscheinen sie als bloßes, ungehindertes Erscheinen. Aus diesem Grund sind sie voneinander untrennbares Erscheinen und Leersein. Weiß man, dass ihr Merkmal ist, leer zu sein, dann löst sich das Konzept der Erscheinungen in sich selbst auf. Die Siegreichen, die alle Erkenntnisobjekte kennen, und ihre Nachkommen verstehen und vertreten dies.“³⁹⁷

³⁹⁶ *sNying po bstan pa*, 56/13-18:

thams cad bden min rdzun min te // chu zla bzhin tu mkhas rnam 'dod //
tha mal shes pa de nyid la // chos dbyings rgyal ba'i snying po zer //

Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2009: 354-355.

³⁹⁷ *dGongs gsal*, 144/18-145/7: *'di ltar snang ba'i chos thams cad gdod ma nas skye ba med cing bden par ma grub pas don dam du bden pa min la / sems kyi rang rtsal 'gag med so sor snang bas 'khrul ngor rdzun pa'ang min te / dper na chu dwangs pa'i nang du zla ba'i gzugs brnyan snang ba na zla bar snang ba'i dus nas zla bar yod ma myong ba dang / zla ba med bzhin du zla ba'i gzugs dang kha dog snang ba tsam ma 'gag pa / zla snang dang med dngos gnyis dbyer mi phyed cing / chu zla'i mtshan nyid stong par shes na zla 'dzin rang sar grol ba bzhin tu yul snang rnam snang ba'i dus nyid nas bden par yod ma myong ba dang / bden par med bzhin du snang tsam ma 'gag par snang ba ste / des na snang stong dbyer mi phyed pa dang / mtshan nyid stong par shes nas snang bar 'dzin pa rang sar grol ba shes bya kun la mkhas pa'i rgyal ba sras dang bcas pas bzhed cing 'dod de /* Vgl. (übers.) Brunnhölzl 2009: 216-217.

Zur Beziehung zwischen den zwei Wirklichkeiten vertritt Rang byung rdo rje die Auffassung, dass die relative und die absolute Wirklichkeit weder eines noch verschieden voneinander und von der Buddha-Natur nicht getrennt sind.³⁹⁸ Er erklärt dazu in seinem *Zab mo nang gi don rang 'grel*:

„Da außerdem die beiden so erklärten Wirklichkeiten – genauso wie Gegebenheiten (*chos*) und ihre wahre Beschaffenheit (*chos nyid*) – frei davon sind, identisch und voneinander verschieden zu sein, sind sie weder als identisch noch als verschieden zu bestimmen. Dies ist, wie es die Buddhas erkannt haben, und das ist auch die Bedeutung der gesamten Lehrdarlegung.“³⁹⁹

Wie im Abschnitt zu Dol po pa deutlich werden wird, unterscheidet sich Rang byung rdo rje damit etwas von der *gzhan stong*-Darlegung der Jo nang pa-Tradition. Für Dol po pa ist das Absolute, die vollkommene Natur, leer sowohl von der abhängigen als auch der vorgestellten Natur. Rang byung rdo rje hingegen erklärt – ganz im Sinne der Definition von Leerheit des Yogācāra, wie sie im *Madhyāntavibhāga* dargestellt ist –, dass die vorgestellte Natur leer von der abhängigen die vollkommene Natur ist. Daher zählen zur vollkommenen Natur auch der reine Aspekt der abhängigen Natur, d. h. die Reinheit der acht Funktionsweisen des Bewusstseins oder das ‘bloße Erscheinen’ (*snang ba tsam*), womit er die Untrennbarkeit von Erscheinung und Leerheit (*snang stong zung 'jug*) betont. Rang byung rdo rjes spricht also zum Einen davon, dass die zwei Wirklichkeiten weder als identisch noch als verschieden voneinander zu bestimmen sind, und betont zum Anderen das von Leerheit untrennbare bloße Erscheinen.

Zwar sprechen sowohl Dol po pa als auch Rang byung rdo rje davon, dass die zwei Wirklichkeiten weder als identisch noch als verschieden zu bestimmen sind, jedoch findet sich in Rang byung rdo rjes Werken die von Dol po pa verwendete Formulierung der negierten Identität (*gcig ba bkag ba'i tha dad pa*) nicht.⁴⁰⁰

Rang byung rdo rje und später auch Kong sprul ziehen es offensichtlich vor, bei der Formulierung zu bleiben, dass die zwei Wirklichkeiten weder als eines noch als verschieden voneinander bestimmt werden können. Damit ist die Verknüpfung dieser Sichtweise mit dem in der bKa' brgyud pa-Tradition gepflegten *mahāmudrā*-Lehrstil möglich, in dem gelehrt wird, dass Vorstellungen ihrer Natur nach der *dharmakāya* sind, das heißt, dass, was als Vorstellungen erscheint, als nicht anderes denn deren *dharmatā* existiert.⁴⁰¹ Die vom Daseinskreislauf befreiende Erkenntnis besteht daher im

³⁹⁸ Vgl. MATHES 2008b: 66.

³⁹⁹ *Zab mo nang gi don rang 'grel*, 63b/1-2: *de ltar bshad pa'i bden pa gnyis po 'di 'ang chos rnams dang chos nyid ji lta ba bzhin du de bzhin nyid dang gzhan las rnam par grol ba yin pas gcig pa dang tha dad pa gang du'ang brjod du med do / tshul 'di ni sangs rgyas bcom ldan rnams kyis rtogs shing bstan pa'i chos thams cad kyi don kyang yin te* / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 68.

⁴⁰⁰ Vgl. MATHES 2008b: 127-128.

⁴⁰¹ Dies bestätigt sich auch z. B. beim 8. Karma pa, Mi bskyod rdo rje. In der Einleitung seines Kommentar zum *Madhyamakāvātara* heißt es: „Ist diese Madhyamaka-Sicht im Geiststrom entstanden, dann heißt es, sei der

Erkennen der wahren Natur des Geistes selbst (*sems nyid*), während das Fehlen dieser Erkenntnis die Fortsetzung des Daseinskreislaufs bedingt, wie dies im Rahmen der drei Arten von Natur geschildert wird.

Die drei Arten von Natur

Die drei Arten von Natur werden im *sNying po bstan pa* wie folgt erklärt:

„Dadurch, dass das, [was] ist, nicht so bestimmt wird, wie es ist, wird die vorgestellte [Natur] hervorgebracht, [d. h.] aus Nicht-Existentem wird Existentes gemacht.

Das dadurch ausgelöste Erfassen ist die abhängige [Natur].

Da die vollkommene [Natur] nicht wahrgenommen wird, verfährt man sich in dem, was man selbst hervorgebracht hat.“⁴⁰²

Die vorgestellte Natur (*kun rtag, parikalpita*) ist all das, was als vermeintliche Umgebung, Objekte, Körper usw. erscheint. Die abhängige Natur (*gzhan dbang, paratantra*) sind die acht Aspekte bzw. Funktionsweisen des Bewusstseins. Beide, die vorgestellte und die abhängige Natur, ereignen sich als abhängiges Entstehen.

Unter den acht Aspekten des Bewusstseins (*rnam shes tshogs brgyad*) stellt das *ālayavijñāna*, der fortlaufende Bewusstseinsstrom, die Hauptbedingung für die Funktionsweisen der abhängigen Natur dar. Asaṅgas Erklärungen entsprechend bezeichnet das *ālayavijñāna* den Geist in seiner Funktion als Träger aller Samen (*sa bon, bīja*). Die bedingende Ursache für Wahrnehmungen sind die Sinne; die Objektbedingungen sind die Sinnesobjekte und die unmittelbare Bedingung ist das ‘unmittelbare’ Bewusstsein, d. h., dass ein Moment der Täuschung auf den anderen folgt. Durch diesen Prozess, d. h. die Funktionsweise der abhängigen Natur, wird Nicht-Existentes als etwas Existentes erkannt; dies ist die vorgestellte Natur. In Rang byung rdo rjes Kommentar zum *Dharmadhātustotra* heißt es demzufolge:

„Deshalb wird das Bewusstsein, das mit dem Netz der *kleśas* vermischt ist, Saṃsāra genannt.“⁴⁰³

gewöhnliche Geist (*tha mal gyi shes pa*) erlangt und der *dharmakāya* zur direkten Erkenntnis gemacht worden. Wird erkannt, dass Beschaffenheitsträger (*chos can*) wie Schösslänge und Vorstellungen nicht als etwas anderes als die wahre Natur der Beschaffenheit (*chos nyid*) erwiesen sind, wird dafür die sprachliche Formulierung ‘Vorstellungen erscheinen als *dharmakāya*’ verwendet. *Dwags brgyud drub pa'i shing rta*, 6b1-2: 'di'i dbu ma'i lta ba rgyud la skyes pa na tha mal gyi shes pa mngon du mdzad ces pa dang / chos sku mngon sum du byas zer ba dang / cho can myu gu dang rnam rtog sogs de dag de'i chos nyid las gzhan du ma grub par rtogs pa na rnam rtog chos skur shar ba zhes tha snyad mdzad nas ... Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 65.

⁴⁰² *sNying po bstan pa*, 57/12-18: yin la yin bzhin ma nges pas / med pa yod rtog kun brtags byas / des bskyed rtogs de bzhan dbang yin / yongs su grub pa ma shes pas / rang gi byas pas gzhangs pa ste / Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2009: 255.

⁴⁰³ *Chos dbyings bstod pa'i rnam bshad*, 187/14-15: de'i phyir rnam par shes pa nyon mons pa'i drwa (Text: dra) bas 'dres pa 'khor ba zhes bya la /

Die vollkommene Natur besteht darin, dass die abhängige Natur leer von der vorgestellten ist. Rang byung rdo rje hält sich damit – im Gegensatz zu *gzhan stong*-Proponenten wie z. B. Dol po pa, Tāranātha und auch Kong sprul – ganz an die klassische Yogācāra-Lehre der drei Arten von Natur.⁴⁰⁴

In seinem *Zab mo nang don* unterscheidet Rang byung rdo rje zwischen dem *kun gzhi* (*ālaya*), im Sinne der Soheit als Grundlage für alle reinen Aspekte des Geistes, d. h. der Natur der vier Arten von *buddhajñāna*, und dem *kun gzhi rnam shes* (*ālayavijñāna*), als Grundlage für unreine, d. h. zweiheitliche, objektbezogene Bewusstseinsvorgänge.⁴⁰⁵ Das *ālayavijñāna* ist für Rang byung rdo rje demnach nicht gleichbedeutend mit der Buddha-Natur:

„In diesem Zusammenhang: Wird ‘Grundlage’ (*kun gzhi*) nicht [zusammen] mit dem Wort Bewusstsein genannt, kann auch Soheit als ‘Grundlage’ benannt werden. Daher nennt man es ‘Bewusstsein’.“⁴⁰⁶

Diese Position unterscheidet sich also von der im *Laṅkāvatārasūtra* formulierten. Rang byung rdo rje versteht unter *ālaya* – im Sinne der Soheit, der Leerheit – die Grundlage für alle reinen Aspekte des Geistes, das heißt den fortlaufenden Fluss der wahren Natur des Geistes, in dem sich Qualitäten ungehindert manifestieren.⁴⁰⁷ Das *ālayavijñāna* hingegen steht für die mit der Ich-Identifikation einhergehenden zweiheitlichen Wahrnehmungsmuster, die sich als falsche, durch Nichtwissen ausgelöste Vorstellungen ereignen.

Eine grundlegende Zustandsveränderung (*gnas 'gyur*) ist deshalb möglich, weil es sich beim *ālayavijñāna* ‘lediglich’ um ein Abgleiten vom *ālaya* handelt, also um den Prozess der akzidentellen, unwirklichen Hemmnisse, d. h. um die auf Täuschung beruhenden acht Funktionsweisen des Bewusstseins. Das *ālaya* im Sinne der Soheit, der Leerheit, ist seit jeher davon frei (*gzhan las grol*). Aus dieser Grundlage, dem makellosen *dharmadhātu*, manifestieren sich die Buddha-Qualitäten, und nicht aus dem *ālayavijñāna*.⁴⁰⁸ Während Dol po pa eine scharfe Trennung vornimmt zwischen Bewusstseinsvorgängen (*rnam shes*), die nur relativ und somit leer von einer Eigennatur sind, und der nicht-zweiheitlichen lichthaften Gnosis (*ye shes*), die leer von Akzidentellem ist, findet sich bei Rang byung rdo rje eine direkte Verbindung zwischen Bewusstseinsvorgängen und Gnosis, da er Letztere als die wahre Natur der Ersteren sieht.

⁴⁰⁴ Vgl. z. B. MAV, III.3 sowie Rang byung rdo rjes Kommentar zu Versen 30-31 des *Dharmadhātustava*.

⁴⁰⁵ Vgl. MATHES 2008b: 57.

⁴⁰⁶ *Zab mo nang gi don rang 'grel*, 8a/6-7: 'di la kun gzhi zhes bya ba rnam par shes pa'i sgra ma smos na de bzhin nyid la yang kun gzhi brjod du rung ba'i phyir rnam par shes pa smos so / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 57.

⁴⁰⁷ Diese Darstellung erinnert an jene, die sich bei Paramārtha findet, der von einem *amalavijñāna* als einem neunten Bewusstseinsaspekt spricht, der nicht-bedingt, vollkommen rein und gleichbedeutend mit dem Absoluten ist. Vgl. BRUNNHÖLZL 2009: 34.

⁴⁰⁸ KC, Aug. 2008.

Die Buddha-Natur, der dharmadhātu, der dharmakāya und die Buddha-Qualitäten

In seinem *sNying po bstan pa* setzt Rang byung rdo rje den ‘gewöhnlichen Geist’ (*tha mal shes pa*) mit der Buddha-Natur und diese mit dem *dharmadhātu* gleich:

„Der gewöhnliche Geist (*tha mal shes pa*), eben dieser, wird als der *dharmadhātu* [oder] die ‘Natur der Siegreichen’ bezeichnet. Er wird durch die Edlen nicht verbessert und bei den Wesen ist er nicht schlechter. Auch wenn er durchaus mit vielen begrifflichen Konventionen beschrieben wird, wird seine Bedeutung anhand von Schilderungen nicht erfasst.“⁴⁰⁹

Kong sprul kommentiert diesen Abschnitt wie folgt:

„In dieser Weise ist die Eigennatur von Leere und Erscheinen eben dieser gewöhnliche, inhärente Geist, der weder von einem philosophischen Standpunkt (*grub mtha'*) noch von einem Gegenmittel beeinträchtigt ist. Er wird mit vielen Namen beschrieben – wie z. B. ‘*dharmadhātu*’, ‘*dharmakāya*’, ‘große Freude’, ‘Gnosis’, ‘Buddha-Natur’ –, doch ist er inhaltlich einzig und allein das inhärente Erleben des Geistes selbst. Es ist [immer] die in ihrem Wesen unveränderliche wahre Natur der Gegebenheiten (*chos nyid*) mit dem einzigen Unterschied, ob [diese Natur] erkannt oder nicht erkannt ist. Deshalb wird sie zum Zeitpunkt der Frucht, d. h. dann, wenn die Grundlage klar geworden ist, bzw. auf dem Weg, d. h. dann, wenn die Bodhisattvas sie erkennen, durch die Edlen nicht verbessert [dahin gehend, dass] früher nicht vorhandene Qualitäten entstünden. Und im Zustand der Grundlage, dann, wenn sie nicht erkannt ist, ist sie bei den Lebewesen nicht schlechter [dahin gehend, dass] sie die Qualitäten der Natur nicht hätten. Der Grund dafür ist, dass die *dharmatā* frei von Klärung und Erwerb ist. So heißt es auch im *Uttaratantra*: ‘Daher ist sie später genau so, wie sie vorher ist, die unveränderliche *dharmatā*’.“⁴¹⁰

⁴⁰⁹ *sNying po bstan pa*, 56/14-18:

tha mal shes pa de nyid la // chos dbyings rgyal ba'i snying po zer //
bzang du 'phags pas btang ba med // ngan du sems can gyis ma btang //
tha snyad du ma brjod mod kyang // brjod pas de yi don mi shes //

Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2009: 354-355.

⁴¹⁰ *dGongs gsal*, 144/18-145/7: ‘*di ltar snang ba'i chos thams cad gdod ma nas skye ba med cing bden par ma grub pas don dam du bden pa min la / sems kyi rang rtsal 'gag med so sor snang bas 'khrul ngor rdzun pa'ang min te / dper na chu dwangs pa'i nang du zla ba'i gzugs brnyan snang ba na zla bar snang ba'i dus nas zla bar yod ma myong ba dang / zla ba med bzhin du zla ba'i gzugs dang kha dog snang ba tsam ma 'gag pa / zla snang dang med dgnos gnyis dbyer mi phyed cing / chu zla'i mtshan nyid stong par shes na zla 'dzin rang sar grol ba bzhin tu yul snang rnam snang ba'i dus nyid nas bden par yod ma myong ba dang / bden par med bzhin du snang tsam ma 'gag par snang ba ste / des na snang stong dbyer mi phyed pa dang / mtshan nyid stong par shes nas snang bar 'dzin pa rang sar grol ba shes bya kun la mkhas pa'i rgyal ba sras dang bcas pas bzhed cing 'dod de / ... de ltar snang stong zung 'jug gi rang bzhin / grub mtha' dang gnyen pos ma bcas pa'i tha mal gnyug ma'i shes pa de nyid la / chos dbyings dang / chos sku dang / bde ba chen po dang / shes rab phar phyin dang / rgyal ba'i snying po la sogs pa ming du ma zer te / don sems nyid gnyug ma'i shes pa gcig kho na yin la / de nyid rig dang ma rig gi khyad par tsam ma gtogs ngo bo 'gyur ba med pa'i chos nyid yin pas gzhi mngon tu gyur pa*

Im *sNying po bstan pa* wird darüber hinaus die Reinheit des Geistes als Buddha-Natur bezeichnet, welche die Basis für alles ist, für Samsāra und für Nirvāṇa.

„Die Grundlage (*gnas*) ist die Buddha-Natur. Unrichtige Vorstellungen beruhen völlig auf der Reinheit des Geistes. Diese Reinheit ist jetzt vorhanden, doch weil sie, obwohl sie vorhanden ist, wegen der begrifflichen Vorstellungen [bedingt durch] Nichtwissen nicht gesehen wird, ist sie Samsāra. Sind diese [Vorstellungen] beseitigt, ist sie Nirvāṇa.“⁴¹¹

Rang byung rdo rje betont damit, dass sämtliche Erscheinungen nur Geist sind.⁴¹² Der Geist selbst (*sems nyid*), bei Rang byung rdo rje ein weiteres Synonym für die Reinheit, die Lichthaftigkeit bzw. die Buddha-Natur, ist leer, manifestiert sich jedoch auf verschiedene Art: Der Geist mit Trübungen ist Samsāra, der Geist frei von Ergriffenem und Ergreifendem ist die natürliche Lichthaftigkeit, die seit jeher die Natur des Geistes eines jeden Lebewesens ist.

Dabei ist die Buddha-Natur in den drei Zuständen, dem unreinen, dem sowohl reinen als auch unreinen und dem völlig reinen, unveränderlich. Die Grundlage der Reinigung ist die Natur des Geistes an sich, die Einheit von Lichthaftigkeit und Leerheit; das zu Reinigende sind die akzidentellen Hemmnisse, und die Frucht der Reinigung ist der makellose *dharmakāya*.⁴¹³ Die für Dol po pa typischen Bezeichnungen eines wirklich erwiesenen (*bden grub*), beständigen (*brtan pa*) und unwandelbaren (*g.yung drung*) *dharmakāya* finden sich in Rang byung rdo rjes Werken nicht.

Asaṅgas Yogācāra-System gemäß unterscheidet Rang byung rdo rje zwischen einem unreinen Geist (*ālayavijñāna*) samt dessen Funktionsweisen und einem reinen Geist (*dharmakāya*) mit allen Buddha-Qualitäten. Letzterer ist ‘befreit von anderem’ (*gzhan las grol ba*),⁴¹⁴ natürliche Leerheit, nicht-zweiheitliche Gnosis, Einsicht in die Seinsweise der Gegebenheiten und in die Vielfalt ihrer Erscheinungen.

Im Kommentar zum *Dharmadhātustotra* setzt Rang byung rdo rje das, was in allen an ihren akzidentellen Hemmnissen leidenden Wesen rein ist, d. h. die Buddha-Natur, mit dem Buddha-Zustand und dem *dharmadhātu* gleich. Ebenso setzt er den von Hemmnissen gereinigten Zustand mit

'bras bu'i dus dang / lam byang chub sems dpas rtogs pa'i tshe sngar med kyi yon tan bskyed pa sogs bzang du 'phags pa rnams kyis kyang btang ba med cing / gzhi'i gnas skabs ma rtogs pa'i dus su ngo bo'i yon tan mi ldang pa sogs ngan du sems can gyis kyang ma btang ste / chos nyid bsal bzahag dang bral ba'i phyir ro / Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2009: 216-217.

⁴¹¹ *sNying po bstan pa*: 55/18-56/3: *gnas ni rgyal ba'i snying po ste / yang dag ma yin kun rtag ni / sems kyi dag pa la rab gnas / dag pa de nyid da* (Text: *de*) *ltar yod / yod kyang ma rig kun rtog gis mi mthong phyir na 'khor ba yin / de nyid bsal na mya ngan 'das /*

⁴¹² Vgl. auch *Phyag chen smon lam*, 129-150, Verse 9-14.

⁴¹³ Vgl. *ibid.*, Vers 7.

⁴¹⁴ Vgl. *Zab mo nang don 'grel pa*, 10b/3-4: *thog med la zhes bya ba ni / dus kyi thog ma dang tha ma ni rtog pas sgro btags pa yin pas 'dir ni dri ma med pa dang dri ma dang bcas pa'i rang gi ngo bo ni rten cing 'brel bar 'byung ba de nyid dang gzhan las rnam par grol ba ste / de las thog ma gzhan med pa'i phyir thog ma med pa'i dus zhes bya ste / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 62.*

dem Nirvāṇa des Nicht-Verweilens sowie dem *dharmakāya*⁴¹⁵ und damit auch mit den vom *dharmakāya* untrennbaren Buddha-Qualitäten gleich, die für ihn von jeher bestehen, so wie ein Fluss des Entstehens in Abhängigkeit zugleich augenblickliches Entstehen und Vergehen ist.⁴¹⁶ In Rang byung rdo rjes *sNying po bstan pa* heißt es hierzu:

„Diejenigen, die in falschen Sichtweisen verharren, meinen, die Qualitäten eines Buddha würden ohne Ursache hervorgebracht oder aufgrund von äußeren Ursachen und Bedingungen, die von einem selbst verschieden sind. Worin bestünde da der Unterschied zur Beständigkeit bzw. der Vernichtung der Nicht-Buddhisten?

Die Formkräfte [d. h. die Buddha-Qualitäten] scheinen augenblicklich zu entstehen und zu vergehen [und] ähneln den beiden unreinen Formkräften [dem Ergriffenen und dem Ergreifenden]. Wäre dies nicht der Fall, würde die Aktivität (*phrin las*) der formhaften *kāyas* abreißen. Jedoch wird dies nicht mit dem Begriff ‘Formkräfte’ bezeichnet, sondern als ‘richtig erfassende Gnosis’.⁴¹⁷

Die Aktivität, d. h. das Wirken der *sambhogakāyas* und *nirmāṇakāyas*, sind somit augenblicklich entstehende und vergehende Manifestationen im Rahmen der relativen Wirklichkeit. Wäre dies nicht der Fall, könnte kein Bezug zu den sich Augenblick für Augenblick verändernden Lebewesen bestehen, und diese könnten die Manifestationen daher auch nicht wahrnehmen.

Im *sNying po bstan pa* definiert Rang byung rdo rje den Begriff [*buddha-*]*dhātu* als Eigennatur (*rang bzhin*):

„Was das [Buddha-]Element (*khams, dhātu*) angeht, ist kein Schöpfer vorhanden und dennoch wird es so [i.e. als *dhātu*] bezeichnet, weil es seine ihm eigenen Merkmale hat.“⁴¹⁸

Der Begriff ‘Element’ wird also nicht im Sinne von ‘Ursache’ oder ‘Same’ eingesetzt,⁴¹⁹ aus dem eine Wirkung hervorgeht bzw. sich etwas entwickelt. Die Buddhaschaft wird demnach nicht als

⁴¹⁵ Vgl. *Chos dbyings bstod pa'i rnam bshad*, 159/14-16: *sgrub pa de dang ldan pa kun la rang bzhin gyis dag cing dri ma med par bzugs pa ni / chos kyi dbyings te sangs rgyas ni ... / 160/18-161/1: ... dag par gyur pa de nyid la mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa zhes bya ste / sangs rgyas thams cad kyi chos kyi sku yang de nyid yin no /* Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2007b: 207-208. Vgl. auch MATHES 2008b: 52.

⁴¹⁶ Vgl. MATHES 2008b: 334. Die Beschreibung eines momenthaften Tathāgata, der gleichzeitig ein niemals endendes Kontinuum ist, findet sich im *Jñānālokāṇḍakārasūtra*. Nach ‘Gos Lo tsā ba ist der *dharmakāya* momenthaft und eine Fortdauer im Kontinuum von Momenten.

⁴¹⁷ *sNying po bstan pa*, 59/8-15: *gang dag lta ngan zhugs pa rnams / sangs rgyas yon tan rgyu med dang / yang na rang min phyi rol gyi / rgyu rkyen gyis bskyed rtog pa ni / phyi rol rtag chad khyad ci yod / 'du byed skad cig skye 'gag snang / ma dag 'du byed dag dang mtshungs / gal te de lta ma yin na / gzugs sku'i phrin las rgyun chad 'gyur / 'on kyang 'du byed ming mi brjod / so sor rtog pa'i ye shes kyi / 'byung ba che sogs rang bzhin gang / 'dzin bcas ngo bo nus ldan ston /*

⁴¹⁸ *sNying po bstan pa*, 55/13-14: *khams ni byed po med kyang ni / rang mtshan 'dzin pas de skad brjod /*

verursacht verstanden; was die Buddha-Qualitäten angeht, vertritt Rang byung rdo rje nicht die Auffassung, dass sie lediglich aus latenten Samen heranreifen würden. Vielmehr bezeichnet das Wort '[Buddha-]Element' die 'Eigennatur' (*rang bzhin*) des Geistes, die aus den ihm eigenen Merkmalen (*mtshan nyid*) besteht. Das Wesen (*ngo bo*) des Geistes ist Leerheit. Der direkte Auslöser dafür, dass sich die Qualitäten des Buddha-Zustands manifestieren, ist der Geist selbst, seine Leerheit und Lichthaftigkeit. Die bedingenden Auslöser dafür, dass die Qualitäten deutlich werden, sind die beiden Ansammlungen von Verdienst (*bsod nams kyi tshogs*, *puṇyasambhāra*) und Gnosis (*ye shes kyi tshogs*, *jñānasambhāra*), die das Sich-Lösen der Hemmnisse bewirken.

Im *Dharmadhātustotra*-Kommentar zu den Strophen 5 und 6 macht Rang byung rdo rje mit dem Verweis auf den *Ratnagotravibhāga* (I.87-88) klar, dass für ihn der *dharmadhātu* keine reine Negation ist, sondern vielmehr Folgendes bedeutet:

„In [seinem] Aspekt als Frucht wird [der *dharmadhātu*] als untrennbar von den Buddha-Qualitäten erklärt; in [seinem] Aspekt als Ursache als von Natur aus vorhandenes und sich entfaltendes *gotra*; in [seinem] Aspekt als die zwei Wirklichkeiten als richtige, ungetäuschte gültige Erkenntnis; in [seinem] Aspekt als Aufgeben als von Natur aus gegebene und akzidentelle Befriedung. Diese [vier] sind in ihrem Wesen nicht voneinander getrennt. Im Detail wurde dies im *Anūnatvāpūṇatvanirdeśasūtra* gelehrt.⁴²⁰

Beide, sowohl das von Natur aus vorhandene als auch das sich entfaltende *gotra*, sind daher Aspekte des *dharmadhātu* und somit nicht verschieden vom *dharmakāya*.⁴²¹

rang stong / gzhan stong

Rang byung rdo rje verwendet weder Dol po pas Begriff eines *gzhan stong* noch dessen Erklärung eines dauerhaften *dharmakāya*, noch dessen Begriff eines *kun gzhi'i ye shes* (*ālayajñāna*). Er spricht von *de bzhin nyid dang gzhan las rnam par grol ba*,⁴²² um zu betonen, dass die wahre Natur des Geistes selbst (*sems nyid*) von jeher frei von anderem ist, und zwar sowohl dann, wenn sie makellos

⁴¹⁹ Siehe z. B. MAV I,14-15 (Sanskrit nach MAVBh 428,11ff., Tibetisch nach MAV² 3, 15,5ff.):

dharmadhātuś ca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ // hetutvāc āryadharmāṇāṃ paryāyārtho yathyakramam //
stong pa nyid ni mdoṛ bśdu na // ... chos kyi dbyings ni rnam grangs so // ...
'phags pa'i chos kyi rgyu yi phyir// rnam grangs don de go rim bshin //

⁴²⁰ *Chos dbyings bstod pa'i rnam bshad*, 178/12-17: 'bras bu'i cha nas / sangs rgyas chos dang dbye ba med pa dang / rgyu'i cha nas rang bzhin dang / rgyas 'gyur gyi rigs dang / bden pa gnyis kyi cha nas / mi brdzun mi bslu ba'i tshad ma dang / spangs pa'i cha nas rang bzhin gyis zhi ba dang / glo bur gyis zhi ba zhes bstan gyi / ngo bo tha dad pa ma yin no / rgyas par ni 'grib pa med pa dang 'phel ba med pa'i mdo las gsungs so / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 52-53 und BRUNNHÖLZL 2007b: 220.

⁴²¹ Vgl. MATHES 2008b: 53.

⁴²² Siehe Anm. 399.

ist, als auch dann, wenn sie durch Akzidentelles getrübt ist. Diese wahre Natur, die als *dharmatā*, Buddha-Natur, *dharmakāya* usw. bezeichnet werden kann, ist die Grundlage für alles, das sich im Sinne des Entstehens in Abhängigkeit und damit als gleichzeitiges Entstehen und Zerfallen manifestiert.

Es ist anzunehmen, dass Rang byung rdo rjes Wortwahl eines *gzhan las grol ba* (frei/leer von anderem) dazu geführt hat, dass er von Karma phrin las pa, Sa skya pa Mang thos Klu grub, Kong sprul und anderen im Nachhinein zu einem *gzhan stong pa* erklärt wurde.

Die Verbindung der Lehrmodelle des Yogācāra und des Madhyamaka, die Rang byung rdo rje in seinen Werken vornimmt, könnten außerdem ein Grund dafür sein, dass Kong sprul *gzhan stong* mit Yogācāra-Madhyamaka gleichsetzt.⁴²³

mahāmudrā* und *rdzogs chen

Rang byung rdo rjes Verbindung seiner Sichtweise sowohl mit dem *mahāmudrā*-Weg als auch mit *rdzogs chen* – er unterrichtete seine Schüler in beiden Lehren – bot für Kong sprul, der ein wesentlicher Übermittler der *mahāmudra*-Lehren in der bKa’ brgyud pa-Tradition war und sein ganzes Leben auch die Verbindung mit dem rNying ma-Lehrsystem gepflogen hat, sicherlich einen weiteren Ansatzpunkt, sich an Rang byung rdo rjes Werken zu orientieren.

Rang byung rdo rjes Erklärungen zur Buddha-Natur lassen sich zusammenfassend anhand von drei Lehrtraditionen nachvollziehen, deren Synthese vielleicht den Beginn eines, jedenfalls provisorisch so genannten, „bKa’ brgyud-gzhan stong“ darstellen könnte.⁴²⁴

(1) Die *mahāmudrā*-Interpretation, die auf Saraha zurückgeht. In diesem Zusammenhang gibt Rang byung rdo rje Sarahas *mahāmudrā*-Lehrdarlegung wieder, der betont, dass der Geist selbst (*sems nyid*) die Grundlage für Samsāra und Nirvāṇa ist.⁴²⁵

(2) Die Interpretation gemäß Asaṅgas Yogācāra-Exegese in dessen *Mahāyānaśaṃgraha*, in dem Asaṅga zwischen einem *ālayavijñāna* und einem die Welt transzendieren Geist unterscheidet und die Auffassung erläutert, dass diese wahre Natur des Geistes frei von Akzidentellem ist.

(3) Die *rdzogs chen*-Interpretation, die sich an Rang byung rdo rjes Verwendung von Begriffen ablesen lässt, die im *rdzogs chen* häufig verwendet werden: ‘Wesen’ (*ngo bo*) für Leerheit, ‘Eigennatur’ (*rang bzhin*) für Klarheit und ‘mitfühlender Ausdruck’ (*thugs rje*) für die ungehinderte Manifestation, sowie der Hinweis, dass der Geist selbst von jeher befreit ist.⁴²⁶

⁴²³ Siehe dazu den Abschnitt über Kong spruls Sichtweise, 3.5.

⁴²⁴ Vgl. MATHES 2008b: 47.

⁴²⁵ Vgl. MATHES 2008b: 58.

⁴²⁶ Vgl. MATHES 2008b: 64-65.

3.4.2.2 Dol po pa Shes rab rgyal mtshan

Als zweiten großen Wegbereiter für eine *gzhan stong*-Lehrtradition nennt Kong sprul den ‘allwissenden’ Dol po pa (1292-1361), dessen Sichtweise z. B. in Publikationen von Broido, Hookham, Mathes, Seyfort Ruegg, Stearns und Tauscher⁴²⁷ dargestellt wurde. Auf der Grundlage dieser Studien sowie Dol po pas *bKa’ bsdu bzhi pa* und seinem *Ri chos nges don rgya mtsho* lässt sich im Überblick Folgendes festhalten:

Die zwei Wirklichkeiten

Relative Wirklichkeit ist das, was in relativem Sinn untrügerisch ist (*kun rdzob tu mi slu ba*);⁴²⁸ absolute Wirklichkeit ist die höchste, untrügerische *dharmatā*.⁴²⁹

Während die relative Wirklichkeit, d. h. alles Zweieitliche bzw. alle *dharmas*, ‘leer von sich selbst’ (*rang stong*) ist und somit nicht existiert, ist die absolute Wirklichkeit, d. h. die Abwesenheit von Dualität, bzw. *dharmatā*, wirklich existent; sie ist ‘leer von anderem’ (*gzhan stong*), d. h. leer von Akzidentellem. Relative Wirklichkeit ist demnach lediglich relativ existent und im absoluten Sinn nicht existent. Absolute Wirklichkeit hingegen ist im absoluten Sinn existent und relativ nicht existent,⁴³⁰

„denn in der wahren Seinsweise ist zwar das Wesen des Absoluten erwiesen, nicht aber das Wesen des Relativen“.⁴³¹

Da nur das Absolute existiert und Relatives nicht real ist, lässt sich kein wesentlicher Unterschied zwischen den zwei Wirklichkeiten bestimmen. Es handelt sich um eine ‘negierte Identität’ (*gcig pa bkag pa’i tha dad pa*); d. h. die absolute Wirklichkeit und die relative sind deshalb nicht als identisch oder als verschieden zu bestimmen, weil die relative Wirklichkeit nicht wirklich ist. Eine Beziehung des Relativen zum Absoluten ist also nicht definierbar. Damit ist sowohl eine Identität als auch eine Verschiedenheit des Wesens der beiden Wirklichkeiten zurückgewiesen.⁴³²

Die Objekte der relativen Wirklichkeit sind dem allgemeinen Merkmal (*spyi’i mtshan*) nach ‘Vorgestelltes’ und dem speziellen Merkmal (*rang mtshan*) nach ‘Abhängiges’.⁴³³

⁴²⁷ BROIDO 1989, HOOKHAM 1991, MATHES 1996 und 2008b, SEYFORT RUEGG 2000, STEARNS 2010 und TAUSCHER 1995.

⁴²⁸ Vgl. TAUSCHER 1995: 211 und Anm. 446; 259 und Anm. 534.

⁴²⁹ Vgl. TAUSCHER 1995: 278 und Anm. 564.

⁴³⁰ Vgl. TAUSCHER 1995: 69.

⁴³¹ *Ri chos nges don rgya mtsho* (Ausg. Beijing 1998), 324: *gnas lugs la don dam gyi ngo bo grub kyang kun rdzob kyi ngo bo ma grub pa’i phyir ro* / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 80.

⁴³² Vgl. TAUSCHER 1995: 192; vgl. auch *bKa’ bsdu* V.12-14b.

⁴³³ Vgl. TAUSCHER 1995: 173.

Das Absolute, der *dharmakāya*, ist gleichbedeutend mit der Buddha-Natur, die dauerhaft, unveränderlich und gleichbleibend ist, sei es im Zustand der Lebewesen, der Bodhisattvas oder der Buddhas. Im *Ri chos nges don rgya mtsho* heißt es dazu in der Erklärung zum *Ratnagotravibhāga* (I.5)

„Auch die Aussage, der Buddha[-Zustand] ist nicht-bedingt, wurde mit der Intention [getätigt, damit zu sagen, dass er] frei von Momenten ist.“⁴³⁴

Dol po pa macht also eine deutlichere Trennung zwischen dem Absoluten und dem Relativem als Rang byung rdo rje. Da das Absolute, der *dharmakāya*, gleichbleibend und dauerhaft und somit jenseits von Zeit ist, kann es unmöglich die Natur von etwas Vorübergehendem, d. h. von Relativem sein. Da Relatives ausschließlich unwirklich ist, können Erscheinungen, von welcher Art sie auch sein mögen, keine Eigenmanifestation von Gnosis (*ye shes rang snang*) sein.

Dol po pas Einwände gegen jene Aussagen der *mahāmudrā*-Interpretation der bKa' brgyud pas, die davon sprechen, dass die wahre Natur der Geistes bzw. die wahre Natur der Vorstellungen der *dharmakāya* ist, sind vermutlich aus dieser Perspektive zu sehen. Er kritisiert daran, dass hier der Wesensunterschied zwischen der Gnosis eines Buddha und dem allgemeinen Bewusstsein mit seinen akzidentellen Verunreinigungen unberücksichtigt bleibt; er vergleicht den Unterschied mit jenem zwischen Licht und Dunkelheit oder zwischen Nektar und Gift. Die Sichtweise, dass der Geist selbst die nicht-zweiheitliche, selbstentstandene Gnosis bzw. *mahāmudrā* ist sowie die damit einhergehende Auffassung, dass *kleśas* ihrer eigentlichen Natur nach Gnosis und dass Saṃsāra und Nirvāṇa untrennbar voneinander sind, sind für Dol po pa inakzeptabel.⁴³⁵

Die drei Arten von Natur

Ebenso wie Rang byung rdo rje nützt auch Dol po pa das Lehrmodell der drei Arten von Natur und lässt hinsichtlich der fünf Werke von Maitreya/Asaṅga keinen Zweifel daran, dass für ihn alle fünf, einschließlich des *Abhisamayālaṅkāra*, die *gzhan stong*-Lehre enthalten; Kong sprul äußert sich in seinem *Shes bya kun khyab* diesbezüglich zu Dol po pa wie folgt:

„Der große Allwissende von Jo nang lehrt, dass die fünf Werke von Maitreya keine unterschiedlichen Sichtweisen enthalten. Im *Abhisamayālaṅkāra* ist keine *rang stong*-Sicht dargelegt. Keines [dieser Werke] lehrt, dass es letztendlich drei *yānas* oder ein abgeschnittenes *gotra* gäbe.“⁴³⁶

⁴³⁴ *Ri chos nges don rgya mtsho* (Ausz. Peking 1998), 97/17: *sangs rgyas 'dus ma byas su gsungs pa yang skad cig dang bral ba la dgongs pa yin no* / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 81.

⁴³⁵ Vgl. STEARNS 2010: 106-110 zu Dol po pas Einwänden zu dieser Thematik.

⁴³⁶ *Shes bya kun khyab* Bd 2, 545/5-7: *jo nang kun mkhyen chen pos / byams chos sde lga kar lta ba mi 'dra ba med / rang stong gi lta ba mngon rgyan nas ma bshad / mthar thug theg gsum dang rigs chad gang du 'ang 'chad pa med gsungs nas ...* Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 251.

Sowohl die vorgestellte Natur (*kun brtags, parikalpita*) als auch die abhängige Natur (*gzhan dbang, paratantra*) sind leer von einem Eigenwesen (*rang stong*); sie sind die *dharmas*, die Gegebenheiten. Die Grundlage für alles Relative ist das allem zugrundeliegende Bewusstsein (*kun gzhi'i rnam shes, ālayavijñāna*).⁴³⁷ Die vollkommene Natur (*yongs grub, pariniṣpanna*) hingegen ist die wahre Beschaffenheit der Gegebenheiten, *dharmatā*, leer von der vorgestellten und der abhängigen Natur. Dieses vollkommene Sein existiert wirklich, ist leer von anderem (*gzhan stong*), aber nicht leer von den ihm von jeher inhärenten Buddha-Qualitäten.

Im *Ri chos nges don rgya mtsho* zitiert Dol po pa u. a. aus dem *Kāśyapaparivarta*, um seine positive Beschreibung des Absoluten zu belegen und um zu verdeutlichen, dass dies die eigentliche Bedeutung des Großen Madhyamaka ist.⁴³⁸

Die Buddha-Natur, der dharmadhātu, der dharmakāya und die Buddha-Qualitäten

Die Buddha-Natur, d. h. die natürliche Lichthaftigkeit, ist gleichbedeutend mit der Reinheit des *dharmakāya*, der seit anfangsloser Zeit alle Buddha-Qualitäten enthält und lediglich im Kontext des Relativen durch oberflächliche Verunreinigungen verhüllt ist. Die Buddha-Natur und der *dharmakāya* sind wirklich erwiesen (*bden grub*), beständig (*brtan pa*) und unwandelbar (*g.yung drung*).

Die Buddha-Natur wird als die allem zugrundeliegende Gnosis (*kun gzhi ye shes, ālayajñāna*), bezeichnet und ist die Grundlage dafür, dass Erleben, sei dies Saṃsāra oder Nirvāṇa, stattfindet. Allerdings ist das *ālayajñāna* nicht die Ursache für Saṃsāra, sondern nur insofern dessen Grundlage, als Saṃsāra ohne das *ālayajñāna* nicht erlebt werden würde. Die tatsächliche Grundlage für Saṃsāra ist das allem zugrundeliegende Bewusstsein (*kun gzhi rnam shes, ālayavijñāna*), während die allem zugrundeliegende Gnosis (*kun gzhi ye shes, ālayajñāna*) jene Grundlage ist, von welcher alle Verunreinigungen entfernt werden und in welcher die positiven Qualitäten zutage treten.⁴³⁹

Der *dharmakāya*, gleichbedeutend mit der Buddha-Natur, ist dauerhaft, unveränderlich und gleichbleibend, sei es im Zustand der Lebewesen, der Bodhisattvas oder der Buddhas; er ist jenseits von Zeit und damit auch jenseits von Momenthaftigkeit.

Sa bzang Ma ti paṇ chen (1294-1376), einer der wichtigsten Schüler Dol po pas, relativiert dessen Erklärung in seiner Erläuterung zu Vers I.6c-d des *Ratnagoṭravibhāga*, indem er sagt, Dol po pa meine mit der ‘Dauerhaftigkeit des *dharmakāya*’, dass ein Tathāgata jenseits der drei Zeiten sei.⁴⁴⁰ Tāranātha wiederum erläutert Dol po pas Aussage einer ‘dauerhaften’ nicht-dualen Gnosis, indem er betont, Dol po pa meine mit ‘dauerhaft’ nicht das Gegenteil von etwas Vergänglichem, sondern den

⁴³⁷ Vgl. MATHES 1996: 172.

⁴³⁸ Vgl. MATHES 1996: 173.

⁴³⁹ Vgl. STEARNS 2010: 89.

⁴⁴⁰ Vgl. MATHES 2004: 288.

unvergänglichen *dhātu* (*dbyings*) jenseits aller Entfaltungen⁴⁴¹ und mit ‘frei von Momenthaftigkeit’, dass die nicht-zweiheitliche Gnosis jenseits der drei Zeiten ist.⁴⁴²

rang stong / gzhan stong

Im *Ri chos nges don rgya mtsho* findet sich als Beleg für die Unterscheidung zwischen *rang stong* und *gzhan stong* ein Verweis auf Asaṅgas *Bodhisattvabhūmi* (47.16-20), in der es heißt:

„Wenn man in rechter Weise sieht, dass etwas leer von dem ist, was dort nicht vorhanden ist, (und) der Wirklichkeit entsprechend versteht, daß hier weiters das, was (dabei) übrig bleibt, wirklich existent ist – das nennt man das rechte, der Wirklichkeit entsprechende Eindringen in die Leerheit.“⁴⁴³

Dol po pa erklärt diesen Abschnitt aus der *Bodhisattvabhūmi* wie folgt:

„Das bedeutet: In dieser Weise ist gesagt, daß das Verständnis der leeren Gegebenheiten als leer von sich selbst und des Substrates des Leer(seins) als leer von etwas anderem das rechte, der Wirklichkeit entsprechende Eindringen in die Leerheit, d. h. richtig ist; eine davon verschiedene Annahme aller (Gegebenheiten) nur als leer von sich selbst oder nur leer von etwas anderem ist jedoch nicht richtig.“⁴⁴⁴

Im *bDen gnyis gsal ba'i nyi ma* zitiert Dol po pa einen gewissen Po ri pa, der bereits die Begriffe *rang stong* und *gzhan stong* einander gegenübergestellt haben soll, und zwar sehr ähnlich, wie Dol po pa dies später vornahm:⁴⁴⁵

„Die relative Wirklichkeit ist leer von sich selbst. Die absolute Wirklichkeit ist leer von anderem. Wird die Art der Leerheit der beiden Wirklichkeit nicht so verstanden, besteht die Gefahr, den vollkommenen Buddha[-Zustand] zu leugnen.“⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Vgl. HOPKINS 2007: 20.

⁴⁴² Vgl. MATHES 2004: 300.

⁴⁴³ BBh 47,16-20: *yataś ca yad yatra na bhavati, tat tena śūnyam iti samanupaśyati / yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati, tad sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti / iyaṃ ucyate śūnyatāvagrāntir yathābhūtaviparītā* / TAUSCHER 1995: 348 und Anm. 707, dt. Übersetzung: Tauscher.

⁴⁴⁴ *Ri chos nges don rgya mtsho* (Ausz. Delhi 1976), 192,1f.: *de ltar stong pa'i chos rang stong dang stong pa'i gzhi gzhan stong du rtogs pa 'di ni stong pa nyid la 'jug pa yang dag pa ji lta ba ste phyin ci ma log pa zhes bya'i de las gzhan du thams cad rang stong nyid du 'dod pa'am thams cad gzhan stong nyid du 'dod na ni phyin ci ma log pa ma yin no / zhes pa'i don to* // Text und Übersetzung von TAUSCHER 1995: 348 und Anm. 707. Ibid, 346. dt. Übersetzung: Tauscher.

⁴⁴⁵ Vgl. STEARNS 2010: 51 und Anm. 212. Hier findet sich ein Hinweis auf einen Po ri ba dKon mchogs rgyal mtshan, der ein Schüler des bKa' brgyud pa-Lehrers rGod tshang pa mGon po rdo rje (1189-1258) gewesen sein soll. Siehe auch die Hinweise auf einen Phu ri ba in ROERICH 1979: 687.

⁴⁴⁶ *bDen gnyis gsal ba'i nyi ma*, 814-815: *rje po ri pas / kun rdzob bden pa rang gis stong pa dang // don dam bden pa gzhan gyi stong pa ste // bden gnyis stong tshul de ltar ma shes na // rdzogs sangs rgyas la bskur pa btab nyen gda'o* //

Genauso stellt Dol po pa *rang stong* und *gzhan stong* die zwei Arten der Wirklichkeit gegenüber: Die relative Wirklichkeit ist leer von sich selbst (*rang stong*), die absolute Wirklichkeit hingegen ist leer von anderem (*gzhan stong*).⁴⁴⁷ Dol po pa definiert Letztere im Sinne einer ausschließenden Negation.

Außerdem präsentiert Dol po pa dieses Thema aus einer epistemologischen Perspektive, indem er den Begriffen *rang stong* und *gzhan stong* die Begriffe *vijñāna* und *jñāna* gegenüberstellt.⁴⁴⁸ Im *Ri chos nges don rgya mtsho* heißt es dazu:

„Der *dharmakāya* ist von jeher frei von Entfaltungen. Durch das Erkennen des Freiseins von Entfaltungen ist er als wirklich erwiesen.“⁴⁴⁹

Dol po pa kontrastiert also nicht *gzhan stong* mit *rang stong* im Sinne unterschiedlicher Lehrsysteme, wie dies später in der Einteilung philosophischer Lehrmodelle z. B. von Kong sprul getan wird. Unter *gzhan stong* versteht Dol po pa keine ontologische Beschreibung des Vollkommenen (*yongs grub, pariniṣpanna*), sondern eine epistemologische Qualität. Er bezeichnet damit die durch meditative Einsicht gewonnene Erkenntnis der Wirklichkeit; das, was bleibt (*yang dag tu yod pa*), wenn alle philosophischen Sichtweisen und Hemmnisse überwunden sind, was also in diesem Sinne wahr bzw. wirklich oder wirksam ist: Lichthaftigkeit, unveränderliche Soheit, die in der wahren Seinsweise enthalten ist, unmöglich aber in den relativen und sich ständig verändernden Gegebenheiten.

3.4.2.3 Klong chen pa Dri med 'od zer

Der dritte 'Allwissende', den Kong sprul als großen Wegbereiter für eine *gzhan stong*-Lehrtradition in Tibet nennt, ist Klong chen pa Dri med 'od zer (1308-1363), der neben einer umfassenden Ausbildung in der rNying ma pa-Tradition auch bei bKa' gdams pa- und Sa skya pa-Lehrern studiert und umfangreiche Werke verfasst hat.⁴⁵⁰ Klong chen pa gilt als einer der drei großen intellektuellen Meister der rNying ma pa-Tradition, dessen Interpretation bestimmter Themen damit auch als repräsentativ für diese Schule verstanden wird.⁴⁵¹ Als Zeitgenosse von Rang byung rdo rje stand er mit diesem in engem Austausch, und die beiden waren einander sowohl Lehrer als auch Schüler. Zudem waren beide Schüler von Rig 'dzin Kumārārāja und sollen mit diesem gemeinsam die verschiedenen Übertragungslinien der 'Herzessenz'-Lehren (*snying thig*) des *rdzogs chen*

⁴⁴⁷ Vgl. STEARNS 2010: 88.

⁴⁴⁸ Vgl. BROIDO 1989: 87.

⁴⁴⁹ *Ri chos nges don rgya mtsho* (Ausg. Peking 1998), 446-447:

chos sku de ni gdod nas spros dang bral // spros dang bral ngo shes pas bden par grub //

Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 45.

⁴⁵⁰ Vgl. DORJE, KAPSTEIN 1991: 577. Klong chen pa studierte auch einige Jahr in gSang phu.

⁴⁵¹ Vgl. WANGCHUK 2004: 173, die anderen beiden sind Rong dzom pa (11. Jh.) und Mi pham (1846-1912).

zusammengestellt und tradiert haben.⁴⁵² Mit Klong chen pa als Referenz für seinen *gZhan stong lta khrid* nennt Kong sprul damit einen der wichtigsten Lehrer der Nying ma pa-Tradition.

Ebenso wie bei Rang byung rdo rje kommt allerdings auch in Klong chen pas Werken die Formulierung eines *gZhan stong* nicht exakt in Dol po pas Sinn vor, und eine Klassifizierung von Klong chen pas als *gZhan stong pa* stößt nicht überall auf Zustimmung.⁴⁵³

Klong chen pa und seine Sichtweisen wurde von einigen Autoren analysiert, so z. B. von Karmay, Duckworth, Mathes und Wangchuk.⁴⁵⁴ Die folgende Zusammenfassung beruht auf diesen Studien sowie auf einigen Werken von Klong chen pa, wie z. B. dem *Grub mtha' mdzod* und dem *Chos dbyings mdzod*.

Die zwei Wirklichkeiten

Für Klong chen pa ist es nicht möglich, die relative und die absolute Wirklichkeit als von einem oder verschiedenem Wesen zu bezeichnen. Ein solcher Versuch entspricht der Lehrmeinung der Realisten und zeugt daher von Nichtwissen. Darüber hinaus ist auch ein von Entfaltungen freies Madhyamaka nicht erwiesen.⁴⁵⁵

Das Merkmal der relativen Wirklichkeit ist zweiheitliches Erscheinen in den Entfaltungen des Ergriffenen und des Ergreifenden. Auch für Bodhisattvas auf den *bhūmis* setzen sich Geist und Geistiges fort, da unreine Objekte durch die sechs Sinne wahrgenommen werden. All dies gehört zum Relativen, zur Täuschung, die es zu überwinden gilt.

Das Merkmal der absoluten Wirklichkeit ist das Freisein von den Entfaltungen des Ergriffenen und des Ergreifenden. Die absolute Wirklichkeit ist der *dharmadhātu*, in dem die verunreinigenden Faktoren des Geistigen befriedet sind. Sie kann unmöglich durch etwas anderes als sie selbst erkannt werden, da sie mithilfe verbaler oder gedanklicher Begrifflichkeit nicht direkt erfasst werden kann. Somit liegt sie jenseits von Vorstellungen, ist frei von begrifflichen Entfaltungen und keiner Lehrmeinung zugänglich.⁴⁵⁶

⁴⁵² BERZIN 1979: VIV. Siehe auch DORJE, KAPSTEIN 1991: 570 und 572-574.

⁴⁵³ Vgl. z. B. WANGCHUK 2004.

⁴⁵⁴ KARMAY 1988, WANGCHUK 2004, DUCKWORTH 2008, MATHES 2008b.

⁴⁵⁵ Vgl. *Grub mtha' mdzod*, 803/5-804/1: *de'ang don gcig pa dang tha dad la sogs pa ni dngos po smra ba dag gi grub mtha' yin pas ma rig pa tsam du ma zad / spros pa dang bral ba dbu ma pa'o zhes par yang ba grub pa yin no /*

⁴⁵⁶ Vgl. *Grub mtha' mdzod*, 802/3-804/4: *kun rdzob kyi mtshan nyid gzung 'dzin spros pa dang bcas pa'i rnam par snang ba / de'ang sgrib pa'i rnam par skyes pa ste / ... de'ang 'khor ba'i chos sems dang sems las byung ba yul gyi rnam pa snang ba dang bcas pa thams cad kun rdzob yin la / sa thob kyang sems sems byung ma 'gags pa'i cha yul ma dag pa gzugs sogs tshogs drug snang ba dang bcas pa spang byar gyur to chog kun rdzob kyi phyogs su bslan nas 'khrul par bzhag go / don dam pa'i bden pa'i mtshan nyid ni gzung 'dzin spros pa dang bral ba'i ngo bo ste / de'ang sgra tshig la sogs pas dngos su mi rtogs pa'i cha nas gZhan las shes pa ma yin pa / sems sems byung gi rnyog pa chos kyi dbyings su zhi ba rnam rtog las 'das pa / spros pa thams cad dang bral ba grub pa'i mthas ma reg pa ste /*

„Kurz gesagt: Die Qualitäten der Tiefe und des Friedens von Nirvāṇa, i.e. der Bereich (*dbyings*) der von Natur aus vollkommenen Reinheit, der dies erkennende, von allen Hemmnissen freie Geist, i.e. die Gnosis des Buddha[-Zustands], der sich dieses reine Objekt unveränderlich manifestiert, und die Gnosis der meditativen Konzentration jener, die auf den *bhūmis* sind, sowie die postmeditativen Erscheinungen der Art von Klarsicht, die von einem Wesen mit dieser meditativen Konzentration sind, all dies ist die absolute Wirklichkeit“.⁴⁵⁷

Im *Chos bzhi rin chen phreng ba* erklärt Klong chen pa:

„[Obwohl] alles nur [so wie] eine Fata Morgana, ein Traum und eine trügerische Erscheinung [existiert], gibt man [dennoch] auf und greift auf, wirkt zum Wohl anderer, nimmt Heilsames an und vermeidet Negatives. Die *klesas* der Begierde, des Hasses und der Verblendung wäscht man mit den Strömen [der Betrachtung] von Unreinem, der Liebe und des Entstehens in Abhängigkeit. [Was] im absoluten Sinn ungeboren ist, ist völlig rein; daher sind Saṃsāra und Nirvāṇa keine Zweiheit und frei von Entfaltungen. Dies ist die Bedeutung der zwei Wirklichkeiten.“⁴⁵⁸

Die drei Arten der Natur

In manchen seiner Werke verwendet Klong chen pa das Yogācāra-Lehrsystem so, dass es an Formulierungen von Rang byung rdo rje erinnert. In seinem Wurzeltext des *rDzogs pa chen po sems nyid ngal gso* schildert er die Ursache für den Existenzkreislauf und wie sich dieser als Wirkung entfaltet. Er erklärt, wie, bedingt durch Nichtwissen und die damit einhergehende Illusion von Ergreifendem und Ergriffenem, die Gewohnheit der vorgestellten Natur gegeben ist; wie die Wesen daher in ihrer Scheinwelt der unreinen abhängigen Natur (*ma dag gzhan dbang*) leben und damit unermessliches Leid spontan gegenwärtig ist (*sdug bsngal dpag med lhun gyis grub*). Der Geist selbst (*sems nyid*) hingegen, die unveränderliche vollkommene Natur, ist der *dharmakāya*. Wird dieser eines Tages manifest, und der Weg der unverfälschten, vollkommenen Natur gepflegt, manifestiert sich die reine abhängige Natur (*dag pa gzhan dbang*) als reine Buddha-Welten.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ *Grub mtha' mdzod*, 804/2-804/4: *mdor na mya ngan las 'das pa'i chos zab pa dang zhi ba rang bzhin gyis rnam par dag pa'i dbyings dang / de rtogs pa'i blo sgrib pa thams cad bral ba sangs rgyas kyi ye shes yul rnam par dag pa 'gyur ba med par snang ba dang / sa thob pa'i mnyam gzhas gi ye shes mnyam gzhas dang de'i ngo bo gcig tu gnas pa'i rjes thob snang ba lhag mthong gi rnam par gyur to cog don dam pa'i bden pa'o* / Vgl. (übers.) BARRON 2007: 115.

⁴⁵⁸ *Chos bzhi rin chen phreng ba*, 258/ 3-5:
sgyu ma rmi lam 'khrul pa'i tshul tsam las // spang blang don byas dge sdig blang dor byed //
'dod chags zhe sdang gti mug nyon mongs la // mi gtsang byams dang rten 'brel chu bos sbyong //
dam pa'i don du ma skyes rnam dag pas // 'khor 'das gnyis med spros dang bral ba ste //
bden pa gnyis don ... // Vgl. (übers.) BERZIN 1979: 30-32.

⁴⁵⁹ Vgl. *Sems nyid ngal gso*, 10/11-11/1: *sems dang yid dang rnam shes mched pa yis / yul rnams bde sdug 'khrul 'khor rgyun mi 'chad / kun gzhi'i rnam shes yid dang sgo lnga'i shes / rim bzhin mched pa mched pa'i rim pa yin*

In den Erläuterungen werden zwei verschiedene Bedeutungen von *kun gzhi* unterschieden: Das reine *kun gzhi* (*ālaya*), d. h. die Basis, welche die grundlegende Seinsweise ist – im *rdzogs chen*-Kontext die selbstentstandene Gnosis – sowie *kun gzhi* im Sinne eines unreinen *ālayavijñāna*, also *kun gzhi* im Sinne der allgemeinen Verwendung dieses Begriffs als *kun gzhi rnam shes* (*ālayavijñāna*).

kun gzhi im Sinn der grundlegenden Seinsweise entspricht Rang byung rdo rjes ‘reinem Geist’, welcher sich dann manifestiert, wenn das unreine *kun gzhi rnam shes* überwunden ist.⁴⁶⁰

Die Buddha-Natur, der dharmadhātu, der dharmakāya und die Buddha-Qualitäten

Ohne dafür den Begriff ‘Buddha-Natur’ zu verwenden, setzt Klong chen pa in seinem *Chos bzhi rin chen 'phreng ba* den *dharmadhātu* (*chos khams*) mit einem nichtbedingten Heilsamen (*dge ba 'dus ma byas pa*) gleich, von dem die akzidentellen Verunreinigungen (*glo bur dri ma*) durch die Übung der 37 Qualitäten, die dem Erwachen förderlich sind (*byang chub kyi phyogs*, *bodhipakṣikadharmas*) zu entfernen sind.⁴⁶¹ Indirekt spricht er damit vom *dharmadhātu* als etwas, das leer von Akzidentellem ist.

Im allgemeinen Abschnitt des *Grub mtha' mdzod* drückt sich Klong chen pa dezidiert aus:

„Die Erklärung des Wesens der Buddha-Natur: Der so [erklärte Buddha-]*dhātu*, die Natur des Erwachenseins (*byang chub snying po*), die in den Lebewesen spontan gegenwärtig ist, heißt außerdem ‘die Natur des *dharmakāya*’, insofern als [der Buddha-*dhātu*] von Natur aus rein ist und die [Buddha-]Qualitäten [in ihm] vollendet sind.“⁴⁶²

In Bezug auf Vers I.62a-b im *Ratnagotravibhāga* erklärt er:

„Der *dhātu* und die von Natur aus reine absolute Wirklichkeit, die selbstentstandene Gnosis, heißt, wenn mit Makeln versehen, *gotra*, *dhātu* oder *tathāgatagarbha*; wenn er frei von Makeln ist, heißt er Erwachtsein (*byang chub*) oder *tathāgata*.“⁴⁶³

/ de las srid pa'i sdug bsngal rgyu 'bras 'byung / rtsa ba ma rig gzung 'dzin 'khrul pa can / yul dang don dang sems su bag chags pas / nga dang nga yir 'dzin pas 'khor ba grub / sems nyid 'gyur med yongs grub chos sku yang / ma rig 'dzin pas kun brtags goms pa yis / ma dag bzhan dbang ltar snang 'khrul pa can / yul don bdag gzhan gnyis snang gnyis su gzung / de las sdug bsngal dpag med lhun gyis grub / nam zhig 'gyur med sems nyid don rtogs nas / phyin ci ma log yongs grub lam bsgoms pas / dag pa gzhan dbang zhing du legs son te / srid pa'i grong las ngal gso byed par 'gyur /

⁴⁶⁰ Vgl. MATHES 2008b: 101.

⁴⁶¹ Vgl. *Chos bzhi rin chen phreng ba*, 258, 1-2:

chos khams dge ba 'dus ma chas pa yi // glo bur dri ma rab tu sbyangs pa'i phyir //

tshogs dang sbyor mthon sgom pa'i lam bzhi ru // byang chub phyogs chos sum cu bdun bsgom zhing //

Vgl. (übers.) BERZIN 1979: 30.

⁴⁶² *Grub mtha' mdzod*, 894/1-2: *snying po'i rang bzhin bstan pa ni / de lta bu'i khams byang chub kyi snying po sems can la lhun grub tu yod pa de yang rang bzhin gyis dag cing yon tan rdzogs pa'i cha nas chos kyi sku'i rang bzhin zhes bya ste* / Vgl. (übers.) BARRON 2007: 168.

⁴⁶³ Ibid., 860/2-4: *dbyings dang rang bzhin gyis rnam par dag pa don dam pa'i bden pa rang byung gi ye shes de ni / dri ma dang bcas pa'i dus na rigs sam khams sam de bzhin gshegs pa'i snying po shes bya la / dri ma dang bral ba'i tshe byang chub bam de bzhin gshegs pa zhes bya ba* / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 107.

Im Tantra-Abschnitt des *Grub mtha' mdzod* schildert Klong chen pa in den üblichen *rdzogs chen*-Kategorien die Natur dieser grundlegenden Seinsweise, die 'seit jeher gegebene Grundlage' oder die 'selbstentstandene Gnosis', wie folgt: In ihrem Wesen (*ngo bo*) ist sie leer wie der Raum, in ihrer Eigennatur (*rang bzhin*) licht wie Sonne und Mond, und in ihrem mitfühlenden Ausdruck (*thugs rje*) allumfassend wie Lichtstrahlen. Die Buddha-Qualitäten sind daher von der 'von jeher gegebenen Grundlage' untrennbar. Diese drei, d. h. Wesen, Eigennatur und Mitgefühl, entsprechen in gleicher Reihenfolge dem *dharmakāya*, *sambhogakāya* und *nirmāṇakāya*, die untrennbar voneinander der unveränderbare, seiner Natur nach vollkommen reine *dhātu* (*kham*s) sind.⁴⁶⁴

Ähnlich wie Rang byung rdo rje geht Klong chen pa davon aus, dass das von Natur aus vorhandene und das sich entfaltende *gotra* Aspekte des *dharmadhātu* sind, und somit die Buddha-Qualitäten von jeher vorhanden sind. Die Unterscheidung dieser zwei Aspekte des *gotra* betrifft nur den Weg. Die Buddha-Qualitäten sind von jeher vorhanden; sie sind spontan gegenwärtig (*lhun grub*). Dementsprechend bedeutet für Klong chen pa Vers I.154 des *Ratnagotravibhāga*, „Hierin gibt es nicht das Geringste zu entfernen, und nicht das Geringste ist hinzuzufügen. Die Wirklichkeit ist zu schauen, wie sie ist. Sieht man die Wirklichkeit, ist man befreit“, Folgendes:

„Das Wesen dieses *dhātu* (*dbyings*), dieser [Buddha-]Natur, ist von jeher ohne Makel, die aufgegeben werden müssten, weil sie [hinsichtlich ihrer eigentlichen Natur] natürliche Lichthaftigkeit und makellos sind.

Es gibt keine früher nicht vorhandenen, später neu zu erwerbenden Qualitäten, weil die Qualitäten spontan gegenwärtig sind.“⁴⁶⁵

rang stong / gzhan stong

Klong chen pas oben kurz skizzierte Unterscheidung in zwei verschiedene Bedeutungen von *kun gzhi* – das reine *kun gzhi*, d. h. die grundlegende Seinsweise bzw. die selbstentstandene Gnosis, und das *kun gzhi* im Sinne eines unreinen *ālayavijñāna* – ähnelt Dol po pas Darstellung des *kun gzhi* im Rahmen der *gzhan stong*-Interpretation, bei der das *kun gzhi* mit der grundlegenden Seinsweise gleichgesetzt wird. Diese Unterscheidung könnte ein Grund dafür sein, dass Klong chen pa von manchen als *gzhan stong pa* betrachtet wird.

In seinem Kommentar zum *rDzogs chen sems nyid ngal gso* spricht Klong chen pa im Kontext des Yogācāra-Lehrsystems außerdem von *rang stong*, *gzhan stong* und *gnyis kas stong pa*, einem 'Leersein von Beidem', und zwar in ähnlicher Art, wie dies bei Dol po pa vorkommt. Dennoch vertritt

⁴⁶⁴ Vgl. MATHES 2008b: 99 und Anm. 522. Vgl. BARRON 2007: 340.

⁴⁶⁵ *Grub mtha' mdzod*, 860/5-861/2: *dbyings snying po 'di'i ngo bo la dor bya'i dri ma ye nas med de rang bzhin gyis 'od gsal zhing dri ma med pa'i phyir ro / sngar med kyi yon tan phyi nas gсар du bsgrub pa med de yon tan lhun grub yin pa'i phyir ro* / Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 107.

z. B. Stearns die Auffassung, dass Klong chen pa Wortwahl nicht dieselbe Konnotationen habe wie jene von Dol po pa.⁴⁶⁶

In diesem Kontext steht für Klong chen pa *rang stong* einerseits für nicht-existente Erscheinungen, die kein spezifisches Merkmal haben (*rang ngo msthan nyid spangs pa*), so wie die Spiegelung des Mondes auf einer Wasserfläche, und andererseits für die Leerheit von Eigenwesen, jene des Vorgestellten (*btags pa rang gi ngo bos stong pa*). *gzhan stong* steht für das Leersein von dem, was anders ist, dem, was nicht enthalten ist. Das ‘Leersein von Beidem’ besteht darin, dass einerseits die mit den Buddha-Qualitäten versehene *dharmatā* des Geistes, die Lichthaftigkeit oder die Eigennatur des Buddha-*dhātu* leer von allem Fehlerhaften sowie jenseits eines Erwerbs von Qualitäten und eines Aufgebens von Fehlern ist. Andererseits existieren Vorstellungen oder die acht Funktionsweisen des Bewusstseins in dieser Basis nicht und sind daher leer von einem Eigenwesen.⁴⁶⁷

Vermutlich sind es diese Erläuterungen Klong chen pas und seine Ausführungen im *Grub mtha’ mdzod*, insbesondere seine Erklärungen auf der Grundlage des *Ratnagotravibhāga*, in denen er betont, dass Leerheit im Sinne der Lichthaftigkeit des Geistes zu verstehen ist, die ihn in Kong spruhs Augen zu einem der großen Wegbereiter einer *gzhan stong*-Lehrdarlegung machen.

rdzogs chen

In seinem *Chos bzhi rin chen ’phreng ba*⁴⁶⁸ erklärt Klong chen pa in jenem Abschnitt, in dem erläutert wird, wie man sich von *kleśas* so reinigt, dass sie als Gnosis erscheinen:

„Dann, wenn Begierde, Ablehnung, Nichtwissen, Stolz und Eifersucht an eben jenem Ort erkannt werden, an dem sie entstehen, sind sie, in sich selbst ruhend, in sich selbst befreit, zu den fünf Aspekten von Gnosis gereinigt [worden].“⁴⁶⁹

In seinem *Grub mtha’ mdzod* zitiert Klong chen pa als Basis für seine *rdzogs chen*-Ausführungen u. a. aus Saraha’s *Dohākośagīti*:

„Der Geist allein ist der Same für alles; er ist es, in dem sich Saṃsāra und Nirvāṇa entfalten. Vor dem Geist, der einem wunscherfüllenden Juwel gleicht, das die Erfüllung aller Wünsche gewährt, verbeuge ich mich.“⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Vgl. STEARNS 2010: 52.

⁴⁶⁷ Vgl. MATHES 2008b: 102/6-17.

⁴⁶⁸ Vgl. (übers.) BERZIN 1979. Von der Library of Tibetan Works and Archives 1979 als klassisches Beispiel für die *rdzogs chen*-Lehrtradition der rNying ma pas mit dem englischen Titel *An Introduction to Dzog Ch’en, The Four-Themed Precious Garland* herausgegeben. Übersetzer: Berzin, Sherpa Tulku und Kapstein.

⁴⁶⁹ *Chos bzhi rin chen ’phreng ba*, 262/5:

’dod chags zhe sdang gti mug nga rgyal dang // phrag dog skyes pa’i rang sa ngos zin dus //
rang bzhag rang grol ye shes rnam lngar dag //

Vgl. (übers.) BERZIN 1979: 53. Die gleiche Terminologie findet sich bei Klong chen pa auch im *Grub mtha’ mdzod*, 860/5-861/2 sowie in seinen Erklärungen zur *rdzogs chen*-Praxis 1152/-3-4.

⁴⁷⁰ Zitiert nach MATHES 2008b: 58, Anm. 305: der Vers stammt aus dem „Dohā für das Volk“ (*Do ha mdzod kyi glu*, 289/5); die Apabhraṃsa Version davon ist wie folgt: *cittekka saala bāṃ bhavanivvāṇā vi jaṃsi vipthuranti / taṃ cintāmaṇi-rūṃ paṇamaha icchāphalaṃ dei* // Tib. zitiert aus *Grub mtha’ mdzod*, 1181/3-4:

Klong chen pa setzt also die Lehre von der Buddha-Natur, bzw. die von Leerheit untrennbare Lichthaftigkeit des Geistes, als Grundlage für die Darstellung der *rdzogs chen*-Praxis in einer ähnlichen Art ein, wie Rang byung rdo rje dies in Zusammenhang mit der *mahāmudrā*-Praxis tut. Beide betonen, dass der Geist selbst die Grundlage für Samsāra und Nirvāṇa ist, dass die Lichthaftigkeit oder die Buddha-Natur frei von allen Trübungen ist und dass die dem Geist von jeher eigene Gnosis durch eine grundlegende Zustandsveränderung offenkundig wird.

3.4.3 Weitere von Kong sprul als *gzhan stong*-Proponenten bezeichnete Lehrer

Die weiteren Lehrer aus der Zeitspanne zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert, Karma pa Chos grags rgya mtsho, Shākya mchog ldan, Tāranātha und Si tu Chos kyi 'byung gnas, nennt Kong sprul offenbar in chronologischer Reihenfolge.

Ganz im Sinne der *ris med*-Bewegung bezieht er hier neben den beiden bKa' brgyud pas auch jeweils einen maßgeblichen Vertreter der Sa skya pa-Tradition sowie der Jo nang pa-Tradition mit ein. Aus ihrer aller Werke geht hervor, dass sie *rang stong* und *gzhan stong* im Wesentlichen als einander ergänzende Sichtweisen des Madhyamaka verstehen. Im Folgenden werden ihre Sichtweisen lediglich kurz zusammengefasst.

3.4.3.1 Karma pa Chos grags rgya mtsho

Derzeit sind nur zwei Werke des 7. Karma pa, Chos grags rgya mtsho (1454-1506), zugänglich, nämlich sein Kommentar zum *Abhisamayālaṃkāra*⁴⁷¹ sowie das *Rigs gzhung rgya mtsho*. Darüber hinaus kann man jedoch auf die Sichtweise des 7. Karma pa aus den Werken von einem seiner Hauptschüler, dem ersten Karma 'Phrin las pa, Phyogs las rnam rgyal (1456-1539) schließen,⁴⁷² der wiederholt auf Aussagen seines Lehrers verweist.

Einige Hinweise im *Rigs gzhung rgya mtsho* machen deutlich, dass sich aus Sicht von Chos grags rgya mtsho das Yogācāra und das Madhyamaka hinsichtlich des Absoluten nicht unterscheiden. Die Bezeichnung Yogācāra-Madhyamaka mag ein Hinweis darauf sein, dass es auch für Chos grags rgya mtsho ein Anliegen war, seinen philosophischen Standpunkt als Madhyamaka und keinesfalls 'nur' als Yogācāra darzustellen bzw. verstanden zu wissen. Zur Übereinstimmung zwischen Asaṅgas und Nāgārjunas Lehrtraditionen erklärt er z. B.:

„Daher wird [in der Schule der] großen Yogācāra-Mādhyamikas, die dem edlen Asaṅga und seinem Bruder nachfolgen, nachdem festgelegt wurde, dass die [Wirklichkeit] nicht in Form des zweiheitlichen Erscheinens von Ergriffenem und

sem nyid gcig pu kun gyi sa bon te // gang la srid dang mya ngan 'das 'phro ba //
'dod pa'i 'bras bu ster bar byed pa yi // yi bzhin nor 'dra'i sem la phag 'tshal lo //

⁴⁷¹ mNgon rtogs rgyan 'grel 'jig rten gsum gyi sgron me.

⁴⁷² Siehe RHEINGAUS zum Leben und Gesamtwerk des ersten Karma 'phrin las pa, Hamburg 2004. Vgl. auch BRUNNHÖLZL 2009: 95-96.

Ergreifenden erwiesen ist, welches die Wirklichkeit (*de kho na nyid*) verdunkelt, [die Wirklichkeit] hauptsächlich als Gnosis gelehrt, die in der Einsicht des sich seines selbst bewussten und in sich lichthaften Geistes (*sems rang rig rang gsal*) besteht.

Der edle Nāgārjuna und seine [spirituellen] Nachkommen hingegen analysieren mithilfe großer Beweisführungen genau das die eigentliche Wirklichkeit verdunkelnde Festhalten an einer [realen] Existenz sowie dessen Objekt und bestimmen [die Wirklichkeit] dadurch als Wesenlos[igkeit]; d. h. sie lehren hauptsächlich, dass das Wesen des lichthaften Geistes in Leerheit besteht.

Diese beiden großen Wegbereiter unterscheiden sich auch nicht in der Lehre zur letztendlichen Soheit, denn das eigentliche Wesen des lichthaften Geistes ist von jeher Leerheit, und Leerheit beruht ebenso von jeher im Wesen der Lichthaftigkeit.⁴⁷³

In einem anderen Abschnitt verweist er darauf, dass die letzte Intention der Werke von Maitreya in Übereinstimmung mit Nāgārjunas Madhyamaka steht:

„Die letztendliche Intention [der Werke wie dem *Mahāyānasūtrāṃkara*] ist im Madhyamaka verankert, das vom Meister Maitreya ausgehend über Asaṅga und dessen Bruder überliefert wurde, und ist auch in Übereinstimmung mit den Madhyamaka-Werken von Nāgārjuna und dessen Nachfolgern.“⁴⁷⁴

Die Traditionen von Nāgārjuna und von Maitreya/Asaṅga sind für Chos grags rgya mtsho komplementäre Sichtweisen für Praktizierende mit unterschiedlichen Fähigkeiten:

Für jene, die die Fähigkeit haben, zu erkennen, dass das ungehinderte Spiel der natürlichen Lichthaftigkeit des Geistes, die sich in allen möglichen Erscheinungen ausdrückt, im Wesen Leerheit ist, wurde von Autoren wie Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti usw. der Fokus auf das Thema des Geistes gelegt.

Für jene hingegen, die – nachdem sie Sicherheit darin gefunden haben, dass Erscheinungen nicht so existent sind wie sie erscheinen – die Fähigkeit haben, das Leersein von Ergriffenem und Ergreifendem als natürliche Lichthaftigkeit zu

⁴⁷³ *Rigs gzhung rgya mtsho* Bd 1, 138/4-13: *des na 'phags pa thogs med sku mched kyi rjes su 'brang ba'i rnal 'byor spyod pa'i dbu ma chen po rnams kyi de kho na nyid la sgrib par byed pa'i gzung ba dang 'dzin pa gnyis su snang ba ltar du ma grub par gtan la phab nas sems rang rig rang gsal rtogs pa'i ye shes gtso bor ston par mdzad la / 'phags pa klu sgrub yab sras kyi ni de kho na nyid la sgrib par byed pa'i bden 'dzin yul dang bcas pa rnams gtan tshigs chen po rnams kyi legs par dbyad nas rang bzhin med par gtan la phab ste / sems gsal ba'i ngo bo stong pa nyid du gnas pa gtso bor ston par mdzad do / shing rta'i srol gnyis ka'ang mthar thug de kho na nyid ston pa la khyad par yod pa ma yin te / sems gsal ba'i ngo bo de nyid dang po nyid nas stong pa nyid yin la / stong pa nyid de'ang dang po nas gsal ba'i bdag nyid du gnas pa'i phyir ro / Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2009: 100.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*, Bd 1, 348/13-14: *mthar thug gi dgongs pa ni / rje btsun byams pa nas thogs med sku mched las brgyud pa'i dbu ma par gnas la / klu sgrub yab sras kyi dbu ma'i gzhung rnams dang yang mthun ...*

erkennen, wurde von Autoren wie Nāgārjuna und seinen Nachkommen der Fokus auf Leerheit gelegt.⁴⁷⁵

Sieht man diese Aussage von Chos grags rgya mtsho im Kontext der analytischen Meditation, lässt sich Folgendes feststellen: Er skizziert hier etwas unterschiedliche Vorgehensweisen in den Anleitungen zur analytischen Meditation gemäß der Yogācāra-Mādhyamikas und der Nīḥsvabhāvacāra-Mādhyamikas, ein Thema, das Kong sprul in seiner *gzhan stong* Anleitung anspricht. Kurz gesagt ist demnach die Vorgehensweise der Yogācāra-Mādhyamikas, zunächst zu ermitteln, dass Erscheinungen geistiger Natur sind. Auf dieser Grundlage wird der Geist als Leerheit bestimmt und schließlich diese Leerheit als spontane Gegenwart (*lhun grub*). Die Nīḥsvabhāvacāra-Mādhyamikas hingegen bestimmen zunächst die Leerheit der Gegebenheiten und kommen dann zu dem Schluss, dass es ohne Gegebenheiten, ohne Ergriffenes auch keinen ergreifenden Geist geben kann.⁴⁷⁶

Kar ma 'Phrin las pa schildert in seinem *lCags mo'i dris lan* den Standpunkt von Chos grags rgya mtsho hinsichtlich *rang stong* und *gzhan stong* und macht deutlich, dass dieser sich zur Gänze an Rang byung rdo rje orientiert und keinen Widerspruch zwischen *rang stong* und *gzhan stong* sieht.

Wie aus Karma 'Phrin las pas Interpretation hervorgeht, scheint Chos grags rgya mtsho, so wie später auch Kong sprul, unter der Bezeichnung 'große Yogācāra-Mādhyamikas' die *gzhan stong pa* zu verstehen und unter 'reinen Mādhyamikas' die *rang stong pa*.

Karma 'Phrin las pas Erklärungen zeigen außerdem, dass auch zur Zeit von Chos grags rgya mtsho die unterschiedlichen Lehrdarlegungen im Kontext von *rang stong* / *gzhan stong* ein wichtiges Thema waren:

„Was in den Tantra, den Kommentaren der Bodhisattvas (*sems 'grel*),⁴⁷⁷ in vielen Sūtren, sowie in Maitreyas Werken und solchen, die diesen folgen, gelehrt wird, ist

⁴⁷⁵ Ibid., Bd 1, 352/20-353/6: *slob dpon 'phags pa thog med sku mched nas nye bar brgyud pa'i dbu ma pa chen po dpal phyog kyi glang po dang / chos kyi grags pa rnams kyi stong pa nyid du gnas pa'i sems nyid rang bzhin gyis 'od gsal ba gtso bor gtan la phab pas rang bzhin gsal ba'i rol ba las rnam pa ci dang cir snang yang de dang der ma brug par ngo bo stong pa nyid du rtogs par nus pa la dgongs nas gtso bor sems phyogs gtan la 'bebs par mdzad la / slob dpon 'phags pa klu sgrub nas nye bar brgyud pa'i dbu ma pa chen po rnams kyi ni/ sems nyid rnam pa sna tshogs su snang ba 'di snang ba ltar du ma grub par gtso bor gtan la phab pas gzung ba dang 'dzin pas stong pa de nyid rang bzhin gyis 'od gsal ba de nyid rtogs nus pa la dgongs nas gtso bor stong pa'i phyogs nas gtan la 'bebs par mdzad pa yin no /*

Siehe in diesem Zusammenhang auch STEINKELLNER 1990, ein Artikel, der der Frage nachgeht, ob es gerechtfertigt ist, Dharmakīrti einen Mādhyamika zu nennen.

⁴⁷⁶ KC, Aug. 2008. Siehe auch die Ausführungen zu Kong spruls Anleitungen in 4.3.2.2.

⁴⁷⁷ *sems 'grel skor gsum*, die „drei Bodhisattva-Kommentare“: die *Vimalaprabhā* von Puṇḍarīka, d. h. ein Kommentar zum Kālacakra-Tantra; das *Lakṣhābhīdhānādudhitalaghutantrapīṇḍārthavivataṇa* von Vajrapāṇi, d. h. ein Kommentar zum Cakrasaṃvara-Tantra, und die *Hevajrapīṇḍārthatīkā* von Vajragarbha, d. h. ein Kommentar zum Hevajra-Tantra. Siehe dazu CALLAHAN 2007: 269-270 und 405, Anm. 877.

das *gzhan stong*, wie es von Rang byung rdo rje vertreten wird. Dazu habe [ich] vom Jinendra [d. h. dem Karma pa Chos grags rgya mtsho] Folgendes gehört:

‘Der Geist selbst (*sems nyid*), frei von Einschränkung und Vereinnahmung, hat das in jeder Hinsicht (*gang du’ang*) unveränderliche Wesen des gewöhnlichen Geistes (*tha mal shes pa*), des großen Tropfens (*bindu*), der natürlichen Lichthaftigkeit und der Untrennbarkeit von Raum und Bewusstheit (*dbyings rig dbyer med pa*); von der Warte aus, dass [dies] der Buddha-[Zustand ist], nachdem die akzidentellen Verunreinigungen entfernt wurden, ist es als *gzhan stong* bekannt.

Die von jeher [bestehende] Grundlage ist von Hemmnissen nicht beschmutzt; dies ist die essentielle Bedeutung von ‘leer von anderem sein’ (*gzhan gyis stong pa*).

Der Geist selbst (*sems nyid*) ist sich seiner selbst nicht bewusst; dies wird als akzidentelles Hemmnis bezeichnet, und da dies [implizit] bedeutet, dass es möglich ist, dass sich der Geist davon löst, ist der Geist selbst davon leer. Aus diesem Grund ist dies ‘leer von anderem’ (*gzhan stong*).

Die 64 Qualitäten, die im grundlegenden Wesen (*gshis*) vorhanden sind, sind zwar niemals vom Geist getrennt, doch benenn’ [dies] [einfach] ‘Buddha mit Hemmnissen’ in der Zeit der Grundlage, und ‘Buddha ohne Makel’ in der Zeit der Frucht!

Die 32 Qualitäten frei von allen Hemmnissen und die 32 [Qualitäten] der Reife der entfalteten Aktivität sind einzig und allein die Qualitäten des vollkommenen Buddha-Zustands. [Ich] behaupte nicht, dass diese [zur Zeit] der Grundlage vorhanden sind.

Weil die 64 Qualitäten, die [zur Zeit] der Grundlage vorhanden sind, durch Hemmnisse verdunkelt sind, und durch das Überwinden dieser Makel der makellose [Zustand] eines Siegers [eintritt], ist das Leerheits-Substrat von *gzhan stong* der *sugatagarbha*, eben dieser Geist selbst (*sems nyid*), die natürliche Lichthaftigkeit.

Das, was aufzugeben ist, um [ihn] leer zu machen, sind die akzidentellen Verunreinigungen; nenn’ dies die ‘Vorstellungen des Ergriffenen und des Ergreifenden’!

Daher ist einzig und allein der von den Vorstellungen des Ergriffenen und des Ergreifenden freie Geist selbst die absolute Wirklichkeit, natürliche Lichthaftigkeit, Einheit (*zung ’jug*), Ursprünglichkeit (*lhan cig skyes*), die Untrennbarkeit von Raum und Bewusstheit, der gewöhnliche Geist selbst (*tha mal shes nyid*). Dies ist die tiefgründige Sicht des *gzhan stong*.’ [Dies] hat er gesagt.

Somit lehrte mein Lama: ‘rang stong und gzhan stong stehen nicht im Widerspruch zueinander’.⁴⁷⁸

3.4.3.2 Shākya mchog ldan

gSer mdog paṅ chen Shākya mchog ldan (1428-1507) stammte aus der Sa skya pa-Tradition, war u. a. ein Schüler von Rong stong und wird zu den ‘sechs Schmuckstücken Tibets’⁴⁷⁹ gezählt. Nachdem er ein Schüler des 7. Karma pa wurde, begann er, dessen *gzhan stong*-Sichtweise zu übernehmen, was sich in seinen späteren Werken deutlich zeigt.⁴⁸⁰ Shākya mchog ldans Werke waren seit dem 17. Jahrhundert in Tibet nicht mehr zugänglich.⁴⁸¹ Dies ist vermutlich der Grund dafür, dass seine Werke nicht im gleichen Maß tradiert wurden wie jene der anderen unten den ‘sechs Schmuckstücken Tibets’ und dass ihre mündliche Übertragung abgerissen ist.⁴⁸² Ein wesentlicher Aspekt einiger der späten Werke von Shākya mchog ldan ist, dass er die *gzhan stong*-Lehren in Übereinstimmung mit den *mahāmudrā*-Lehren darstellt,⁴⁸³ was ihn für Kong spruls *gZhan stong lta khrid* zu einer wichtigen Referenz macht.

⁴⁷⁸ ICags mo'i dris lan: 91/4-92/3: rgyud dang sems 'grel mdo sde du ma dang / byams chos rjes 'brang bcas las gsungs pa'i don / rang byung rdo rje bzhed pa'i gzhan stong ni / rgyal ba'i dbang po'i gsung las 'di skad thos / sems nyid rgya chad phyogs lhung dang bral zhing / rang bzhin 'od gsal dbyings rig dbyer med pa'i / thig le chen po tha mal shes pa yi / ngo bo gang du'ang 'gyur ba med pa la / blo bur dri ma dag tshe sangs rgyas su / gyur pa'i cha nas gzhan stong zhes byar grags / gdod ma'i gzhi la sgrib pas ma gos pa / 'di ni gzhan gyis stong pa'i go don yin / sems nyid rang gis rang nyid ma rig pa / 'di la blo bur sgrib pa zhes bya ste / sems dang 'bral du rung ba'i don yin pas / de yis sems nyid stong phyir gzhan stong yin / gshi la bzhugs pa'i yon tan drug bcu bzhi / de ni nam du'ang sems dang mi 'bral mod / gzhi yi dus su sgrib bcas sangs rgyas dang / 'bras dus dri med sangs rgyas zhes smras shig / sgrib kun bral 'di yon tan so gnyis dang / phrin las rgyas pa'i rnam smin sum bcu gnyis / rdzogs pa'i sangs rgyas kho na'i khyad chos te / 'di ni gzhi la bzhugs par mi 'dod do / gzhi la bzhugs pa'i yon tan drug bcu bzhi / sgrib pas bsgrigs shing dri ma de bcom pas / dri med rgyal bar 'gyur phyir gzhan stong gi / stong gzhi bde bar gshegs pa'i snying po ni / sems nyid rang bzhin 'od gsal 'di nyid yin / stong byed spang bya blo bur dri ma de / gzung dang 'dzin pa'i rnam rtog 'di la zer / de phyir gzung 'dzin rnam rtog dang bral ba'i / sems nyid kho na don dam bden pa ste / rang bzhin 'od gsal zung 'jug lhan cig skyes / dbyings rig dbyer med tha mal shes pa nyid / gzhan stong zab mo'i lta ba yin zhes gsung / des na rang stong gzhan stong zhes pa yang / 'gal ba min zhes bdag gi bla ma bzhed /. Vgl. (übers.) BRUNNHÖLZL 2009: 98.

⁴⁷⁹ *bod kyi rgyan drug*; bezeichnet sechs Meister aus der Sa skya pa-Tradition; neben Śākya mchog ldan sind das: Go rams po bSod nams seng ge (1429-1489), Rong ston shes bya kun rig (1367-1449), Ngor chen Kun dga' bzang po (1382-1456), Kun dga' rnam rgyal (1432-1496) und Yak ton Seng ge dpal (?). Siehe dazu <http://www.hhthesakyatrizin.org/tradition.html>. Download am 8. Aug. 2011. Letztes Aktualisierungsdatum: 2011.

⁴⁸⁰ Vgl. DREYFUS 1997: 27-29. Thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma (1737-1802) unterteilt Śākya mchog ldans Werke in drei Phasen, in denen er die Madhyamaka-, die Cittamātra- und die Jo nang pa-Sichtweisen vertrat. Siehe auch (übers.) SOPA 2009: 210.

⁴⁸¹ Siehe dazu: <http://www.library.gov.bt/library/tour.html>. Download am 8. Aug. 2011. Letztes Aktualisierungsdatum: 2008. Hier heißt es, dass der 9. rJe mKhan po, Śākya Rin chen (1744-1755), eine Abschrift der gesammelten Werke von Śākya mchog ldan erstellt und sie seiner Einsiedelei oberhalb von Thimphu, Bhutan, aufbewahrt hat. Eine Kopie davon ist in der National Library in Thimphu erhalten. Nachdrucke wurden von der National Library in Bhutan im Jahr 1975 veröffentlicht.

⁴⁸² Vgl. KOMAROVSKI 2000: IX.

⁴⁸³ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1989: 105-108.

Die folgende kurze Darstellung von Shākya mchog ldans *gzhan stong*-Sicht beruht auf seinem Werk *dBu ma'i byung tshul*,⁴⁸⁴ das er im Alter von 74 Jahren auf Bitten des 7. Karma pa verfasst hat, auf Zitaten von Shākya mchog ldan in Kong spruls *Shes bya kun khyab*, auf Tāranāthas *Zab don nyer cig pa*,⁴⁸⁵ d. h. einer Analyse der 21 Unterschiede zwischen den Sichtweisen von Dol po pa und Shākya mchog ldan, sowie auf Übersetzungen und Studien von Dreyfus, Komarovski, Mathes, Seyfort Ruegg und Tauscher.⁴⁸⁶

Shākya mchog ldan vertritt, ähnlich wie Dol po pa, Rang byung rdo rje und Chos grags rgya mtsho, die Auffassung, dass die beiden Wirklichkeiten weder von identischem noch von unterschiedlichem Wesen sind. Nach Shākya mchog ldans Auffassung können sie deshalb nicht von identischem Wesen sein, weil beide Wirklichkeiten wesenlos sind (*ngo bo med*), Relatives, weil es 'leer von sich selbst' ist, und das Absolute, weil es nicht als reales Ding existiert (*dngos por med pa*). Die zwei Wirklichkeiten sind auch nicht von unterschiedlicher (bestimmender) Verschiedenheit, weil ein Ding und seine absolute Seinsweise nicht unterschiedlich sind.⁴⁸⁷

Für Shākya mchog ldan ist die Wortbedeutung von wirklich (*bden pa, satya*) 'untrügerisch'. Relative Wirklichkeit kann daher aus seiner Sicht nur 'für beflecktes Nichtwissen wirklich' sein. Somit ist sie notwendigerweise trügerisch, schließlich besteht sie anders als sie erscheint, nämlich als wirklich und als von sich aus bestehend. Absolute Wirklichkeit hingegen ist untrügerisch; sie erscheint niemals und für kein Erkennen als etwas Anderes.⁴⁸⁸

Den Ursprung für das Madhyamaka sieht Shākya mchog ldan sowohl bei Nāgārjuna als auch in den Lehren von Saraha, z. B. in den Aussagen in dessen *Dohākośagīti*.⁴⁸⁹ Nāgārjuna und Maitreya/Asaṅga waren in der Folge diejenigen, die als Wegbereiter der beiden Mahāyāna-Traditionen einander ergänzende Lehrmodelle entwickelt haben, die für eine zielführende buddhistische Praxis erforderlich sind. Außerdem unterscheidet Shākya mchog ldan neben einem Madhyamaka, das von Maitreya, Asaṅga und Vasubandhu und einem, das von Nāgārjuna in seiner Sammlung der Hymnen vertreten wird, auch noch ein 'Mantra-Madhyamaka', das seiner eigenen Position entspricht.⁴⁹⁰ Kong sprul zitiert Shākya mchog ldan in diesem Sinne in seinem *Shes bya kun khyab*:

„Womit sollte man – ohne dem Dharma-System eines allem Zugrundliegenden (*ālaya*) aus den Lehrwerken von Asaṅga und [ohne] die Darstellung der drei Arten

⁴⁸⁴ *dBu ma'i byung tshul*. Übersetzung in KOMAROVSKI 2000: 2-37.

⁴⁸⁵ Vgl. *Zab don nyer gcig pa*, 209-222.

⁴⁸⁶ DREYFUS 1997, KOMAROVSKI 2000, MATHES 2004, SEYFORT RUEGG 1989 und TAUSCHER 1995.

⁴⁸⁷ Vgl. TAUSCHER 1995: 192.

⁴⁸⁸ Vgl. *ibid.*; 212-213.

⁴⁸⁹ Vgl. (übers.) KOMAROVSKI 2000: 9 sowie 66/Anm. 54. Saraha wird in diesem Fall als Guru von Nāgārjuna verstanden.

⁴⁹⁰ Vgl. TAUSCHER 1995: 21, Anm. 42.

von Leerheit – die Grundlage der Reinigung, das Mittel der Reinigung und die Einteilung in Äußeres, Inneres und Anderes der Lehrwerke der großen Tradition [der Tantrén] erläutern?

Womit sollte man – ohne das in den Prāsaṅgika- und Svātantrika-Werken dargestellte [Lehr]system der nicht-zweitlichen Gnosis, die ihrem Wesen nach leer ist – das Festhalten an der tiefgründigen und klaren Gnosis als etwas Wirkliches und das begriffliche Hängen an den vollendeten Gottheiten überwinden?⁴⁹¹

Shākya mchog ldan macht damit klar, dass für ihn, jedenfalls für die Darlegung und Praxis der Tantrén, beide Lehrdarlegungen erforderlich sind.

Laut Tāranāthas *Zab don nyer cig pa*, in dem dieser Dol po pa und Shākya mchog ldans Standpunkte zu 21 Themen vergleicht, ist einer der wesentlichen Unterschiede zwischen ihnen, dass Dol po pa einen dauerhaften Buddha-Zustand vertritt, der nicht momenthaft ist (siehe Abschnitt 3.4.2), während Shākya mchog ldan, ebenso wie Rang byung rdo rje, die Momenthaftigkeit des *dharmakāya* bzw. der nicht-zweiheitlichen Gnosis betont:

„[Shākya mchog ldan] sagt: ‘Nicht-zweiheitliche Gnosis ist moment[hafte] Bewusstheit’. [Dol po pa] sagt: ‘Sie ist nicht moment[haft], [sondern] jenseits der drei Zeiten, dauerhaft und beständig’.⁴⁹²

Zur Unterscheidung zwischen *rang stong* und *gzhan stong* erklärt Shākya mchog ldan:

„Die Lehrtradition des *rang stong* ist es, zu bestimmen, dass beide Wirklichkeiten dem Wesen nach leer sind. Die Lehrtradition des *gzhan stong* ist es, zu bestimmen, dass bloß das Wesen des Relativen leer in sich ist und dadurch Entfaltungen beim Absoluten zum Ende zu bringen.⁴⁹³

Shākya mchog ldan ordnet in seinen verschiedenen Werken die fünf Texte von Maitreya/Asaṅga zwar unterschiedlich zu, in einer seiner späteren Schriften, dem oben bereits zitierten *dBu ma'i byung tshul*, betont er jedoch, dass alle Mahāyāna-Werke von Asaṅga, ebenso wie jene von Vasubandhu,

⁴⁹¹ *Shes bya kun khyab* Bd.2, 553/11-16: *thogs med bzhed gzhung kun gzhi'i chos lugs dang / stong nyid gsum gyi rnam gzhas 'di med na / tshul chen gzhung gi sbyang gzhi sbyong byed dang / phyi nang gzhan gsum rnam gzhas gang gis 'chad / gnyis med ye shes ngo bos stong pa'i tshul / thal rang gzhung gis phye ba 'di med na / zab gsal ye shes bden par 'dzin pa dang / gya nom lhar zhen rtog pa gang gis spong / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 263.*

⁴⁹² *Zab don nyer gcig pa* Bd.18, 213/3-4: *gnyis med ye shes de rig pa skad cig ma yin / rtag pa min / gnas pa'i go skabs med pa cig yin gsung / de skad cig ma ma yin / dus gsum las grol bas rtag pa brtan pa yin gsung /*

⁴⁹³ *Ibid.*, 554/6-8: *bden pa gnyis ngo bos stong par gtan la 'bebs pa rang stong gi lugs dang / kun rdzob kyi ngo bo tsam zhig rang stong du gtan la phab pas don dam la spros pa chod pa gzhan stong gi lugs / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 263.*

Dignāga und deren Nachfolgern, das Madhyamaka der definitiven Bedeutung wiedergeben und die Inhalte der *Prajñāpāramitāsūtren* aus der Perspektive der Sūtren des dritten Lehrzyklus darlegen.⁴⁹⁴

Im *Shes bya kun khyab* gibt Kong sprul ein langes Zitat von Shākya mchog ldan wieder, in dem dieser herausarbeitet, dass die letztendliche, definitive Bedeutung von Maitreyas Lehren ebenso wie von Nāgārjunas Sammlung der Hymnen die von der Dualität eines Ergriffenen und eines Ergreifenden freie Gnosis ist, während die letztendliche, definitive Bedeutung von Nāgārjunas Sammlung der Beweisführung, reine Negation ist, die alle Entfaltungen zurückweist.⁴⁹⁵

Ein wichtiger Aspekt bei Shākya mchog ldan ist für Kong sprul, dass er die *mahāmudrā*-Lehrtradition in seinem *Phyag rgya chen po gsal bar byed pa* im Wesentlichen mit *gzhan stong* verbindet:

„Da die Quelle für diese *mahāmudrā* die Werke von Maitreya und die damit verbundenen [Texte] sind, wird dort nicht die reine Negation erklärt, die in [Nāgārjunas] Werken der Sammlung der Beweisführungen analysiert wird. ... Nachdem alle Gegebenheiten im mittleren [Dharma-]Rad als in sich leer erklärt wurden, wurde im dritten [Dharma-]Rad das unveränderliche Vollkommene, das leer von diesen [Gegebenheiten] ist, als die definitive Bedeutung dargelegt.“⁴⁹⁶

3.4.3.3 Tāranātha Kun dga' snying po

Tāranātha Kun dga' snying po (1575-1634) gilt als derjenige, der die in Tibet aufgrund intensiver Kritiken und politischer Auseinandersetzungen in den Hintergrund geratenen *gzhan stong*-Lehren der Jo nang pa-Tradition – zumindest für die Jahre seines Wirkens – wieder stärker in den Vordergrund der religionsphilosophischen Landschaft Tibets rückte. Tāranāthas Aussagen hatten im damaligen Tibet großes Gewicht, schließlich war er u. a. als Reinkarnation von 'Jam dbyangs chos rje (1379-1449) anerkannt, dem Gründer des 'Bras spungs-Klosters,⁴⁹⁷ der bereits in Abschnitt 3.3 kurz erwähnt wurde. Im Jahr 1615 gründete Tāranātha das Kloster rTag brtan phun tshogs gling in Jo nang, das

⁴⁹⁴ Vgl. *dBu ma'i byung tshul*, 226/7-227/1: *phyogs glang yab sras kyis mdzad pa'i gzhung mtha' dag ni nges don gyi dbu ma ni / sher gyi mdo'i dgongs pa legs par rnam par phyed ba'i mdo yis ji ltar bkral ba de nyid du gnas so* / Vgl. (übers.) KOMAROVSKI 2000: 16.

⁴⁹⁵ Vgl. *ibid.*, 553/16-554/3: *rje btsun byams pa'i gzhung gi nges don gyi snying por gyur pa mthar thug pa dang / klu grub zhabs kyi gzhung gi nges don gyi snying por gyur pa mthar thug pa'o / dang po ni / gzung 'dzin gnyis med kyi ye shes so / de gang du 'byung ba ni rgyan gnyis 'byed gnyis dang / rgyud bla ma'i bstan bcos su'o / ... gnyis pa ni / spros pa'i mtha' thams cad bkag pa'i med par dgag pa tsam mo / de gang du 'byung ba'i bstan bcos ni rigs pa'i tshogs yin la / bstod pa'i tshogs su 'byung ba ni byams pa'i chos dang mthun no* / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 263.

⁴⁹⁶ *Phyag chen gsal bar byed pa*, 339/6-340/1:
de phyir phyag rgya che 'di yi // lung khungs byams pa'i chos rnams ni //
rjes 'brangs bcas pa de yin phyir // rigs tshogs gzhung gis rnam brtags pa'i //
med par dgag la der mi 'chad // ... // 'khor lo bar pa chos rnams kun //
rang stong nyid du bshad 'og tu // 'khor lo gsum pa des stong pa'i //
'gyur ba med pa'i yongs grub nyid / nges pa'i don du bshad de bzhin ... //

⁴⁹⁷ Vgl. HOPKINS 2007: 10.

allerdings noch im selben Jahrhundert von der Administration des 5. Dalai Lama in ein dGe lugs pa-Kloster umgewandelt wurde.⁴⁹⁸ Außerdem durften in dieser Phase die umfangreichen Werke von Tāranātha, ebenso wie jene von Shākya mchog ldan, nicht mehr gedruckt werden.

Für Kong sprul war Tāranātha vermutlich nicht nur deshalb von großer Bedeutung, weil er das Erbe von Dol po pa wiederbelebte, sondern auch, weil Kong sprul u. a. als Manifestation von Tāranātha anerkannt worden war.⁴⁹⁹

Der folgende kurze Überblick über Tāranāthas Sichtweise beruht auf Studien zu seinen Werken von Hopkins, Mathes, Scheuermann, Sheely und Stearns,⁵⁰⁰ sowie auf Tāranāthas *gZhan stong snying po* und seinem *gZhan stong dbu ma'i rgyan*.

Für Tāranātha ist Dol po pa die Autorität in Lehre und Praxis. Er orientiert sich ganz an dessen Lehrstil und gibt daher die in der Jo nang pa-Tradition gelehrte *gZhan stong*-Lehre wieder. So legen auch für Tāranātha alle fünf Werke von Maitreya das *gZhan stong*-Madhyamaka dar. Laut seiner Biografie hatte er Visionen von Dol po pa, in Folge derer er dessen Sichtweise, die zu Tāranāthas Zeit auch innerhalb der Jo nang pa-Tradition angezweifelt wurde, vollkommen verstanden habe. Er verfasste daraufhin das *gZhan stong dbu ma'i rgyan*, und zwar mit dem Ziel, alle aus seiner Sicht bestehenden Missverständnisse in Bezug auf Dol po pas Lehren auszuräumen.⁵⁰¹ In seinem *gZhan stong snying po* präsentiert Tāranātha die buddhistischen Lehrmeinungen und kontrastiert hier, innerhalb des Madhyamaka, das allgemeine mit dem Großen Madhyamaka (*dbu ma phal pa, dbu ma chen po*).⁵⁰²

Ebenso wie Dol po pa vertritt Tāranātha die Auffassung, dass die relative Wirklichkeit trügerisch und unwirklich, während die absolute Wirklichkeit als wirklich erwiesen ist. Daher sind die zwei Wirklichkeiten nicht in gleicher Weise sowohl vorhanden als auch nicht vorhanden.⁵⁰³

Mit Zitaten aus dem *Śatasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, in dem sämtliche Gegebenheiten mit 'unwirklichen Manifestationen' verglichen werden, begründet er seinen Standpunkt zur Unwirklichkeit aller relativer Gegebenheiten.⁵⁰⁴ Im *gZhan stong snying po* findet sich dazu folgende Aufzählung: zu den relativen Phänomenen zählen alle Gegebenheiten der bedingten Existenz, Nicht-Seiendes (*dgnos med*), die fünf Persönlichkeitskonstituenten (*phung po, skandhas*), d. h. Formen, Empfindungen, Wahrnehmungen, Formkräfte und Bewusstsein, die acht Funktionsweisen des

⁴⁹⁸ Auch der Klostername, der mit 'rtag brtan', also 'beständig und dauerhaft' ein indirekter Hinweis auf die Lehren der Jo nang pa-Tradition ist, wurde in dGe ldan phun tshogs gling geändert. Vgl. STEARNS 2010: 78. Vgl. auch SMITH 2001: 95. In beiden Publikationen wird darauf verwiesen, dass dieses Kloster zwar offiziell zu einem dGe lugs pa-Kloster umgewandelt war, die eigentlichen Jo nang-Lehren dort jedoch insgeheim weitergegeben und praktiziert wurden.

⁴⁹⁹ Siehe Anm. 89.

⁵⁰⁰ HOPKINS 2007, MATHES 2000, 2004, SCHEUERMANN 2010, SHEELY 2008, STEARNS 2010.

⁵⁰¹ Vgl. STEARNS 2010: 70-72.

⁵⁰² Siehe auch *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 513. Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 201.

⁵⁰³ *gZhan stong dbu ma'i rgyan*, 112/4: 'dis ni bden gnyis yod mnyam dang med mnyam du 'dod pa bsal ba' /

⁵⁰⁴ Vgl. ibid., 112/5: chos thams cad ni sprul pa lta bu yin /

Bewusstseins (*rnam shes tshogs brgyad*), die 51 Aspekte des Geistigen (*sems byung, caitta*) usw.; alle Gegebenheiten, die im Weg enthalten sind, sowie, was die Frucht angeht, die neu entstehenden (*gsar du byung ba'i cha*), d. h. die formhaften *kāyas*, und jene Manifestationen von Buddhas, die in Übereinstimmung mit den Voraussetzungen der Wesen von diesen erlebt werden (*gdul bya gzhan snang gis bsdus pa*).⁵⁰⁵

Aus dem gleichen Sūtra zitiert Tāranātha auch den Beleg für seine Definition der absoluten Wirklichkeit, die das ist, was weder entsteht noch vergeht, der untrügerische Beschaffenheitsträger (*chos can*), d. h. Nirvāṇa, das keine unwirkliche Manifestation ist.⁵⁰⁶ Analog findet sich im *gZhan stong snying po* folgende Definition:

„Die vom *dhātu* (*dbyings*) untrennbare, sich ihrer selbst bewusste und in sich lichterhafte Gnosis (*ye shes rang rig rang gsal*) wird als absolute Wirklichkeit [oder] nichtbedingte *dharmatā* bezeichnet; diese hält einer Analyse stand und ist ausschließlich als wirklich erwiesen.“⁵⁰⁷

Diese Auffassung hinsichtlich der relativen und absoluten Wirklichkeiten vermeidet die Extreme der Vernichtung bzw. der Nicht-Existenz und der Beständigkeit bzw. der Existenz:

In Bezug auf die relative Wirklichkeit werden die Extreme der Vernichtung bzw. der Nicht-Existenz dadurch vermieden, dass die unrichtigen (*yang dag min*) bloße Vorstellungen (*rtog pa tsam*) sind, d. h. Erlebensvorgänge (*shes pa*), die als die verschiedensten Erscheinungen aufscheinen; sie sind die abhängige Natur (*gzhan dbang*) und bestehen relativ. Das Extrem der Beständigkeit bzw. der Existenz wird vermieden, weil die Aspekte des Ergriffenen und des Ergreifenden, d. h. die vorgestellte Natur (*kun brtags*), nicht einmal relativ bestehen; sie sind lediglich fälschliche Übertragungen in der Wahrnehmung.⁵⁰⁸

In Bezug auf die absolute Wirklichkeit wird das Extrem der Vernichtung bzw. der Nicht-Existenz dadurch vermieden, dass die Gnosis der von Entfaltungen freien Leerheit (*spros bral stong pa nyid kyi ye shes*) in diesen Bewusstseinsvorgängen (*rnam shes*), den unrichtigen Vorstellungen, als deren *dharmatā* wirklich vorhanden ist. Das Extrem der Beständigkeit bzw. der Existenz wird vermieden,

⁵⁰⁵ Vgl. *gZhan stong snying po*, 179/7-180/2: 'di'i lugs la sems tsam man chad du 'dod pa'i 'dus ma byas gsum sogs 'dus ma byas brtags pa ba dngos med rnams dang / gzugs sogs phyi don du grags pa dang / rnam par shes pa'i tshogs brgyad sems byung lnga bcu rtsa gcig sogs mdor na phyi 'khor ba'i chos thams cad dang / gnas skabs lam gyis bsdus pa'i chos tham cad dang / 'bras bu sangs rgyas kyis bsdus pa'i nang nas gsar du byung ba'i cha rnams dang / gdul bya gzhan snang gis bsdus pa ste / Vgl. (übers.) HOPKINS 2007: 67-69.

⁵⁰⁶ Vgl. *gZhan stong dbu ma'i rgyan*, 112/5-7: gang ma sprul pa'i chos de gang lags / bka' stsal ba / rab 'byor gang la skye ba med pa dang / 'gag pa med pa de ni ma sprul ba'o / gsol ba / bjom ldan 'das de gang lags / rab 'byor de ni mi slu ba'i chos can mya ngan las 'das pa ste / chos de ni ma sprul pa yin no /

⁵⁰⁷ *gZhan stong snying po*, 180/3-4: dbyings dang gnyis su med pa'i ye shes rang rig rang gsal ni don dam bden pa chos nyid 'dus ma byas zhes bya ba ste / 'di ni rigs pas dpyad bzod bden grub kho na yin no / Vgl. (übers.) HOPKINS: 2007: 69.

⁵⁰⁸ Vgl. *ibid.*, 183/1-3: snang ba sna tshogs par 'char ba'i shes pa yang dag min rtog tsam ni kun rdzob tu yo la / de la snang ba'i gzung cha dang 'dzin cha ni blos btags pa tsam yin pa'i chir / kun rdzob tu yang yod pa ma yin no / des na kun rdzob bden pa yang mtha' nyis las grol ba yin te / Vgl. (übers.) HOPKINS: 2007: 81.

weil in der mit Makeln behafteten Phase in der *dharmatā* diese Bewusstseinsvorgänge (*rnam shes*) als Beschaffenheitsträger mit einem nicht wahrhaften Wesen vorhanden sind. Es sind dies akzidentelle, entfernbare Makel, d. h. zu überwindende Verunreinigungen.⁵⁰⁹

Bei seinen Erklärungen zu den drei Arten der Natur hält sich Tāranātha an *Dol po pas* Präsentation und erläutert diese in seinem *gZhan stong snying po* wie folgt:

„Das Vorgestellte sind sämtliche Nicht-Dinge wie z. B. der Raum; alle Objekt-Erscheinungen wie Formen usw., die im konzeptuellen Denken (*rnam rtog*) auftreten; die Verbindung von Objekt und Namen, die dadurch zustande kommt, dass ein Name für das Objekt gehalten und das Objekt als Name verkannt wird, und alles, was vom Geist durch Übertragungen erfasst wird, wie [die Begriffspaare] ‘außen-innen’, ‘Mitte-Rand’, ‘groß-klein’, ‘gut-schlecht’, [und Konzepte wie] ‘Richtung’ und ‘Zeit’.

Das Abhängige sind die bloßen objektbezogenen Bewusstseinsvorgänge (*rnam par shes pa tsam*), die dinglich als Ergriffenes und Ergreifenden erscheinen, weil sie Erscheinungen sind, die in Abhängigkeit von den Tendenzen des Nichtwissens entstehen.

Das Absolute ist der sich seiner selbst bewusste und in sich lichterhafte (*rang rig rang gsal*) [Geist], das Freisein von allen Entfaltungen. Synonyme dafür sind *dharmatā*, *dharmadhātu*, *tathatā* und absolute Wirklichkeit.“⁵¹⁰

Die vorgestellte und die abhängige Natur sind insofern gleich, als sie beide unwirklich sind (*bden par med*); sie sind illusorische Erscheinungen (*'khrul snang*), relativ und Trug (*kun rdzob dang rdzun pa*). Dennoch muss man zwischen ihnen differenzieren, weil die vorgestellte Natur nicht einmal im Relativen vorhanden ist, während die abhängige Natur relativ gesehen vorhanden ist.

Die vollkommene Natur hingegen ist im Relativen nicht vorhanden, doch besteht sie absolut und ist daher wirklich vorhanden. Sie ist ohne Entstehen, Bestehen und Vergehen, weder Eines noch Vieles, denn was immer derartige Merkmale hat, ist unwirklich.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Vgl. *ibid.*, 183/4-5: *spros bral stong pa nyid kyi ye shes de ni / rnams shes yang dag min rtog de la chos nyid kyi tshul du bden par yod cing / dri bcas kyi skabs na chos nyid de la / rnam shes de chos can dri ma glo bur ba 'bral rung / spang bya dri ma bden med kyi ngo bor yod ches bya ste / des na don dam bden pa yang mtha' gnyis dang bral ba zhes bya ste /* Vgl. (übers.) HOPKINS: 2007: 81.

⁵¹⁰ *Ibid.*, 184/3-6: *kun btags ni nam mkha' la sogs pa dngos med thams cad dang / rnam rtog la shar ba'i gzugs sogs yul gyi snang cha rnams dang / ming la don du zhen pa dang / don la ming du 'khrul ba'i min don gyi 'brel ba dang / phyi nang mtha' dbus che chung bzang ngan mchog dus sogs blos sgro btags kyis gzung bya thams cad do / gzhana dbang ni gzung 'dzin gyi ngos por snang ba'i rnam par shes pa tsam ste / ma rig pa'i bag chags kyi gzhana dbang du gyur pas snang ba yin pa'i phyir ro / yong grub ni rang rig rang gsal spros pa thams cad dang bral ba de yin te / chos nyid dang chos dbyings dang / de bzhin nyid dang / don dam bden pa rnams ming gi rnam grangs so /* Vgl. (übers.) HOPKINS 2007: 85-86.

Die Soheit (*de bzhin nyid*) ist für Tāranātha das ‘absolute Heilsame’,⁵¹² gleichbedeutend mit der ‘Grundlage für alle reinen *bhūmis*’, mit *sugatagarbha*, und auch mit dem Begriff *ālaya*, mit dem der Buddha die Buddha-Natur bezeichnet hat.⁵¹³ Zudem sind für ihn die Begriffe ‘*sugatagarbha*’ und ‘Buddha-Natur’ sowie das ‘in allen Lebewesen von Natur aus vorhandene Potential bzw. Element’ bedeutungsgleich.

Weil die *dharmatā* unveränderlich ist, ist der *dharmakāya* in den Lebewesen vorhanden. Wäre etwas zunächst nicht der *dharmakāya* und würde erst später dazu werden, würde es sich um eine veränderliche Natur handeln. Diese Soheit aber ist mit Sicherheit nicht-bedingt. Da nichts gegeben ist, das sie behindert, und da sie das Wesen der Sicht der täuschungsfreien Gnosis ist, ist auch ihr Objekt frei von Täuschung. In diesem Sinne ist der absolute *dhātu* (*don dam dbyings*) als wirklich erwiesen (*bden par grub*), d. h. dieser *dhātu* ist die absolute Gnosis, das Nichtbedingte, das unveränderliche Vollkommene (*yongs grub*). Die Soheit, der *dharmakāya* und die Wirklichkeit des Weges werden als das Absolute erklärt. Das unveränderliche Vollkommene ist nicht bedingt und ist die absolute Wirklichkeit.⁵¹⁴

Da aus Tāranathas ebenso wie aus Dol po pas Sicht die vollkommene Natur niemals in irgendeiner Form beeinträchtigt oder verunreinigt ist, ist sie leer von allem Akzidentellen (*gzhan stong*), aber sie ist nicht leer in sich (*rang stong*). Relatives hingegen ist, vergleichbar mit dem Horn eines Hasen, absolut nicht-existent und somit leer in sich.

3.4.3.4 Si tu Chos kyi ’byung gnas

Si tu Paṇ chen Chos kyi ’byung gnas (1700-1774), der 8. *sprul sku* der sPal spungs-Si tu Inkarnationsreihe, ist auch unter den Namen Si tu Chos kyi nyin byed bekannt. Der Doxograph Blo bzang Chos kyi nyi ma (1737-1802) hält in seinem *Grub mtha’ zhel gyi me long* fest, dass es „in jüngerer Vergangenheit wahrscheinlich keinen größeren Experten in den traditionellen Wissenschaften

⁵¹¹ Vgl. *ibid.*, 184/6-185/1: *de la gzhan dbang dang kun brtags gnyis bden par med mnyam dang / ’khrul snang yin mnyam dang / kun rdzob dang rdzun pa yin mnyam yin kyang / mtshan nyid so sor dbye dgos pa ni / kun brtags kun rdzob du yang med / gzhan dbang kun rdzob tu yod pa yin cing / yongs grub ni kun rdzob tu med la don dam du yod pas bden par yod pa ’o / und 185/7-187/1: yongs grub bden grub tu yod na de la skye ’gag gnas gsum / ’gro ’ong ’gyur ldog phyogs dus gcig dang du ma sogs yo dam zhe na ma yin te / de rnams yod na bden med yin pas khyab ching / Vgl. (übers.) HOPKINS 2007: 86.*

⁵¹² Vgl. *ibid.*, 127/6: *don dam pa’i dge ba gang zhe na / de bzhin nyid do / zhes bshad do /*

⁵¹³ Vgl. *ibid.*, 127/6-7:

*sa rnams sna tshogs kun gyi gzhi // bde gshegs snying po dge ba’ang de //
kun gzhi de la snying po’i sgras // sangs rgyas rnams kyis ston par dzad //*

⁵¹⁴ Vgl. *gZhan stong dbu ma’i rgyan*, 127/3-6:

*chos nyid ’gyur ba med phyir chos kyi sku // sems can rnams la nges par yod par ’gyur //
dang po chos sku min pa phyis der ’gyur // de ni ngo bo ’gyur bcas kho na yin //...
de bzhin nyid ’di nges par ’dus ma byas //... ’gog byed med dang ma ’khrul ye shes kyi //
gzigs ngo yin phyir yul yang ma ’khrul bas // don dam dbyings ni bden par grub pa yin // ...
dbyings de shes pa don dam yin // und 128/6:
de bzhin nyid dang chos sku lam bden gsum // don dam zhes bshad ’gyur med yongs grub ni //
’dus ma byas dang don dam bden pa yin //*

gab als Chos kyi nyin byed. Er erstellte neue und revidierte Übersetzungen [aus dem Sanskrit] und schrieb zahlreiche Werke über verschiedene Wissensgebiete“. Blo bzang Chos kyi nyi ma zitiert außerdem aus einer Biografie von Si tu Chos kyi 'byung gnas und weist die darin enthaltene Schilderung, Si tu habe zunächst die Madhyamaka-Sicht gehalten und sich später der *gzhan stong*-Sichtweise verpflichtet, vehement zurück.⁵¹⁵

Es gibt jedoch auch andere Beurteilungen der philosophischen Ausrichtung von Chos kyi 'byung gnas, die ihm vermutlich eher gerecht werden. Er soll sich durch seinen Austausch mit Ka thog Rig 'dzin Tshe dbang nor bu den *gzhan stong*-Lehren zugewandt und mit dieser Perspektive einen großen Einfluss auf die nächsten drei bis vier Generationen der bKa' brgyud pa- und rNying ma pa-Traditionen in Khams ausgeübt haben. Als eine der einflussreichsten religiösen Instanzen seiner Zeit in Osttibet soll seine Lehrtätigkeit dort zu einer deutlichen Wiederbelebung des *gzhan stong* geführt haben.⁵¹⁶

Zur Sichtweise von Chos kyi 'byung gnas gibt es bislang keine mir bekannten Studien. Die folgende allgemeine Darstellung beschränkt sich daher auf seinen Kommentar zum *Phyag chen smon lam* von Rang byung rdo rje als einziger Quelle. In diesem Werk, für das Chos kyi 'byung gnas offenbar besonders geschätzt wird,⁵¹⁷ setzt er die Yogācāra-Madhyamaka-Lehrdarlegung von Rang byung rdo rje weitgehend fort. Dies mag der Grund dafür sein, dass er von Kong sprul als Vertreter der *gzhan stong*-Lehrtradition gesehen wird. Die Begriffe *rang stong* / *gzhan stong* verwendet Chos kyi 'byung gnas in diesem Kommentar allerdings kein einziges Mal, auch nicht an jenen Stellen, an denen er die im Kontext der *rang stong* / *gzhan stong*-Debatten üblichen Kritikpunkte thematisiert.

Chos kyi 'byung gnas definiert die zwei Wirklichkeiten wie folgt:

„Die zwei Wirklichkeiten sind die absolute und die relative Wirklichkeit.

Erstere ist die Seinsweise aller belebten und unbelebten Gegebenheiten, frei von den acht Extremen der Entfaltung, vollkommen rein wie das Zentrum des Himmels, uneingeschränkt, nicht [irgendwohin] tendierend, völlig jenseits davon, Objekt von Gedanken und Worten zu sein, bezeichnet mit Begriffen wie 'ursprünglicher *buddha*', 'von jeher [vorhandener] Schützer', 'Soheit' usw.

Letztere [i.e. die relative Wirklichkeit] ist die Erscheinungsweise aller belebten und unbelebten Gegebenheiten, die vielfältigen Entfaltungen, das Entstehen in Abhängigkeit, einem Trugbild gleich. ...

⁵¹⁵ Vgl. (übers.) SOPA 2009: 125.

⁵¹⁶ Vgl. SMITH 2001: 87-90. Zu Ka thog Rig 'dzin siehe auch Abschnitt 1.4.2, S. 47-48 und Anm. 146.

⁵¹⁷ Vgl. (übers.) DORJE 1995: 16.

Die beiden Wirklichkeiten bilden außerdem von jeher eine Einheit.“⁵¹⁸

Diese Sichtweise ist frei vom Extrem der Beständigkeit, da sämtliche Gegebenheiten vom Moment ihres Erscheinens an so wie Bilder in einem Spiegel nicht mit dem Wesen dessen, was sie zu sein scheinen, existieren. Das Extrem der Vernichtung wird vermieden, weil sich die Erscheinungen manifestieren, ohne sich von eben dem Wesen, der Natur der Leerheit, zu entfernen.⁵¹⁹

Was den Weg angeht, ist das Substrat der Reinigung die Buddha-Natur bzw. der *buddhadhātu*, die Reinheit des Geistes (*sems kyi dag pa*). Dies ist das Substrat für Saṃsāra und Nirvāṇa, selbst jedoch nichts, das zu reinigen ist, da in dieser Natur auch nicht die geringste Kleinigkeit vorhanden ist, die zu reinigen wäre.⁵²⁰ Der eigentliche Grund dafür liegt in der Lichthaftigkeit des Geistes:

„Aufgrund dessen, dass der Geist seiner Eigennatur nach Lichthaftigkeit ist, wird erklärt, dass er durch akzidentelle Hemmnisse nicht verunreinigt werden kann.“⁵²¹

Um seine Position zu belegen, zitiert Chos kyi 'byung gnas sowohl aus dem *Dharmadhātustava* und dem *Ratnagotravibhāga* als auch aus *Prajñāpāramitāsūtren*.

Auf die mögliche Kritik, dass mit dem Begriff 'Geist' (*sems*) *per definitionem* immer eine 'Ansammlung' und damit etwas lediglich Relatives impliziert ist, dass u. a. im Abhidharma der Begriff 'Geist' (*sems*) für das *ālayavijñāna* im Sinn des Bewusstseins als Grundlage aller karmischer Samen verwendet wird und der Begriff 'Geist' (*sems*) für die nichtbedingte Buddha-Natur daher nicht korrekt ist, erwidert Chos kyi 'byung gnas, dass man zwischen einem reinen und einem unreinen Geist unterscheiden kann. Er erläutert weiter, dass mit 'Geist' als 'Ansammlung' normalerweise der unreine Geist gemeint ist, es jedoch ebenso korrekt ist, die Konnotation der Ansammlung bzw. des Aufbaus auch auf den 'reinen Geist' zu beziehen. Da im Substrat des Geistes die 64 Buddha-Qualitäten in einer nicht-zweiheitlichen Weise vorhanden sind, können daraus alle heilsamen Gegebenheiten entstehen. Darüberhinaus gibt es eine Vielzahl von sowohl Sūtren und Tantra als auch Lehrwerken, in denen das Wort 'Geist' (*sems*) auch im Sinn der Lichthaftigkeit verwendet wird. Chos kyi 'byung gnas nennt

⁵¹⁸ *Zhal lung*, 113/11-114/2: *bden pa gnyis ni don dam pa'i bden pa dang / kun rdzob kyi bden pa ste / snga ma ni brtan gyo'i chos thams cad kyi gnas tshul spros pa'i mtha brgyad dang bral ba / nam mkha'i dkyil ltar yongs su dag cing / rgyar ma chad phyogs su ma lhung / bsam brjod kyi yul las shin tu 'das pa / dang po'i sangs rgyas dang / gdod ma'i mgon po dang / de bzhin nyid sogs kyi sgras bstan pa de'o / chi ma ni brtan gyo'i chos thams cad kyi snang tshul spros pa sna tshogs pa rten cing 'brel par 'byung ba sgyu ma lta bu 'di'o / ... bden pa gnyis po de'ang gdod ma nas zung du 'jug pa ste / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 48.*

⁵¹⁹ Vgl. *ibid.*, 114/2-8: *brtan g.yo 'khor 'das kyi chos gang dang gang snang bzhin pa thams cad kyang snang dus nyid nas de dang de'i ngo bor yod ma myong ba me long nang gi gzugs brnyan lta bur rtag pa'i mtha' dang bral zhing / ngo bo stong pa nyid kyi rang bzhin de nyid las ma g.yos bzhin du'ang / snang ba sna tshogs 'gag med du 'char bas chad pa'i mtha' dang bral ba'o / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 48-49.*

⁵²⁰ *Ibid.*, 119/6-9: *'khor 'das thams cad kyi gzhi sems kyi dag pa de bzhin gzhegs pa'i snying po'am kham de yin par gsungs zhing / de nyid sbyang gzhi yin gyi sbyang bya ma yin te / de'i rang ngor dag par bya rgyu'i chos rdul tsam yang ma grub pa'i phyir ro / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 52.*

⁵²¹ *Ibid.*, 121/1-3: *rang bzhin gyis 'od gsal ba yin pa'i rgyu mtshan gyis glo bur gyi dri mas rnyog mi nus par bstan pa / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 54.*

dafür eine Reihe von Quellen, u. a. die *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, und zwar folgenden bekannten Vers daraus, wenn auch mit geringfügig anderem Wortlaut:⁵²² „Jener Geist ist nicht der Geist, denn die Eigennatur des Geistes ist Lichthaftigkeit“.⁵²³

Die ‘Seinsweise’ (*gnas lugs*), die Eigennatur (*rang bzhin*) aller Gegebenheiten, von Materiellem bis zur Allwissenheit, ist laut Chos kyi ’byung gnas gleichbedeutend mit der ‘mahāmudrā zum Zeitpunkt der Grundlage’ (*gzhi dus kyi phyag chen*), mit *tathāgatagotra* bzw. -*garbha* sowie mit der ‘Seinsweise des Phänomens Geist’ (*sems dngos po’i gnas lugs*).⁵²⁴ Diese ist ‘der uneingeschränkte, [nirgendwohin] tendierende, von den Extremen der Entfaltung freie *dharmadhātu*’.⁵²⁵ Was als nicht-zweiheitliche Tiefe und Klarheit (*zab gsal gnyis med*) bezeichnet wird, sowie der ‘ursprüngliche Geist’ (*gnyug ma’i sems*) und das ‘von Natur aus vorhandenen Potential’ (*rang bzhin gnas rigs*) sind genau dies, i.e. der von Entfaltungen freie *dharmadhātu*.⁵²⁶

Die zweiheitlichen Vorgänge sind ein Ausdruck des Geistes, und auch die reinen Gegebenheiten entsprechen der Seinsweise des Geistes:

„Daher zeigt [dies], dass auch die reinen Gegebenheiten nicht außerhalb der Eigennatur des reinen Geistes sind. Genauso wie dann, wenn der Geist selbst (*sems nyid*) mit Makeln versehen ist, [er] in die drei, den samsarischen Geist (*sems*), das Bewusstsein (*gid*) und die objektbezogenen Bewusstseinsvorgänge (*rnam shes*), unterteilt wird, wird [er] dann, wenn er frei von Makeln ist, in die drei *kāyas* unterteilt.

Aus diesem Grund, weil die Qualitäten, die dem reinen Geist innewohnen, umso deutlicher zu Tage treten, je geringer die zu reinigenden Hemmnisse auf dem Weg eines Bodhisattva werden, erscheinen sie als die [37] dem Erwachen förderlichen Qualitäten. Sind alle Verunreinigungen entfernt, manifestieren sich alle Qualitäten

⁵²² ASP, 3a/3: *sems nyid sems ma yin // sems kyi rang bzhin nyid 'od gsal ba yin //*

⁵²³ Vgl. *ibid.*, 119/16-120/11: *ci sems zhes bya ba'i sgra ni bsags pa'i don can yin pas / bde gshegs snying po 'dus ma byas la de'i ming gis btags pa mi 'thad cing / chos mngon pa sogs las kyang sa bon thams cad pa'i kun gzhi'i rnam shes la sems su bshad pas de dang 'gal ba'i phyir ro snyam na skyon med de / de ltar bshad pa ni / sems la dag ma dag gnyis su phyed ba'i ma dag pa'i sems la dgongs shing / gzhi la bzhugs pa'i yon tan drug cu rtsa bzhi dang yang gnyis su med pa'i tshul gyis ldan pas dkar po'i chos thams cad 'byung rung du yod pa'i phyir bsags pa'i don yang mi 'gal ba dang / yum las / sems la sems ma mchis te sems kyi rang bzhin ni 'od gsal ba'o / zhes dang /... zhes gsungs pa sogs mdo rgyud bstan bcos rnam las sems su gsungs pa ches mang ba'i phyir ro / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 53.*

⁵²⁴ Vgl. *ibid.*, 108/5-9: *gnas lugs zhes bya ba ni gzugs nas rnam mkhyen gyi bar gyi chos thams cad kyi rang bzhin nam gnas tshul de gzhi dus kyi phyag rgya chen po dang gnyug ma'i de nyid dang / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 44.*

⁵²⁵ Vgl. *ibid.*, 109/10-109/11: *sems dngos po'i gnas lugs ni / rgyar ma chad phyogs su ma lung spros pa'i mtha' dang bral ba'i chos kyi dbyings so / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 45.*

⁵²⁶ Vgl. *ibid.*, 109/19-110/1: *zab gsal gnyis med du bshad cing gnyug ma'i sems dang rang bzhin gnas rigs kyang 'di'o / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 45.*

der Grundlage. Die Art wie dies erfolgt, ist detailliert den Aussagen des *Uttaratantra* zu entnehmen.⁵²⁷

Sämtliche Gegebenheiten, sei es im Kontext von Saṃsāra oder von Nirvāṇa, bestehen nicht in sich selbst (*rang gzhis la mi gnas*), haben niemals existiert (*yod ma myong*), und doch können sie ungehindert erscheinen. Dies steht in keinerlei Widerspruch, denn:⁵²⁸

„Wird von einem ‘unzerstörbaren Geist’ oder vom ‘von Natur aus reinen *dhātu*’ (*khams*) usw. gesprochen, ist damit mit Sicherheit [nicht gemeint], dass sie tatsächlich wirklich und tatsächlich dauerhaft existieren.“⁵²⁹

3.5 Kong spruls Sichtweise

Kong sprul setzt, wie schon erwähnt, *gzhan stong* mit Yogācāra-Madhyamaka gleich und beruft sich auf Ratnākaraśānti⁵³⁰ und dessen Synthese von Yogācāra und Madhyamaka. Entsprechende Hinweise finden sich beispielsweise in Kong spruls Erläuterung der Quellen für das *gZhan stong lta khrid*⁵³¹ sowie im *Shes bya kun khyab*, und zwar als Abschluss seiner Ausführungen zum *gzhan stong*-Madhyamaka.⁵³² Kong sprul betont damit, dass es bereits in Indien weithin anerkannte Meister gab, die genauso wie er selbst der Auffassung waren, dass die Lehrtraditionen von Maitreya/Asaṅga und Nāgārjuna die gleiche Intention haben; schließlich war Ratnākaraśānti nicht nur der Abt des Vikramaśīla Vihāra, sondern zählt auch zu den sogenannten 84 *mahāsiddhas*.

Kong spruls wesentliche Aussagen zur Sichtweise finden sich, abgesehen von jenen im *Shes bya kun khyab*, in seinen Kommentaren zu Rang byung rdo rjes *sNying po bstan pa*, *rNam shes ye shes*

⁵²⁷ Ibid., 137/6-137/15: *des na rnam byang gi chos rnams kyang dag pa'i sems kyi rang bzhin las ma 'das par ston te / sems nyid la dri ma dang bcas pa'i skabs sems yid rnam shes gsum du bzhag pa ltar / dri ma dang bral ba'i tshe na'ang sku gsum du rnam par 'jog pa yin no / de'i phyir byang chub sems dpa' lam pa'i gnas skabs na sbyang bya'i dri ma je srab tu song ba na / dag pa'i sems la gnas pa'i yon tan rnams je gsal du gyur pas byang chub phyogs kyi yon tan du snang zhing / dri ma thams cad dag pa na gzhi'i yon tan mtha' dag snang bar 'gyur ba ste 'di'i tshul rgyas par rgyud bla ma las gsungs pa ltar shes par bya'o / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 67-68.*

⁵²⁸ Vgl. ibid., 143/19-144/2: *mtshan mar snang ba'i 'khor 'das kyi chos thams cad rang gshi la mi gnas shing yod ma myong yang thams cad snang rung gi go 'byed pa mi 'gal ba'i don de /*

⁵²⁹ Ibid., 144/2-144/4: *sems kyi rdo rje dang / rang bzhin dag pa'i khams sogs su gsungs ba las nges par bden bden mo dang rtag rtag mo'i mtha' can zhig ni yod pa mi srid do / Vgl. (übers.) DORJE 1995: 73.*

⁵³⁰ Siehe Anm. 155.

⁵³¹ *gZhan stong lta khrid*, 737/4: *bar tha gnyis dang de dag gi srol 'byed shing rta chen po gnyis kyang dgong pa'i 'bab stegs gcig par shānti pa sogs bzhed / „Śāntipa und andere sind der Meinung, dass die Zielpattform der Intention des mittleren und des letzten [Lehrzyklus] und auch jene ihrer beiden großen Wegbereiter ein und dieselbe ist.“*

⁵³² *She bya mdzod* Bd. 2, 557/6-8: *shānti pa'i du ma rgyan las / byams pa thogs med kyis bshad cing // klu sgrub kyang ni bzhed pa yi // tshad ma lung dang ldan pa yi // bden pa gnyis 'dir bshad par bya //*

„In Śāntipas *Madhyamkālaṃkāropadeśa* heißt es: ‘Hier erörtere ich, durch gültige Erkenntnis (*tshad ma*, *pramāṇa*) und [entsprechenden] Schriften (*lung*, *āgama*), die zwei Wirklichkeiten, wie sie von Maitreya und Asaṅga gelehrt und auch von Nāgārjuna erläutert wurden.’“ Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 268.

und *Zab mo nang don* sowie in der Einleitung zu seinem Kommentar zum *Ratnagotravibhāga*. Dieser Kommentar selbst ist, von einigen Details abgesehen, eine Abschrift von Dol po pas Kommentar dazu.

In seine philosophischen Erläuterungen im *Shes bya kun khyab* fügt Kong sprul, oft ohne diese kenntlich zu machen, Passagen aus Werken anderer Autoren wie z. B. Tāranātha und Shākya mchog ldan ein. Es ist vermutlich Kong spruls eklektischer Grundansatz und sein durch die *ris med*-Haltung geprägtes Anliegen, buddhistisches Gedankengut zu erhalten, das ihn zu dieser Art von literarischem Wirken geführt hat.

Die Auswahl der Werke, die Kong sprul kommentiert, ebenso wie die Vielzahl der praxisbezogenen Anleitungen, die seine gesammelten Werke füllen, vermitteln den Eindruck, dass für ihn das philosophische Studium immer mit Blick auf die Umsetzung der Sichtweise in der meditativen Praxis geschieht. Dies ist auch daran ersichtlich, dass er neben seinem umfassenden literarischen Wirken viel Zeit in Klausur verbrachte und zudem die traditionellen dreijährigen Klausuren seiner Schüler selbst leitete.

In seinem Wirken als Autor und Lehrer liegt Kong spruls Fokus daher darauf, mit welchem theoretischen Rüstzeug sich ein Praktizierender in seiner meditativen Konzentration am besten orientieren kann. Im Idealfall sollte dabei die *gzhan stong*-Sicht auf der Grundlage des Lehrsystems des Niḥsvabhāvavāda-Mādhyamaka entwickelt werden. *rang stong* und *gzhan stong* stellen für ihn somit komplementäre und keineswegs gegensätzliche Orientierungen für den meditativen Weg dar, für welchen er diese Sichtweisen mit der Praxis von *mahāmūdra* und *rdzogs chen* verknüpft. Dies geht aus seinen Werken, so z. B. aus seinem *gZhan stong lta khrid*, deutlich hervor.

Die Anleitungen jener Mādhyamikas, die sich ausschließlich, d. h. ohne die *gzhan stong*-Sicht, auf das Mādhyamaka-Lehrsystem der Wesenlosigkeit stützen, führt er zwar ebenfalls als geeignete Orientierung für eine zielführende meditative Praxis an, dies allerdings mit einer Warnung: Jene, die sich in ihrer meditativen Übung zur Gänze auf reine Negation stützen und die positiven Beschreibungen der absoluten Wirklichkeit nicht mit einbeziehen, laufen Gefahr, an einer reinen Negation festzuhalten und, ohne dies selbst zu bemerken, in dieser Begrifflichkeit hängen-zubleiben, anstatt zu direkten Erfahrungen der nicht-zweiheitlichen Natur des Geistes zu gelangen.

In Anbetracht der eindeutigen Ausrichtung Kong spruls auf die meditative Praxis ist es umso bemerkenswerter, dass er, der selbst in keinem Lehrinstitut ausgebildet wurde, mit seinem *Shes bya kun khyab* ein enzyklopädisches Gesamtwerk zu Geschichte und Philosophie des Buddhismus aus tibetischer Sicht verfasst hat; es ist dies ein Werk, das von Polemik weitgehend frei, aber natürlich von seinen persönlichen Ansichten geprägt ist. Kong sprul sah offensichtlich auch dieses Werk ganz in Zusammenhang mit der meditativen Übung: So legte er jedem Anwärter auf eine längere Meditationsklausur nahe, als theoretische Grundlage und Vorbereitung für die Meditationspraxis das

Shes bya kun khyab zu studieren, ein deutlicher Hinweis darauf, dass aus seiner Sicht ein theoretisches Grundverständnis des spirituellen Wegs die erforderliche Basis für die meditative Übung darstellt.⁵³³

In einem seiner *Nyams mgurs* („Gesang über [meditative] Erfahrungen“) vermittelt Kong sprul in nur wenigen Sätzen, wie er selbst die verschiedenen Perspektiven der Sicht und Anwendung integriert:

„Alle Gegebenheiten sind Leerheit, [sie sind] niemals entstanden,
kommen nirgendwo zum Ende, haben keinerlei Bleibe; [sie sind]
ungehindertes bloßes Erscheinen, die Seinsweise des Entstehens in Abhängigkeit.
[Als] Praxis ist meine Sichtweise (*lta ba*) *rang stong*.⁵³⁴

Obwohl nicht ausdrückbar, ist [sie] die Grundlage für jeden Ausdruck,
die lichterhafte Natur, die alles, Samsāra wie Nirvāṇa, umfasst,
mit Untersuchungen nicht aufzeigbar, vom analytischen Geist unberührt.
[Als] Praxis ist meine Meditation (*sgom pa*) *gzhan stong*.

Unvermittelte Vorstellungen, welche auch immer in den Sinn kommen [mögen],
werden direkt erlebt, Sinneswahrnehmungen zum Weg gemacht,
die zwei Extreme von Hoffen und Bangen beendet. Der Knoten des Festhaltens an
guten [Erfahrungen] wird im Raum des Madhyamaka gelöst.⁵³⁵

[Als] Praxis ist mein Verhalten (*spyod pa*) *zhi gcod*.⁵³⁶

⁵³³ Vgl. ZANGPO 2010: 51.

⁵³⁴ Sowohl KN als auch KC ziehen es vor, den Satz als „Meine, des *yogin* Sichtweise ist *rang stong*“ zu lesen. Sie verweisen darauf, dass gerade in Versen *rnal 'byor* auch als Kurzform für *rnal 'byor pa*, den *yogin*, stehen kann. Die Überlegung, dass bei der Lesart mit „*yogin*“ statt „*rnal 'byor nga yi lta ba rang stong yin*“ eher „*rnal 'byor pa nga 'i lta ba rang stong yin*“ zu erwarten wäre, ist für sie kein Kriterium, den Vers anders zu lesen. Das gleiche gilt analog auch für die folgenden Verse.

⁵³⁵ Ich vermute, dass der Text fälschlicherweise „*gzung 'dzin mdud pas*“ statt „*bzang 'dzin mdud pa*“ liest. In einem Kommentar von Kong sprul zur Praxis des *zhi gcod* mit dem Titel *Lus mchod sbyin gyi zin bris mdor bsodus kun dga 'i skyed tshal* (kurz: *Kun dga 'i skyed tshal*) behandelt Kong sprul in der Anleitung zur Postmeditation, die auch das Verhalten (*spyod pa*) umfasst, das Thema, das er hier im *Nyams mgur* im Vers zur *zhi gcod*-Praxis anschnidet. Darin heißt es, dass sich der *yogin*, was immer an Erfahrungen und Erlebnissen auftaucht, davon nicht vereinnahmen lassen soll; es sei ein wichtiger Kernpunkt, diese mit der Silbe *phaṭ* in den Raum (*dbyings*) zu schicken. Selbst wenn verstanden wird, dass es wichtig ist, negative Vorstellungen wie jene die drei Zeiten betreffend zu überwinden, gäbe es viele, die durch den Knoten des Festhaltens an guten Erfahrungen vom Gott zum Dämon werden. *Kun dga 'i skyed tshal*, 808/3-4: *sems la 'char sgo ci byung yang de 'i dbang du mi btiang bar phaṭ kyis dbyings su bskyel ba gnad che 'o / de 'ang dus gsum sogs ngan rtog dbyings su gcod dgos par go yang bzang rtog la bzang 'dzin gyi mdud pas bcings nas lha bdud du bab pa ni zhin tu mang bas* ... Außerdem ist an dieser Stelle im Text des *Nyams gur* am Schriftbild erkennbar, dass eine Korrektur vorgenommen wurde, vermutlich eine falsche.

⁵³⁶ *Zhi gcod*, die Lehren, die Leid beruhigen (*zhi*) und beenden (*gcod*); bezeichnet eine Übertragungslinie, die im Rahmen der ‘acht großen Praxistraditionen’ aufgezählt wird. Die *zhi gcod*-Tradition kam mit einem Inder, der in Tibet unter dem Namen *Pha dam pa sangs rgyas* bekannt wurde, im 11. Jahrhundert nach Tibet. Die in dieser Tradition überlieferten tantrischen Übungen beruhen auf den *prajñāpāramitāsūtren* und Nāgārjunas Werken und zielen darauf ab, zunächst Leid zu beruhigen und dann dessen Ursachen zum Ende zu bringen. Siehe zum Thema *Zhi gcod* und *Pha dam pa sangs rgyas* THONDUP 1987: 68 sowie TARTANG 1984: 442.

Der ungekünstelte gewöhnliche Geist ist augenblicklich,
im gleichzeitigen Erkennen und Befreien⁵³⁷ ist, was immer erscheint, der
dharmakāya,⁵³⁸ Unzertreutheit,⁵³⁹ Nicht-Meditation, der von selbst zustande
gekommene, natürliche Verlauf.

[Als] Praxis ist meine Übung (*nyams len*) *mahāmudrā*.

Von jeher wurde keine Täuschung erfahren, daher gibt es nichts, das zu befreien
wäre.

Die Einheit von Leerheit und Klarheit ist in der Natur der drei *kāyas* vollendet;
frei von der Befleckung des Geistes, das nackte Wesen von Erkenntnis und Leere.

[Als] Praxis ist meine Herzessenz (*snying thig*) *rdzogs chen*.⁵⁴⁰

In diesem Gesang macht Kong sprul deutlich, dass *rang stong*, *gzhan stong* und *zhi gcod* lediglich
verschiedene Blickwinkel seiner spirituellen Praxis (*rnal 'byor*) in Sichtweise, Meditation und
Verhalten sind. Mit den beiden weiteren Versen beschreibt er *mahāmudrā* als seine Übung (*nyams
len*) und *rdzogs chen* als seine Herzessenz (*snying thig*).

Der Begriff 'Übung' (*nyams len*), der häufig als 'praktizieren' übersetzt und meist auch in diesem
allgemeinen Sinn verwendet wird, kann sich auch auf den richtigen Umgang (*len pa*) mit Erfahrungen
(*nyams*) beziehen, die ein *yogin* in Zusammenhang mit seiner *mahāmudrā*-Praxis erlebt.⁵⁴¹

⁵³⁷ *rtogs grol dus mnyam* ist eine Formulierung, die nicht so gängig zu sein scheint wie jene des *gang shar rang
grol*, welche im Kontext von *mahāmudrā* und *rdzogs chen* immer wieder vorkommt. Bei Zhang tshal pa (1123-
1193) findet sich jedoch bei seinen Ausführungen zu *mahāmudrā* etwas Ähnliches: „In dem Moment, in dem die
[wahre Natur des] Geistes erkannt ist, sind alle weißen Qualitäten gleichzeitig, ohne dass [sie] geschult [werden
müssten], vollendet.“ *rang sems rtogs pa 'i skad cig mar // dkar po 'i yon tan ma lus pa // bsgrub pa med par dus
gcig rdzogs* // In Zhang tshal pas Erklärung dazu ist deutlich, dass er mit den 'weißen Qualitäten' den Zustand
der Erleuchtung mit ihren Qualitäten meint. Siehe JACKSON 1994: 155. Kong sprul selbst verwendet in seinem
gZhan stong lta khrid die Formulierung *gang shar rang grol*. Siehe Details hierzu in 4.3.2.2.2.2.

⁵³⁸ Zum Zusammenhang zwischen Nicht-Meditation und *dharmakāya* erklärt Dwag po bKra shis rnam rgyal:
„Nicht-Meditation ist der eigentliche *dharmakāya*.“ *Phyag chen zla ba 'i 'od zer*, 491/11: *sgom med chos sku
dngos yin* /

⁵³⁹ Im sogenannten *rDo rje 'chang thung ma*, 6/12-13, das von Kun mkhyen 'Jam dpal bzang po (15./16. Jh.),
dem Linienhalter der *mahāmudrā*-Tradition in der Karma bka' brgyud pa-Schule zwischen dem 6. und 7. Karma
pa, verfasst wurde, heißt es:

yengs med sgom gyi dngos gzhir gsungs pa bzhin // gang shar rtogs pa 'i ngo bo so ma de //
ma bcos de kar 'jog pa 'i sgom chen la // bsgom bya blo dang bral bar byin gyis rlobs //

⁵⁴⁰ *Nyams mgur*, 40/2-6:

chos kun gdod nas ma skyes stong pa nyid // gar yang mi 'gag cir yang gnas pa med //
snang tsam ma 'gags rten cing 'brel 'byung tshul // rnal 'byor nga yi lta ba rang stong yin //
brjod du med kyang brjod pa kun gyi gzhi // 'o gsal rang bzhin 'khor 'das kun la khyab //
brtag pas mi mtshon dpyad pa 'i blos mi reg // rnal 'byor nga yi sgom pa gzhan stong yin //
rtog pa glo rdeg gang dran thad kar spyod // 'dod yon lam khyer re dogs mtha' gnyis bcad //
bzang [Text: *gzung*] *'dzin mdud pa* [Text: *pas*] *dbu ma 'i dbyings su gzhi //*
rnal 'byor nga yi spyod pa gzhi gcod yin //
ma bcos tha mal shes pa skad cig ma // rtogs grol dus mnyam gang shar chos kyi sku //
yengs med sgom med rang bab gnyug ma 'i 'gros // rnal 'byor nga yi nyams len phyag chen yin //
ye nas 'khrul ma myong bas grol rgyu med // stong gsal zung 'jug sku gsum gshis la rdzogs //
sems kyi gos bral rig stong rjen pa 'i ngang // rnal 'byor nga yi snying thig rdzogs chen yin //

Mit dem Begriff der ‘Herzessenz’ (*snying thig*), den Kong sprul im letzten Vers in Zusammenhang mit *rdzogs chen* verwendet, deutet er vermutlich seine persönliche Affinität zu den *rdzogs chen rnying thig*-Lehren an. Die Übertragungslinien des *rdzogs chen snying thig*, die von Padmasambhava und Vimalamitra in Tibet gelehrt wurden,⁵⁴² sind, wie im Abschnitt über Klong chen pa⁵⁴³ bereits erwähnt, von Rig ’dzin Kumārārāja, Klong chen pa und Rang byung rdo rje tradiert worden.⁵⁴⁴

Unter den oben kurz vorgestellten und von Kong sprul als *gzhan stong pa* bezeichneten Persönlichkeiten spielen für ihn Rang byung rdo rje, Klong chen pa, Tāranātha und Si tu Chos kyi ’byung gnas eine besonders wichtige Rolle.

Eine spezielle Wertschätzung für Rang byung rdo rje zeigt sich an den Hinweisen in Kong spruls Autobiografie, in denen er betont, dass er dessen Werke so lange studiert hat, bis er sich im Verständnis von dessen Erklärungen völlig gewiss war. Daraufhin hat er sie sowohl schriftlich kommentiert als auch andere mündlich darin unterwiesen. Ein zweiter, nicht zu unterschätzender Aspekt ist vermutlich, dass Rang byung rdo rje sowohl als *mahāmudrā*- als auch als *rdzogs chen*-Meister gilt, eine Synthese, die für Kong sprul mit seinem rNying ma pa- und bKa’ brgyud pa-Hintergrund ideal ist.

Klong chen pa ist für Kong sprul, wie oben ausgeführt, als *rdzogs chen snying thig*-Linienhalter von besonderer Bedeutung.

Kong spruls Affinität zu Tāranātha, die vermutlich auch daraus erwächst, dass Kong sprul als dessen Manifestation angesehen wurde, drückt sich darin aus, dass er sich inhaltlich zum Großteil an dessen Theorie des Jo nang pa-*gzhan stong* orientiert. Im Kolophon seines *gZhan stong lta khrid* weist Kong sprul z. B. darauf hin, dass er diese Unterweisung „in Übereinstimmung mit der Auffassung des Halters der Lehren von Jo nang namens [Tāranātha] mKhas grub ngag dbang“ verfasst habe. Darüberhinaus zeigt sich Kong spruls Wertschätzung für Tāranātha darin, dass er in seinem zur Karma bKa’ brgyud pa-Tradition gehörenden Klausurzentrum jährlich drei Tage hindurch Rezitationen in Gedenken an Tāranātha abhalten ließ, „eine Ehre, die er keinem einzigen anderen Linienhalter zukommen ließ“.⁵⁴⁵

⁵⁴¹ KC, Aug. 2008.

⁵⁴² Vgl. THONDUP 1987: 38-39.

⁵⁴³ Siehe auch Abschnitt 3.4.2.3 zu Klong chen pa.

⁵⁴⁴ Kong sprul setzt den Begriff der ‘Herzessenz’ auch im Einleitungsvers und am Ende seines *gZhan stong lta khrid* ein. Zu Beginn erklärt er, dass er „mit dem Lehrer und den Haltern der Lehre des letztendlichen, unumkehrbaren Dharma als Herzessenz“ dieses Werk verfasst. Am Ende gibt er den Ratschlag, „diese Unterweisung als Herzessenz aufrechtzuerhalten“. Ob Kong sprul diesen Ausdruck auch hier eventuell mit den Herzessenz-Lehren des *rdzogs chen* (*rdzogs chen snying thig*) in Zusammenhang bringt, lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Falls dem so ist, könnte man es als Hinweis darauf sehen, dass das *gZhan stong lta khrid* tatsächlich eine komprimierte Fassung von Kong spruls persönlichem Zugang zur spirituellen Praxis darstellt.

⁵⁴⁵ BAKER 2005: XIV.

Si tu Chos kyi 'byung gnas, der zeitlich Kong sprul am nächsten war, ist für ihn vermutlich aus zwei Gründen besonders präsent: Er war der bedeutendste Si tu *sprul sku* in der Geschichte des sPal spungs-Klosters, der das religiöse Leben Osttibets im 18. Jahrhundert wesentlich geprägt und die *gzhan stong*-Lehren betont hat. Vielleicht spielt Chos kyi 'byung gnas für Kong sprul außerdem auch deshalb eine besondere Rolle, da er der unmittelbare Vorgänger von Kong spruls persönlichem Guru, dem 9. sPal spungs Si tu, Padma nyin byed dbang po, war, und Kong sprul mit dem sPal spungs-Klosters eng verbunden war.

Als Grundlage für die folgende Zusammenfassung von Kong spruls Darstellungen zur Sichtweise wurden hier folgende Texte herangezogen:

Die entsprechenden Abschnitte aus Kong spruls *Shes bya kun khyab*, sein Kommentar zum *Ratnagotravibhāga*, *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, seine Kommentare zu Rang byung rdo rjes Werken, das *dGongs rgyan*, *dGongs gsal* und *Zab don snang byed*, sein *gZhan stong lta khrid* sowie eine kleine Auswahl aus seinen kürzeren Texten, das *lTa ba gtan la 'bebs pa*, das *Legs bshad gser gyi tho ba*, das *Nyams mgur* und das *Bla ma bkra 'phel dris lan*.

Allgemeines zu Madhyamaka in Kong spruls Darstellung

Da für Kong sprul die *gzhan stong*-Sicht eindeutig dem Madhyamaka zuzuordnen ist, trifft seine allgemeine Definition von 'Madhyamaka' und 'Mādhyamika' sowohl für *rang stong*- als auch für *gzhan stong*-Madhyamaka und deren Proponenten zu. Im Abschnitt zur Erläuterung des 'ursächlichen philosophischen Fahrzeugs' (*rgyu mtshan nyid theg pa*) erklärt er dazu:

„Das von Extremen völlig freie Madhyamaka ist das höchste philosophische Lehrsystem. Diejenigen, die völlig frei sind von allen Extremen wie Existenz und Nichtexistenz, Entstehen und Zuendegehen usw. und daher ein Fehlen von Bezügen, worauf auch immer [diese sich beziehen mögen], vertreten, werden Mādhyamikas genannt“.⁵⁴⁶

Die Erkenntnis, die aus Sicht des Madhyamaka zu erlangen ist, stellt er zusammenfassend dar als

„die richtige Erkenntnis des zu Erkennenden, i.e. der zwei Wirklichkeiten, die darin bestehen, dass in relativem Sinn die Gegebenheiten erscheinen, obwohl sie, dem Mond im Wasser gleich, nicht-existent sind, während in absolutem Sinn alle Merkmale der Entfaltung befriedet sind.“⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 510/5-7: *mtha' las rnam grol dbu ma grub mtha'i mchog / yod med skye 'gag la sogs pa'i mtha' thams cad las rnam par grol bas gang la'ang dmigs pa med par smra ba ni dbu ma pa zhes bya ste* / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 196.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, 511/12-14: *rtogs bya kun rdzob chos rnams chu zla ltar / med bzhin snang la don dam spros mtshan kun / nyer zhi'i bden gnyis phyin ji ma log rtogs* / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 197.

Hinsichtlich der möglichen Unterteilungen innerhalb des Madhyamaka listet Kong sprul eine Reihe von Varianten auf, wie sie in Indien und Tibet entwickelt wurden, und trifft dann selbst die Untergliederung in das allgemeine Sūtra-Madhyamaka und das tiefgründige Geheime-Mantra-Madhyamaka.

Das allgemeine Sūtra-Madhyamaka unterteilt er in *rang stong*- und *gzhan stong*-Madhyamaka und erklärt dazu:

„Aufgrund geringfügig unterschiedlicher Systeme oder Traditionen im Kommentieren der Mahāyāna-Sūtren lassen sich zwei Arten von [Sūtra-Madhyamaka] bestimmen, jene Mādhyamikas, die die Wesenlosigkeit vertreten (*niḥsvabhāvavādins*; *ngo bo nyid med par spra ba'i dbu ma pa*) und die Yogācāra-Mādhyamikas (*rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa*). Manche verwenden dafür die Begriffe ‘allgemeines und hauptsächliches Madhyamaka’. Der Meister Bhāvya und andere verwenden auch Namen wie ‘subtiles, inneres Madhyamaka’ für das zweite und ‘grobes, äußeres Madhyamaka’ für das erste. In Tibet wurden sie seit dem Dharma-Meister, dem großen Allwissenden [Dol po pa], als *rang stong*- und *gzhan stong*-Madhyamaka weithin bekannt.“⁵⁴⁸

Zum tiefgründigen Geheimen-Mantra-Madhyamaka erklärt Kong sprul:

„Da das Madhyamaka, wie es aus der Tradition des tiefgründigen Geheimen Mantra hervorgeht, großen Nachdruck auf die nicht-zweiheitliche Gnosis [legt], entspricht es sehr dem Yogācāra-Madhyamaka. Dies ist [deshalb der Fall], weil [im Geheimen Mantra] hauptsächlich die Eigennatur des Geistes, wie sie im dritten Lehrzyklus ausführlich gelehrt wurde, bestimmt und [darauf] praktiziert wird (*nyams su len*): Lichthaftigkeit, leer von sämtlichen Entfaltungen und Merkmalen, versehen mit dem Merkmal der Kenntnis der Eigennatur der *dharmatā*, i. e. [dem Merkmal] der Bewusstheit, die sich ihrer selbst bewusst ist.“⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 513/15-22: *theg pa chen po'i mdo sde rnam kyī dgongs pa 'grel pa'i tshul lam lugs srol cung zad mi 'dra ba'i dbang gis ngo bo nyid med par smra ba'i dbu ma pa* [Text: ohne pa] *dang / rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa gnyis su rigs nges shing / de dag la kha cig gis dbu ma pa gtso phal gnyis kyī brda sbyar la / slob dpon bha bya sogs kyis phyi ma la phra ba nang gi dbu ma dang / snga ma la rags pa phyi'i dbu ma zhes pa'i brda la sogs pa yang sbyor zhing / bod du jo nang chos rje kun mkhyen chen po phyin chad nas dbu ma rang stong gzhan stong gi lugs zhes yongs su grags so /* Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 201.

⁵⁴⁹ *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 557/12-16: *zab mo gsang sngags kyī tshul las byung ba'i dbu ma ni / gnyis med kyī ye shes gtso che bas rnal 'byor spyod pa'i dbu ma dang mthun shad che ste / 'khor lo tha mar rgyas par gsungs pa'i sems kyī rang bzhin 'od gsal spros pa dang mtshan ma mtha' dag gis stong zhing rang gi ngo bo chos nyid kyī rig pa rang rig gi mtshan nyid can ... de nyid gtso bor gtan la 'bebs shing nyams su len pa'i phyir ro /* Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 269-270. Kong sprul weist in diesem Abschnitt auch darauf hin, dass im Geheimen Mantrayāna die *gzhan stong*-Darlegung in Zusammenhang mit der Entstehungsphase (*bskyed rim*, *utpattikrama*) und der Vollendungsphase (*rdzogs rim*, *utpannakrama*) steht und verweist diesbezüglich auf folgende tantrische Werke: das *Pañcakrama* (*Rim pa lnga*), ein Guhyasamāja-Tantra; die *Vimalaprabhā* von Puṇḍarīka, ein Kommentar zum Kālacakra-Tantra; das *Lakṣhābhīdhānādudhitalaghutantrapīṇḍārthavivataṇa* von Vajrapāṇi,

Die Gemeinsamkeit aller Madhyamaka-Schulen, nämlich die Einteilung in Grundlage, Weg und Frucht, sieht Kong sprul wie folgt:

„Ein Relatives, das, so wie es erscheint, nicht geleugnet wird, und eine wahre Seinsweise, die frei von allen Entfaltungen ist, ist die Grundlage.

Mit tiefgründiger Einsicht das Festhalten an Merkmalen zu überwinden und mit Mitgefühl zum Wohl der anderen zu wirken, [und so] die Ansammlungen [von Gnosis und Verdienst] anzuhäufen, ist der Weg.

Befriedung, der vollendete *dharmakāya*, und die formhaften Körper, die vorstellungsfrei zum Wohl der Wesen wirken, ist die Frucht.

Die [Bedeutung der] Lehre der Mādhyamikas ist in diesen [drei] enthalten.“⁵⁵⁰

Um Kong spruls Lehrdarlegungen genauer nachvollziehen zu können, werden sie im folgenden Abschnitt anhand seiner Erläuterungen zu den zwei Wirklichkeiten, zu den drei Arten der Natur, zu *rang stong* / *gzhan stong* und zur Buddha-Natur dargestellt:

Die zwei Wirklichkeiten

In seinem *Shes bya kun khyab* hält Kong sprul fest, dass mit wirklich (*bden pa*) im Allgemeinen das bezeichnet wird, was ‘authentisch’ bzw. ‘unverfälscht’ (*ma bcos pa*) ist. Im Kontext der Mahāyāna-Lehrmeinungen steht die relative Wirklichkeit für ‘Verfälschtes’ (*bcos ma*) und für ‘Übertragungen’ (*sgro btags*), die absolute Wirklichkeit hingegen für ‘Unverfälschtes’ (*ma bcos*) und für ‘Übertragungsfreies’ (*sgro ma btags*).⁵⁵¹

Zur Beziehung zwischen der relativen und absoluten Wirklichkeit erklärt er:

„Da auch die beiden so erklärten Wirklichkeiten – genauso wie Gegebenheiten (*chos*) und ihre (wahre) Beschaffenheit (*chos nyid*) – frei davon sind (*rnam par grol*), identisch und verschieden voneinander zu sein, können sie auch weder als identisch noch als verschieden bezeichnet werden.“⁵⁵²

ein Kommentar zum Cakrasaṃvara-Tantra, und die *Hevajrapīṇḍārthatīkā* von Vajragarbha, ein Kommentar zum Hevajra-Tantra.

⁵⁵⁰ *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 559/10-14:

kun rdzob ji ltar snang la skur mi 'debs // gnas lugs spros mtha' kun dang bral ba gzhi //
shes rab zab mos mtshan mar 'dzin pa spong // snying rjes gzhan don tshogs rnams gsog pa lam //
zhi ba chos sku mthar phyin gzugs kyi sku // rtog med 'gro don mdzad pa 'bras bu ste //
dbu ma rnams kyi bstan bya der 'dus so /

Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 272.

⁵⁵¹ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 27/1-4: *spyir theg chen pa rnams gyi bzhed pas kun rdzob bden pa bcos shing sgro btags pa dang / don dam bden pa ma bcos shing sgro ma btags pa yin la /*

⁵⁵² *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 34/7-9: *de ltar bshad pa'i bden pa gnyis po 'di'ang chos rnams dang chos nyid ji lta ba bzhin du de nyid dang gzhan las rnam par grol ba yin pas gcig pa dang tha dad pa gang du'ang brjod du med do /* Vgl. (übers.) MATHES 2008b: 128.

Wären sie eines, dann müssten auch gewöhnliche Menschen, genauso wie sie die relative Wirklichkeit erleben, die absolute Wirklichkeit erfahren können und damit mühelos befreit sein. Wären die zwei Wirklichkeiten verschieden voneinander, dann wäre ein *yogin* trotz seiner Erkenntnis des Absoluten nicht in der Lage, das Hängen am Relativen aufzugeben, das Absolute könnte dann nicht die wahre Beschaffenheit des Relativen sein.⁵⁵³ Kong sprul hält sich daher, was die Schilderung des Verhältnisses der zwei Wirklichkeiten zueinander angeht, an die Wortwahl von Rang byung rdo rje.⁵⁵⁴

Die Unterteilung in die zwei Wirklichkeiten folgt dem Erleben, wie es im Geist von *āryas* und gewöhnlichen Menschen entsteht, und nicht aufgrund einer vermeintlich relativen bzw. absoluten Realität der Dinge. Daher kann man auch, solange man die mit Sprache und Begriffen nicht ausdrückbare absolute Wirklichkeit nicht begreift, kein echter Mādhyamika sein, d. h. bis dahin versteht man die Bedeutung von Madhyamaka nicht.

Kong sprul erklärt zur Festlegung von Relativem und Absolutem:

„Was die zwei Wirklichkeiten darüber hinaus [als solche] festlegt, sind das relative Wesen, das dem sich täuschenden Geist fälschlicherweise erscheint, [und] das absolute Wesen, das dem sich nicht täuschenden Geist erscheint.“⁵⁵⁵

In der folgenden Definition (*mtshan nyid*) heißt es, dass Ersteres, das relative Wesen, das dem sich täuschenden Geist fälschlicherweise erscheint, durch ein unrichtiges Sehen bedingt ist, das sich hinsichtlich der Objekte täuscht. Als konkreten Auslöser (*mtshan gzhi*)⁵⁵⁶ dafür gibt Kong sprul im Allgemeinen das Nichtwissen an, im Besonderen, dass man die Dinge für wirklich hält und, noch spezifischer, das Nichtwissen im Geiststrom des Individuums.

Die Definition für das absolute Wesen ist: Das, was durch richtiges Sehen erlangt wird. Auslöser dafür ist das Gegenteil von Nichtwissen, d. h. Gnosis, die die Unwirklichkeit direkt erkennt.⁵⁵⁷

⁵⁵³ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 34/12-14 und 17-19: *de'ang gcig yin na byis pa rnams kyis kun rdzob kyi bden pa ltar don dam pa'i bden pa'ang rtogs pas 'bad pa med par grol bar thal ba'i phyir dang ... tha dad na rnal 'byor pa rnams kyis don dam rtogs kyang kun rdzob la mngon zhen spang mi nus pa'am don dam pa de kun rdzob kyi chos nyid ma yin par thal ba sogs gnod byed mang du 'jug go /*

⁵⁵⁴ Siehe auch Anm. 399.

⁵⁵⁵ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd.2, 530/22-531/1: *bden pa gnyis 'jog byed kyang kun rdzob kyi ngo bo blo 'khrul pa dang bcas pa'i ngor rdzun snang / don dam gyi ngo bo blo 'khrul pa med pa'i ngor snang ba ste /* Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 229.

⁵⁵⁶ Kong sprul scheint hier den Begriffs *mtshan gzhi* in einem eher ungewöhnlichen Sinn zu verwenden. Normalerweise bezeichnet es die Definitionsgrundlage, d. h. konkrete Beispiele für die Bedeutung der Definition.

⁵⁵⁷ Ibid., 531/1-531/5: *mtshong ba rdzun pas rnyed pa'i rnyed don snga ma'i mtshan nyid / spyir ma rig pa / bye brag bden 'dzin / khyad par so skye'i rgyud kyi ma rig pa ni de'i mtshan gzhi / mthong ba yang dag pas rnyed pa'i rnyed don phyi ma'i mtshan nyid / ma rig pa'i 'gal zlar gyur pa'i bden med mngon sum du rtogs pa'i ye shes ni de'i mtshan gzhi ste /* Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 229.

Im Rahmen der detaillierten Erklärung des Prāsaṅgika-Madhyamaka geht Kong sprul auf Grundlage-, Weg- und Frucht-Madhyamaka ein: Die Grundlage wird als die Einheit der zwei Wirklichkeiten verstanden, der Weg als die Einheit von Mittel und Gnosis, und die Frucht als die Einheit der zwei *kāyas*.⁵⁵⁸

Als Auftakt seiner Darlegungen zum Grundlage-Madhyamaka, der Einheit von relativer und absoluter Wirklichkeit, paraphrasiert Kong sprul einen Vers aus Candrakīrtis *Madhyamakāvatāra*:

„Weltliche relative Wirklichkeit ist das Mittel (*upāya*),
die absolute Wirklichkeit wird als Ziel (*upeya*) bezeichnet.“⁵⁵⁹

Grundlage-Madhyamaka ist der Zustand des Friedens, d. h. des Nicht-Entstehens und des Freiseins von allen Entfaltungen, wie es in diesem Lehrsystem mithilfe der Analysen erlangt wird. Es ist ein Zustand, in dem an keinerlei Bezugspunkten festgehalten wird. Darin stimmen alle überein, die Nāgārjunas Tradition folgen.⁵⁶⁰

Weg-Madhyamaka, die Einheit von Mittel und Gnosis, erstreckt sich über die zehn *bhūmis*, d. h. die zehn Entwicklungsstufen eines Bodhisattva. Während dieses Entwicklungsverlaufs vervollkommen ein Bodhisattva die zehn *pāramitās* und entwickelt dadurch die Erkenntnis der Einheit von Mittel und Gnosis. Gnosis, deren Wesen die *dharmatā* ist und die daher als solche gleichbleibend ist, wird im Kontext der Postmeditation dahingehend differenziert, dass sie die Stütze für die Anwendung der Mittel und damit für jene *pāramitās* ist, durch die eine Fülle von Heilsamem aufgebaut wird.⁵⁶¹

Frucht-Madhyamaka ist die Einheit der zwei *kāyas*, nämlich des *dharmakāya*, d. h. des Freiseins von den Hemmnissen einschließlich derer Residuen, sowie der formhaften *kāyas*.⁵⁶²

⁵⁵⁸ Vgl. *ibid.*, 533/15-17:

gzhi dbu ma bden gnyis zung 'jug // lam dbu ma thabs shes zung 'jug //
'bras bu dbu ma sku gnyis zung 'jug // Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 233.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, 533/17:

'jig rten kun rdzob bden pa thabs yin te // don dam bden pa thabs byung nyid du gsungs /

Vgl. MAV, VI, 80a-b:

tha snyad bden pa thabs su gyur pa dang // don dam bden pa thabs byung gyur pa ste //

⁵⁶⁰ Vgl. *ibid.*, 539/14-16: *lugs 'di 'i rigs pas dpyad pa 'i grub mthar yang skye med spros pa thams cad dang bral ba 'i zhi bar zhugs pa las / dmigs gtad kyi 'dzin stangs med pa 'phags pa yab sras thams cad kyi nan gyis gsungs pa yin no /*

⁵⁶¹ Vgl. *ibid.*, 539/17-19:

thabs shes zung sbyor mngon sum rtogs pa yi // ye shes rjes thob rten sogs dbye ba yi //
sa bcu rim bgrod // ...

540/4-8: *ye shes de la rjes thob kyi cha nas sbyin sogs kyi yon tan gyi rten du gyur pa la sogs pa 'i dbye bas cung zad phye ba yin gyi / ye shes de 'i rang gi ngo bo la ni dbye ba yod pa ma yin te / ye shes dang chos nyid dbyer med cing / chos nyid kyi ngo bo la dbye ba me pa 'i phyr ro /*

⁵⁶² Vgl. *ibid.*, 540/9-13: *'bras bu dbu ma sku gnyis zung 'jug ni ... chos sku dang gzugs kyi sku las ... grib gnyis bag chags dang bcas pa ma lus par spangs pa 'i dbyings nam mkha' lta bu zhig la chos kyi sku zhes bya ste /*

Die drei Arten der Natur

Kong sprul verwendet im Rahmen der *gzhan stong*-Erklärungen im *Shes bya kun khyab* die Darstellung der dreifachen Natur zur Bestimmung der zwei Wirklichkeiten:

„Zunächst: die Vorstellungen des Unrichtigen sind relativ [gesehen] vorhanden. Ergriffenes und Ergreifender sind lediglich Übertragungen in der Wahrnehmung und nicht vorhanden. Die von Entfaltungen freie Gnosis ist als die *dharmatā* dieser [Wahrnehmungen vorhanden]; dort sind außerdem die akzidentellen, entfernbaren Befleckungen vorhanden.“⁵⁶³

Kong sprul erklärt diese Verse, indem er aus Tāranāthas *gZhan stong snying po* zitiert:

„Das Vorgestellte sind sämtliche Nicht-Dinge wie z. B. der Raum; alle Objekt-Erscheinungen wie Formen usw., die in der Vorstellung (*rnam rtog*) aufscheinen; die Verbindung von Objekt und Namen, die dadurch zustande kommt, dass ein Name für das Objekt gehalten und das Objekt als Name verkannt wird, und alles, was vom Geist durch Übertragungen erfasst wird, wie [die Begriffspaare] ‘außen-innen’, ‘Mitte-Rand’, ‘groß-klein’, ‘gut-schlecht’, [und Konzepte wie] ‘Richtung’ und ‘Zeit’. Das Abhängige sind die bloßen objektbezogenen Bewusstseinsvorgänge (*rnam par shes pa tsam*), die dinglich als Ergriffenes und Ergreifender erscheinen, weil sie Erscheinungen sind, die in Abhängigkeit von den Tendenzen des Nichtwissens entstehen.

Das Absolute ist der sich seiner selbst bewusste und in sich lichterhafte (*rang rig rang gsal*) [Geist], der das Freisein von allen Entfaltungen ist. Synonyme dafür sind *dharmatā*, *dharmadhātu*, *tathatā* und absolute Wirklichkeit“.⁵⁶⁴

Kong sprul zitiert an dieser und weiteren Stellen seiner *gzhan stong*-Darlegung im *Shes bya kun khyab* aus Tāranāthas *gZhan stong snying po*,⁵⁶⁵ das bereits in der Präsentation von Tāranātha ausschnittsweise zusammengefasst wurde und an dieser Stelle daher keiner Wiederholung bedarf.⁵⁶⁶

⁵⁶³ *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 546/15-17:

dang po yang dang min rtog kun rdzob yod // gzung 'dzin blos btags tsam yin yod pa min //
spros bral ye shes de yi chos nyid tshul // de la glo bur dri ma'ang 'bral rung yod //
Vgl. (übers.) Callahan 2007: 253.

⁵⁶⁴ *Shes bya kun khab* Bd. 2, 548/1-10; identisch mit: *gZhan stong snying po*, 184/3-6: *kun btags ni nam mkha' la sogs pa dngos med thams cad dang / rnam rtog la shar ba'i gzugs sogs yul gyi snang cha rnams dang / ming la don du zhen pa dang / don la ming du 'khrul ba'i min don gyi 'brel ba dang / phyi nang mtha' dbus che chung bzang ngan mchog dus sogs blos sgro btags kyis gzung bya thams cad do / gzhan dbang ni gzung 'dzin gyi ngos por snang ba'i rnam par shes pa tsam ste / ma rig pa'i bag chags kyi gzhan dbang du gyur pas snang ba yin pa'i phyir ro / yong grub ni rang rig rang gsal spros pa thams cad dang bral ba de yin te / chos nyid dang chos dbyings dang / de bzhin nyid dang / don dam bden pa rnams ming gi rnam grangs so /*. Vgl. (übers.) HOPKINS 2007: 85-86.

⁵⁶⁵ *gZhan stong snying po*: 182/6-187/3.

Während er, der Jo nang *gzhan stong*-Tradition entsprechend, die drei Arten von Natur, von geringfügigen Abweichungen abgesehen, ganz im Wortlaut von Tāranātha darstellt,⁵⁶⁷ scheint seine Abweichung an einer Stelle inhaltlich jedoch wesentlich zu sein. Er lässt nämlich bei der folgenden Erklärung in Zusammenhang mit der vollkommenen Natur einige von Tāranāthas Zeilen aus:

„Daher wird in dieser [*gzhan stong*-] Tradition gelehrt, dass alle Wissensobjekte von Leerheit und Wesenlosigkeit umfasst sind.“⁵⁶⁸

[Die hier ausgelassene Passage des *gZhan stong snying po* lautet:]

„Daher ist die Auffassung, dass die *dharmatā* Leerheit ist und es eine Leerheit der *dharmatā* nicht gibt, die des *gzhan stong*-Systems; im als *rang stong* bekannten System hingegen gibt es interne Widersprüche.

Somit ist die von Buddha gelehrt reine Leerheit eines Eigenwesens (*rang stong*) die, die in der Leerheit eines Eigenwesens des Relativen beruht, und es ist auch die drei [Arten der] Wesenlosigkeit.⁵⁶⁹ Jene, die *rang stong* fehlerfrei vertreten, und die Vertreter der Wesenlosigkeit sind daher beide *gzhan stong*-Proponenten. Die [Tatsache, dass] Bhāvaviveka, Buddhapālita und andere als *rang stong*-Vertreter gelten, ist [lediglich] dadurch bedingt, dass dem, was in der Welt allgemein bekannt ist, das Hauptgewicht gegeben wurde.“ [Auslassung Ende]⁵⁷⁰

Auf die Frage, ob – wenn das Vollkommene als wirklich Erwiesenes existiert – es darin die drei, Entstehen, Vergehen und Bestehen, gibt, ob es ein Kommen und Gehen gibt, ob es eine Veränderung und Umkehr gibt, ob es räumlich oder zeitlich Eines oder Verschiedenes ist usw., [lautet die Antwort]: Nein. Gäbe es darin Derartiges, wäre es notwendigerweise unwirklich.“⁵⁷¹

⁵⁶⁶ Siehe Abschnitt 3.4.3.3 zu Tāranātha.

⁵⁶⁷ Siehe CALLAHAN 2007: 402, Anm. 842. Hier sind die geringfügigen Änderungen aufgelistet, die inhaltlich keine weitere Bedeutung haben.

⁵⁶⁸ *Shes bya kun khyab*, 549/7-8: *de'i phyir 'di'i lugs su shes bya thams cad la stong pa nyid dang ngo bo nyid med pas khyab par bzhes cing ...* Dieser Teil ist fast identisch mit jenem im *gZhan stong snying po*, 185/4: *di'i lugs la shes bya thams cad la stong nyid kyi khyab pa dang / ngo bo nyid med pas khyab la /*

⁵⁶⁹ *Ibid.*, 548/23-549/1: *kun brtags ni mtshan nyid ngo bo nyid med pa / gzhan dbang ni skye ba ngo bo nyid med pa / yongs grub ni don dam pa ngo bo nyid med pa ste / ngo bo nyid rnam gsum gyi /* „Vorgestelltes ist die Wesenlosigkeit von Merkmalen; Abhängiges ist die Wesenlosigkeit eines Entstehens und das Absolute ist die absolute Wesenlosigkeit“.

⁵⁷⁰ *gZhan stong snying po*: 185/4-7: *des na chos nyid stong nyid dang / chos nyid stong nyid med par khas len pa gzhan stong lugs yin gyi / rang stong par grags pa'i lugs la nang 'gal yod do / des na sangs rgyas kyi gsung pa'i rang stong rnam dag ni kun rdzob rang stong du gnas pa 'di yin cing / ngo bo nyid med pa yang gsum po 'di yin pas rang stong ma nor bar smra ba dang / ngo bo nyid med smra ba yin des ni gzhan stong smra ba rnams yin la / legs ldan dang / sangs rgyas skyangs sogs rang stong smra ba dang / ngo bo nyid med smra ba grags pa ni 'jig rten phal pa la grags pa gtsho bor byas pa yin no /*

⁵⁷¹ *Shes bya kun khyab*, 549/8-11: *yongs grub bden grub tu yod na de la skye 'gag gnas gsum / 'gro 'ong 'gyur ldog phyogs dus gcig dang du ma sogs yod dam zhe nam yin te / de rnams yod na bden me yin pas khyab cing /* Dieser Teil ist identisch mit jenem im *gZhan stong snying po*: 185/7-186/1.

Die Auslassung, die vermutlich nicht zufällig geschah, könnte Kong sprul deshalb vorgenommen haben, weil er in seiner Darstellung der Lehrsysteme zwar persönlich dem *gzhan stong* deutlich den Vorzug gibt, aber die *rang stong*-Darlegung nicht nur als stimmige Annäherungsweise, sondern auch als wertvolle Grundlage für *gzhan stong* sieht. Der ausgelassene Absatz Tāranāthas würde außerdem nicht in den unpolemischen Stil passen, den Kong sprul in seinem gesamten *Shes bya kun khyab* aufrechterhält.

Kong sprul geht im *Shes bya kun khyab* nach der Darstellung der dreifachen Natur kurz darauf ein, dass die *gzhan stong*-Sicht frei von dem Fehler ist, für die die Nirākāravādin (*rnam rdzun pa*) des Cittamātra-Lehrsystems von den Mādhyamikas kritisiert werden. Vermutlich nennt er an dieser Stelle deshalb nur die Nirākāravādin und nicht auch die Sākaravādin (*rnam bden pa*), weil es, wie er im *Shes bya kun khyab* selbst erwähnt, „Tibeter gibt, die lehren, dass die Madhyamaka-Tradition dieser drei Werke von Maitreya der Nirākāravāda-Tradition [entsprechen]“.⁵⁷² Mit dieser Abgrenzung vom Cittamātra-Lehrsystem, bzw. speziell den Nirākāravādin, positioniert Kong sprul erneut *gzhan stong* deutlich als Madhyamaka:

„In der in Tibet bekannten Lehrtradition der Nirākāravāda-Vertreter der Cittamātrin wird erklärt, dass das Wesen des *ālayavijñāna* als wirklich erwiesen aufzufassen ist; damit wird das Bewusstsein ein Objekt des [dualistischen] Geistes, und daher sind [die Vertreter dieser Lehre] Realisten. Diese [d. h. die *gzhan stong*-]Lehrtradition lehrt zwar [auch], dass das Wesen der Gnosis, die jenseits von [zweiheitlichen] Bewusstseinsvorgängen und frei von allen Entfaltungen ist, wirklich erwiesen ist, weil aber die von Entfaltungen freie Gnosis nicht-bedingt ist, wird gesagt, dass [diese Auffassung bezüglich] der absoluten Wirklichkeit frei von allen Fehlern der Realisten ist.“⁵⁷³

rang stong* / *gzhan stong

Das Verhältnis von *rang stong* und *gzhan stong*-Madhyamaka erläutert Kong sprul wie folgt:

Gemeinsam ist ihnen, alle relativen Gegebenheiten als Leerheit festzulegen.⁵⁷⁴ *rang stong*-Madhyamaka ist der Zugang zur Wirklichkeit über den Weg der reinen Negation, der erforderlich ist, um das Festhalten an einer vermeintlichen Realität der beiden Arten des Selbst zu überwinden. Im

⁵⁷² *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 545/8-10: *bod rnams kyis byams pa'i gzhung gsum gyi dbu ma'i lugs 'di la sems tsam rnam rdzun pa'i lug szhes 'chad kyang ...*

⁵⁷³ Ibid., 549/21-550/4: *bod du grags pa'i sems tsam rnam rdzun pa'i lugs su kun gzhi'i rnam par shes pa'i ngo bo bden grub tu smra bar bshad pas rnam shes ni blo'i yul du gyur pas dngos por smra ba yin la / lugs 'dir ni rnam shes las 'das pa spros pa thams cad dang bral ba'i ye shes kyi ngo bo nyid bden grub tu bzhed kyang / spros bral gyi ye shes de 'dus ma byas yin pa'i phyir don dam gyi bden pa dngos por smra ba'i skyon thams cad las grol bar gsungs so / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 258.*

⁵⁷⁴ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd 2, 550/10-11: *dbu ma gzhan stong dang rang stong gnyis su grags pa gnyis kar kun rdzob kyis bsdu pa'i chos thams cad stong pa nyid du gtan la 'bebs pa'i tshul dang ...*

gzhan stong-Madhyamaka wird auf der Grundlage der durch die im *rang stong*-Madhyamaka ermittelten intellektuellen Einsicht in die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten der Zugang zur Meditation durch das Verständnis der von allen Entfaltungen freien, wahren Seinsweise gesucht, der absoluten Natur des Geistes, der Buddha-Natur. Im *lTa ba gtan la 'bebs pa* hält Kong sprul dementsprechend fest:

„Sind alle Entfaltungen des Relativen mithilfe der Prāsaṅgika-Analysen negiert, schult man sich, um Zugang zur Meditation zu finden, im Kernpunkt des Madhyamaka der definitiven Bedeutung. Das Substrat der Reinigung ist der *sugatagarbha*, der Prozess der Reinigung ist der Weg des *vajrayoga*, die Frucht der Reinigung ist der *dharmakāya*.⁵⁷⁵

Gemeinsam ist *rang stong*- und *gzhan stong*-Madhyamaka außerdem, dass es darum geht, in den Zuständen der meditativen Konzentration alle Entfaltungen zu einem Ende zu bringen.⁵⁷⁶

Die Unterschiede zwischen *rang stong*- und *gzhan stong*-Madhyamaka betreffen, laut Kong sprul, lediglich die sprachliche und begriffliche Darstellung der jeweiligen Sichtweise in der Postmeditation. So wird im *gzhan stong*-Madhyamaka als sprachliche Konvention gelehrt, dass die *dharmatā*, die Soheit, vorhanden ist, im *rang stong*-Madhyamaka hingegen wird gesagt, dass die *dharmatā* nicht vorhanden ist.⁵⁷⁷

Auch unterscheiden sich die beiden in der Frage, ob zum Zeitpunkt der letztendlichen Analyse mithilfe der Argumentation, die das Absolute analysiert, die nicht-zweiheitliche Gnosis wirklich erwiesen ist oder nicht. Für die *gzhan stong pas* bilden die vorgestellte und die abhängige Natur das Relative; die vollkommene Natur bezeichnen sie als das Absolute. Sie vertreten die Auffassung, dass eine Gleichsetzung des Absoluten mit einer bloßen Negation der Wirklichkeit, d. h. der wahren Seinsweise der Leerheit, nicht gerecht wird; es würde sie auf eine leblose Leere reduzieren. Eine Negation, die die Unwirklichkeit beweist, ist daher zutreffend für Relatives, aber nicht für das Absolute, denn Letzteres ist die nicht-zweiheitliche Gnosis, d. h. Erkenntnis, die sich ihrer selbst bewusst ist. Da diese Darstellung mit den Tantren übereinstimmt, ist die *gzhan stong*-Sicht die Spitze

⁵⁷⁵ *lTa ba gtan la 'bebs pa*, 834/2-4:

kun rdzob spros pa ji snyed pa // thal 'gyur dpyad pas bkag nas ni //
bsgom pa'i tshul la 'jug pa'i phyir // nges don dbu ma'i gnad la bslab //
sbyang gzhi bde gshegs snying po ste // spyong byed rdo rje'i rnal 'byor lam //
sbyang ba'i bral 'bras chos sku'o //

⁵⁷⁶ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd 2, 550/11-13: *dbu ma gzhan stong dang rang stong gnyis su grags pa gnyis kar ... mnyam gzhas tu spros pa'i mtha' thams cad 'gog pa la khyad par med ...*

⁵⁷⁷ *Ibid.*, 550/13-15: *rjes thob grub mtha' shan 'byed pa'i skabs tha snyad kyi kha len tsam du chos nyid de bzhin nyid yod do zhes pa dang / med do zhes pa'i shes brjod kyi tha snyad 'dogs tshul dang /*

der verschiedenen Madhyamaka-Lehrtraditionen und jene tiefgründige Anschauung, die Sūtra und Tantra miteinander verbindet.⁵⁷⁸

Als Ausgangspunkt für den Weg der Meditation hält Kong sprul fest, dass es erforderlich ist, eine richtige intellektuelle Sichtweise zu entwickeln, und durch die drei Ebenen der Einsicht, welche durch das Studium, das Nachdenken und die Meditation verfeinert wird, die beiden Aspekte der Wirklichkeit sowie die beiden Arten der Wesenlosigkeit zu begreifen, zu verinnerlichen und dadurch extreme Auffassungen zu überwinden. Das Madhyamaka ist der dafür geeignete Weg:

„Die Mādhyamikas vermeiden das Extrem der Beständigkeit, indem [sie lehren, dass] die Eigennatur frei von Entfaltungen ist, und sie vermeiden das Extrem der Vernichtung, indem sie [begreifen, dass] Relatives Entstehen in Abhängigkeit ist.“⁵⁷⁹

Zum *gzhan stong*-Madhyamaka präzisiert er:

„Die *gzhan stong pas* vermeiden das Extrem der Beständigkeit, indem [sie begreifen, dass] Relatives, alle Gegebenheiten, die aus anderem entstanden sind, von jeher nicht erwiesen ist, und sie vermeiden das Extrem der Vernichtung, indem [sie begreifen, dass] das Absolute, der unveränderliche, aus sich selbst entstandene *sugatagarbha*, als grundlegende Natur besteht.

Während daher bei ihnen [d. h. den anderen Lehrtraditionen] viel Wahres, [aber auch] Unwahres ist, ist die Madhyamaka-Tradition in allem wahr, weil sie als Seinsweise das Freisein von Entfaltungen und als Erscheinungsweise das Entstehen in Abhängigkeit begreift.“⁵⁸⁰

Wie zu Beginn der Darstellung anhand von Kong spruls *Shes bya kun khyab* deutlich wurde, ist die Erkenntnis, die aus Sicht des Madhyamaka zu erlangen ist, jene der beiden Arten von Wesenlosigkeit. Kong sprul präsentiert daher entsprechende Definitionen von Leerheit aus der *rang stong*- und aus der *gzhan stong*-Sicht:

⁵⁷⁸ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 550/15-551/17: *don dam dpyod byed kyi rigs pas dpyad pa mthar thug pa'i tshe na gnyis med kyi ye shes bden par grub pa dang ma grub pa'i lta ba'i khad par yod do / des na gzhan stong smra ba rnams kyis ni / kun brtags gzhan dbang gnyis kun rdzob / yongs grub don dam bden par bzhed cing de'ang bden par ma grub pa'i med dgag tsam du lta ba ni bem stong ste kun rdzob kyi stong tshul yin gyi don dam stong pa nyid kyi gnas lugs ni ma yin par 'dod cing / de ni mdor na gzung 'dzin gnyis stong gi ye shes so so rang rig pa la 'jog lugs 'di ni rgyud sde chen po rnams kyi dgongs pa dang ches mthun pas mdo sngags gnyis mtshams sbyor ba'i zab mo'i lta ba dbu ma'i lugs srol rnams kyi rtse mor son pa'ang bzhed do /*

⁵⁷⁹ *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 56/12-14: *dbu ma pas ni rang bzhin spros pa dang bral bas rtag pa'i mtha' spong la / kun rdzob rten cing 'brel bar 'byung bas chad pa'i mtha' spong ngo /*

⁵⁸⁰ *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 56/14-19: *gzhan stong pas kun rdzob gzhan byung du gyur pa'i chos thams cad gdod nas ma grub pas rtag mtha' spong la / don dam rang byung mi 'gyur ba'i bde gshegs snying po gshis lugs su gnas pas chad mtha' spong ngo / de phyir de dag bden dang mi bden mang / gnas lugs spros bral snang tshul rten 'brel du / rtogs phyir thams cad bden pa dbu ma'i lugs /*

Das Objekt der Sichtweise der Madhyamaka-Tradition ist Leerheit. Die Bedeutung des Begriffs 'Leersein' ist 'Nichtexistenz', und das, was in keiner Weise existiert, sind die beiden Arten des Selbst. Die Leer-'heit' betont die eigentliche Seinsweise. Im Yogācāra-System, d. h. dem *gzhan stong*, bedeutet dies, dass die nicht-zweiheitliche Gnosis, die das Negationsobjekt, i.e. die beiden Arten des Selbst, negiert, die einzige absolute Seinsweise ist, während sie im *rang stong*-Lehrsystem nur in der reinen Negation der beiden Arten von Selbst besteht.⁵⁸¹

Die Frage danach, worin das Negationsobjekt, d. h. die zwei Arten des Selbst, genau besteht, beantwortet Kong sprul wie folgt:

„Ein eigentliches Negationsobjekt in [seinem] Objekt-Aspekt, welches in den beiden [Arten von] Selbst besteht, gibt es nicht als Erkenntnisobjekt (*shes bya la mi srid pa*), weil es ein Selbst der Person, das beständig, eins und unabhängig ist, nicht gibt und es gleichermaßen keinerlei als Erscheinung [allgemein] bekannte Gegebenheit gibt, die dem Eigenwesen nach oder als wirklich erwiesen ist. Dennoch ist das, was das Subjekt, der irrige Geist, konkret (*de dang der*) ergreift, das Negationsobjekt [in Form] der beiden Arten von Selbst (*bdag gnyis*). Weil es sich dabei um ein falsches Erfassen handelt, das Nichtvorhandenes für Vorhandenes hält, [kann man] es abwenden (*ldog par byed pa*).

Weil es daher kein eigentliches Negationsobjekt in [seinem] Objekt-Aspekt gibt, ist es nichts, das aufzugeben wäre, und es ist mit Bezug auf das Negationsobjekt in [seinem] Subjekt-Aspekt, die [entsprechende] falsche Vorstellung, dass ein 'Negieren des Selbst' gelehrt wird.

Wäre das Negationsobjekt als tatsächlich reales Objekt erwiesen, könnte man es, wie sehr man sich auch darum bemühte, nicht verwerfen. Etwas, das tatsächlich vorhanden ist, kann nämlich von niemandem negiert werden, und etwas, das tatsächlich nicht vorhanden ist, kann von niemandem bewiesen werden.“⁵⁸²

⁵⁸¹ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 57/22-58/6: *dbu ma'i lugs srol de yi lta ba'i yul ni stong pa nyid / bdag gnyis bkag pa'i dngos dang med dgag cha / dbu ma'i lugs srol de yi lta ba'i yul ni stong pa nyid yin la / de'ang stong pa zhes bya ba'i don ni med pa' don te / ci zhig med na / bdag gnyis po'o / nyid ces bya ba ni dngos po'i rkyen gyi don te / de'ang rnal 'byor spyod pa ltar na dgag bya bdag gnyis bkag pa'i gzung 'dzin gnyis med kyi ye shes de don dam pa'i dngos po kho na la 'chad la / rang stong du smra ba ltar na bdag gnyis bkag tsam gyi med par dgag pa'i cha'o /*

⁵⁸² *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 78/16-79/3: *bdag [Text: bdag med] gnyis po 'di'i yul gyi dgag bya dngos shes bya la mi srid pa yin te / rtag gcig rang dbang can gyi gang zag gi bdag yod pa mi srid cing / de bzhin du snang grags kyi chos gang la'ang rang bzhin gyis grub pa'am / bden par grub pa'i chos zhig mi srid pas so / 'on kyang yul can gyi blo 'khrul pas de dang der 'dzin pa ni bdag [Text: bdag med] gnyis kyi dgag bya ste / med pa la yod par 'dzin pa'i log rtog yin pa'i phyir de ldog par byed pa'o / des na yul gyi dgag bya dngos mi srid pas spang rgyu med cing yul can gyi dgag bya log par rtog pa de lta bu spong ba la / bdag 'gog par byed pa zhes bshad pa yin no / dgag bya yul dngos gnas la grub pa zhig yin na / 'bad pa ji tsam byas kyang de spang nus pa ma yin te / dngos la yod pa sus kyang dgag par mi nus shing / dngos gnas la med pa zhig sus kyang sgrub mi nus pas so /*

Zur Art, wie die *gzhan stong pas*, d. h. Yogācāra-Mādhyamikas, durch Studium und Kontemplation Gewissheit in der Sichtweise gewinnen, zitiert er, genauso wie auch im *gZhan stong lta khrid*, zunächst Vers VI.8 aus dem *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

„Nachdem [der Bodhisattva] intellektuell verstanden hat, dass nichts anderes als Geist vorhanden ist, erkennt er auch den Geist als nicht-existent. Ein Weiser, der die Nicht-Existenz von beidem erkannt hat, verweilt im *dharmadhātu*, der keine [Dualität] aufweist.“ [MSA VI.8]

„Dieser Aussage entsprechend kommt man zunächst zu der Feststellung, dass sämtliche Gegebenheiten nicht als etwas anderes als oder getrennt vom Geist allein bestehen. Mit diesem logischen Grund wird das Ergriffene als frei von einer Eigennatur erwiesen. Indem man dann zur Überzeugung gelangt, dass auch der Ergreifende frei von einer Eigennatur ist, bestimmt man den von Ergriffenem und Ergreifendem leeren *dharmadhātu* als die lichthafte und makellose Eigennatur, welche mit den sieben *vajra*-Grundlagen⁵⁸³ versehen ist.“⁵⁸⁴

Die Buddha Natur

In der Einleitung zu seinem *Ratnagotravibhāga*-Kommentar antwortet Kong sprul auf die Frage nach der Buddha-Natur:

Im Allgemeinen werden in den Lehrverkündigungen des Buddha vier Aspekte so bezeichnet: die von allen Entfaltungen freie Leerheit, die lichthafte Eigennatur des Geistes, das *ālayavijñāna* und die Bodhisattvas oder Lebewesen.⁵⁸⁵

Tathāgatagarbha im Sinn der von allen Entfaltungen freien Leerheit ist eine reine Negation, wie sie im zweiten Lehrzyklus und den entsprechenden Lehrwerken gelehrt wird. Erläuterungen zum

⁵⁸³ *rdo rje gnas bdun, vajrapadānisapta* sind die sieben zentralen Themen des RGV – Buddha, Dharma, Gemeinschaft, Element, Erwachtsein, Qualitäten und Buddha-Aktivität –, die in RGV I.1 aufgezählt sind und durch das gesamte Lehrwerk hindurch detailliert erläutert werden. Im RGV wird erklärt, dass sie niemals zu einem Ende kommen; daher werden sie auch als die ‘sieben bleibenden Bedingungen der unzerstörbaren Wirklichkeit’ (seven abiding conditions of indestructible reality [ry]) übersetzt.

⁵⁸⁴ MSA, VI.8:

*nāstīti cittāt param etya buddhyā cittasya nāstivam upaiti tasmāt /
dvayasya nāstivam upetya dhīmān samtiṣṭhate 'tadgatidharmaghātau //*

Shes bya kun khyab Bd. 3, 81/15-22:

sems las gzhan med par ni blos rig nas // de nas sems kyang med pa nyid du rtogs //
blo dang ldan pas gnyis po med rig nas // de mi ldan pas chos kyi dbyings la gnas //
zhes gsungs pa ltar / thog mar chos thams cad sems kho na las gzhan nam gud nas ma grub par thag gcod / de'i
rtags kyiis gzung ba rang bzhin med par grub / de nas 'dzin pa 'ang rang bzhin med par thag bcad nas gzung
'dzin gyis stong pa'i chos kyi dbyings dri ma med cing 'od gsal ba'i rang bzhin rdo rje'i gnas bdun dang ldan pa
de nyid gtan la 'bebs pa'o /

⁵⁸⁵ Vgl. *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 15/6-15/: *spyir gsung rab rnams las spros pa dang bral ba'i stong nyid*
dang / sems kyi rang bzhin 'od gsal ba dang / kun gzhi'i rnam par shes pa dang / byang chub sems dpa' 'am
sems can te rnam pa bzhi la brjod par mdzad cing... Vgl. (übers.) HOOKHAM 1991: 274.

Tathāgatagarbha im Sinn der natürlichen Lichthaftigkeit des Geistes finden sich zum einen in Sūtren, die dem mittleren und solchen, die dem dritten Lehrzyklus zugeordnet werden, und zum anderen in Lehrwerken wie dem *Ratnagotravibhāga*, dem *Dharmadhātustava* und dem *Bodhicittavivaraṇa*. *Tathāgatagarbha* im Sinne des *ālayavijñāna* ist die Cittamātra-Interpretation von Sūtren wie dem *Laṅkāvatārasūtra*. Erklärungen vom *Tathāgatagarbha* mit Bezug auf die Lebewesen finden sich z. B. im *Ratnagotravibhāga* (I.28), d. h. in jenen Aussagen, die erläutern, dass alle Lebewesen von jeher die Buddha-Natur haben.⁵⁸⁶

In seinem *lTa ba gtan la 'bebs pa* erläutert Kong sprul zur Buddha-Natur:

Der *sugatagarbha* ist Reinheit, Klarheit, Lichthaftigkeit, Unerschütterlichkeit, Nichtbedingtheit; er ist die seit jeher bestehende *dharmatā*. Diese Soheit ist in allen vorhanden, ohne Unterschiede und rein; aufgrund dieses *tathāgata*-tums hat jedes Lebewesen dessen Natur.⁵⁸⁷ Alle Entfaltungen sind dem Wesen nach leer, was bei der *dharmatā*, dem Vollkommenen, nicht zutrifft.⁵⁸⁸

Der *Ratnagotravibhāga*-Kommentar von Kong sprul ist, wie oben erwähnt, zum Großteil eine Abschrift von jenem Dol po pas, dennoch finden sich einige Unterschiede. Einer davon betrifft den Vers I.6 mit einer Erklärung zur Nicht-Bedingtheit des Buddha-Zustands bzw. des *dharmakāya*. Während Dol po pa die nicht-bedingte Natur des Buddha-Zustands als ein Freisein von Momenthaftigkeit erklärt, erläutert Kong sprul diesen Abschnitt einschränkend: Er zitiert Rong stons Einteilung in die vier Arten der Nicht-Bedingtheit und erklärt, dass, obwohl der *dharmakāya* u. a. eine nicht-bedingte Qualität hat, es nicht zutrifft, dass er gänzlich nicht-bedingt ist; wäre dies nämlich der Fall, würde dies einen Widerspruch dazu darstellen, dass er sowohl Weisheit als auch Mitgefühl und Kräfte besitzt.⁵⁸⁹

Auch die Erklärung zu Vers I.150 weicht von jener Dol po pas ab. In diesem Vers wird die Reihenfolge behandelt, in der sich die *kāyas* und damit die Buddha-Qualitäten bzw. das sich entfaltende Potential manifestieren. Zur Erklärung zitiert Kong sprul aus Rang byung rdo rjes *Zab mo nang don*. Dort betont dieser, dass dieses Potential nicht-bedingt ist: es entsteht nicht neu, sondern ist im Zustand eines gewöhnlichen Menschen lediglich durch die Hemmnisse so verhüllt, dass sich die Buddha-Qualitäten und -Aktivitäten nicht entfalten können. Dieses Potential entfaltet sich, so Rang

⁵⁸⁶ Vgl. (übers.) HOOKHAM 1991: 273-275.

⁵⁸⁷ Vgl. *lTa ba gtan la 'bebs pa*, 834/5-835/1:

dag pa dwang ba [Text: *dang ba*] 'od gsal ba // mi 'khrugs 'dus ma byas pa ni //
bde bar gshegs pa 'i snying po ste // ye nas gnas pa 'i chos nyid do //
de bzhin nyid de thams cad la // khyad par med cing dag gyur pa //
de bzhin gshegs nyid de yi phyir // 'gro kun de yi snying po can //

⁵⁸⁸ Vgl. *ibid*, 835/2:

spros kun rang gi ngo bos stong // chos nyid yongs grub de lta min //

⁵⁸⁹ Vgl. MATHES 2008b: 56 sowie TSULTRIM, FUCHS 2000: 103-104.

byung rdo rje, in dem Ausmaß, in dem Verdienst aufgebaut wird.⁵⁹⁰ Kong sprul macht damit klar, dass auch er den Standpunkt vertritt, dass die Buddha-Qualitäten seit jeher spontan gegenwärtig sind und in dem Ausmaß Schritt für Schritt zutage treten, in dem der Geist von akzidentellen Hemmnissen gereinigt wird. Ähnliches sagt er in seinem *lTa ba gtan la 'bebs pa*:

„Der *dharmadhātu*, der nichts zu Reinigendes ist und dem nichts hinzuzufügen ist, ist in seinem Eigenwesen rein. Die Qualitäten des *dharmakāya* als Aspekte der Leerheit sowie die *kāyas* und die reinen Welten usw. als Aspekte des Erscheinens befinden sich daher in der Grundlage des Aufscheinens [d. h. in der Buddha-Natur]; daher ist die Grundlage des sich-Lösens und die Frucht des sich-Lösens von jeher spontan vorhanden.“⁵⁹¹

Im *Shes bya kun khyab* schildert Kong sprul im Abschnitt über *rang stong*- und *gzhan stong*, was ihm durch seine eigene Kontemplation in Bezug auf die Buddha-Natur, die Soheit, klar geworden ist:

„‘Soheit’ (*tathatā*) oder ‘*sugatagarbha*’ umfasst gleichermaßen alle Gegebenheiten, Lebewesen und Buddhas, und ist [in ihnen] vorhanden. In Lebewesen jedoch ist sie in Form der Natur (*snying po'i tshul*) und in Buddhas in einer offenkundigen Form (*mngon sum gyi tshul*) vorhanden. Daher wird sie, weil [sie in ihrem] Wesen unveränderlich ist, auch als ‘Buddha-Natur’ bezeichnet.

Sie ähnelt in keiner Weise einem beständigen, einzigen und unabhängigen Selbst der Person, weil sie frei von den Extremen der Entfaltungen ist. In Bezug auf ihr Wesen wird zwar nicht zwischen Samsāra und Nirvāṇa unterschieden, je nach [unreinem, sowohl unreinem als auch reinem und vollkommenen reinem] Zustand jedoch, wird [sie] in drei [Phasen] differenziert; sie [i.e. die Buddha-Natur] ist auch frei von der bloßen Sicht, die das Nichtvorhandensein des Selbst der Person als leer [erkennt und] von jeher als die eine absolute Wirklichkeit erwiesen; da sie frei von den [Begriffs]paaren ‘versehen mit Erscheinungen’ und ‘ohne Erscheinungen’, ‘seiend’ und ‘nicht seiend’ ist, wird sie das eigentlich Nicht-Bedingte, das ‘Nicht-Bedingte der absoluten Wirklichkeit’ genannt; da von eben diesem Absoluten gelehrt wird, dass es auch [jede subtile Art von] Korrelation übersteigt, wird [die Buddha-Natur] nicht als absolute Abhängigkeit bestimmt. ...

Die [Buddha-]Natur selbst ist leer von allen akzidentellen Fehlern und Verunreinigungen und, [sie ist] nicht leer von den Beschaffenheiten der

⁵⁹⁰ Vgl. MATHES 2008b: 58.

⁵⁹¹ *lTa ba gtan la 'bebs pa*, 835/3-4:

bsal bzahag med pa'i chos kyi dbyings // rang bzhin nyid kyis rnam dag pas //
stong char chos sku'i yon tan dang // snang char sku dang zhing khams sogs //
'char ba'i gzhir gnas bral rgyu dang // bral 'bras gdog nas lhun grub bzhugs //

unübertrefflichen Qualitäten, spontan [mit diesen] versehen. Daher heißt es, dass in Bezug auf ihr Wesen kein Reinigen von Verunreinigungen bzw. Erwerben von Qualitäten erfolgt, [und dass] diese [Buddha-Natur] nicht durch einseitiges Studieren und Nachdenken erkannt wird, sondern schrittweise durch die Bewusstheit, die sich ihrer selbst gewahr ist bzw. die makellose selbstentstandene Bewusstheit.⁵⁹²

Kong sprul betont außerdem, dass die Buddha-Natur ein Thema ist, dass sich im Grunde aller Begrifflichkeit entzieht und dass Widersprüchlichkeiten fast unvermeidbar sind, solange man sich auf einen Zugang über Sprache und Logik beschränkt. Es ist typisch für ihn, dass er, wie auch in seinem *Shes bya kun khyab*, Raum für unterschiedliche Interpretationen lässt, indem er einige Gründe für die scheinbaren Widersprüchlichkeiten schildert:

Kong sprul beruft sich auf Aussagen des Buddha sowie Maitreyas und erklärt, dass abgesehen von gewöhnlichen Menschen, auch Śrāvakas, Pratyekabuddhas und Anfänger-Bodhisattvas, die auf dem Weg der Ansammlung sind, nicht die Fähigkeit haben, die wahre Beschaffenheit (*dharmatā*) von *sugatagarbha* zu erblicken. Die Buddha-Natur kann letztlich nicht Gegenstand verschiedener Formen von Beweisführungen, intellektueller Konventionen und rationaler Schlussfolgerungen sein, weil sie kein Objekt von Sprache und Begriffen ist. Die genaue Bedeutung dessen, was mit dem Wort ‘Natur’ zu verstehen ist, ist daher für andere als Buddhas und *ārya* Bodhisattvas schwer zu begreifen und erscheint, als Objekt von Sprache und Begriff, durchaus als widersprüchlich.⁵⁹³

⁵⁹² *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 82/2-22: *de bzhin nyid dam bde gzhegs snying po zhes bya ba de nyid sems can dang sangs rgyas sogs chos thams cad la mnyam pa nyid du khyab cing bzhugs kyang / sems can rnams la snying po'i tshul dang / sang rgyas rnams la mngon sum gyi tshul gyis bzhugs pas sangs rgyas kyi snying po zhes kyang bya ste ngo bo mi 'gyur ba'i phyir ro / rtag gcig rang dbang can gyi gang zag gi bdag dang rnam pa kun tu mtshungs pa ma yin te / spros pa'i mtha' dang bral bas so / rang gi ngo bo la 'khor 'das gnyis su dbyer med kyang gnas skabs la ltos nas gsum du rnam par bzhag cing / gang zag gi bdag med stong par lta ba tsam las kyang grol ba don dam bden gcig tu gdod nas grub pa dang / snang bcas snang med dam ngos po dang ngos med gnyis car las grol bas 'dus ma byas dngos don dam bden pa'i 'dus ma byas zhes bya zhing / don dam de nyid rten 'brel las kyang 'das par gsungs pas don dam rten 'brel du bzhag pa ma yin no / ... snying po de nyid glo bur gyi skyon nam dri ma thams cad kyis stong zhing bla med yon tan gyi chos rnams kyis mi stong par lhun grub tu ldan pa'i phyir ngo bo la ltos nas dri ma bsal ba dang yon tan bzhag tu med pa de nyid thos pa dang bsam pa phyogs re ba tsam gyis rtogs pa ma yin te sgom pa las byung ba so so rang gis rig pa'am rang byung gi rig pa dri ma med pas rim gyis rtogs par gsungs so /*

⁵⁹³ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 83/9-17: *rang cag so skye'i sa la gnas pa rnams ma zad nyan rang dang theg pa chen po la gsar du zhugs pa byang sems las dang po ba tshogs kyi lam la gnas pa rnams kyis kyang bde gzhegs snying po'i chos nyid lta bar mi dbang ba thub pa'i dbang po dang rgyal tshab rje la sogs pas gsal bar gsungs pas na / dngos po stobs zhugs kyi tshad ma dang rigs shes rjes su dpag pa sogs rtog ge'i tha snyad dang rigs pas gzhal bar bya ba'i yul ma yin te gnas lugs de sgra rtog gi yul las 'das pa'i phyir ro / de lta bas na snying po'i tshul sgra ji bzhin pa de ni sangs rgyas dang byang chub sems 'phags pa las gzhan gyi blur chud dka' zhing sgra rtog gi yul du 'gal 'du ltar snang bas ...*

4 Kong spruls *gZhan stong lta khrid*: „Die makellosen Lichtstrahlen des *vajra*-Mondes, eine Anleitung zur Sichtweise von *gzhan stong*, dem Großen Madhyamaka“

4.1 Das *gZhan stong lta khrid* in Kong spruls Werken, allgemeine Beschreibung des Textes

Kong spruls *gZhan stong lta khrid* umfasst je nach Ausgabe zwischen elf und 16 Folios. Der Text findet sich sowohl im *gDams ngag mdzod*, der mit Texten verschiedener Autoren die Quintessenz der acht großen Praxistraditionen enthält, als auch in Kong spruls *bKa' mdzod*, d. h. seinen gesammelten Werken.

Zum *gDams ngag mdzod*, den Kong sprul im Jahr 1881 fertigstellte, äußert er sich in seiner Autobiografie wie folgt:

„Mit einer Geisteshaltung voll Vertrauen in die acht großen Praxistraditionen habe ich große Anstrengungen unternommen, um die Überlieferungen [der Methoden] zum Heranreifenlassen und Befreien zu suchen, wie sie in den einzelnen Traditionen überliefert sind. Obwohl ich nicht das Glück hatte, sie [alle] zu praktizieren, habe ich die Quintessenz der acht Traditionen sowie die tiefgründigsten [Methoden] zum Heranreifenlassen und Befreien zusammengesammelt. Ich habe dies mit einer vollkommen reinen Motivation getan, damit die ergänzenden Unterweisungen der Lamas nicht verloren gehen. Denn wenn auch die weithin bekannten Traditionen jeweils umfangreich erblühen, laufen einzelne seltene doch Gefahr, abzureißen. Daher bin ich der Auffassung, dass sie zumindest als Worttradition bestehen bleiben sollten. Außerdem bin ich der Ansicht, dass diese Essenz der Lehren der Sūtren und Tantren auch nur einmal zu hören, den Sinn, ein menschliches Leben erlangt zu haben, erfüllt.“⁵⁹⁴

Im *gDams ngag mdzod* hat Kong sprul seinen *gZhan stong lta khrid* in die Abteilung der *bKa' gdams pa*-Texte eingefügt. Da sich Kong sprul in diesem Werk nach eigener Aussage an Tāranāthas Sichtweise orientiert, würde man ihn eher im Jo nang-Abschnitt vermuten. Allerdings gibt es, wie in Teil 3.3 erwähnt, durch den seit 2005 zugänglichen *bKa' gdams gsung 'bum* Hinweise, die die Vermutung nahelegen, dass auch alte *bKa' gdams pa*-Meister die Meditationstradition des *Ratnagotravibhāga* von bTsan Kha bo che, auf die sich die *gzhan stong*-Interpretation beruft, überliefert haben. In diesem Sinn könnte die Zuordnung zu diesem Abschnitt ein Indiz für die Richtigkeit dieser Annahme sein.

⁵⁹⁴ *rNam thar*: 360/3-12 *sgrub brgyud shing rta chen po brgyad la rab tu dang ba'i yid kyis so so'i ring lugs las byung ba'i smin grol gyi rgyun 'bad pa chen pos bstal / de dag nyams su long pa'i skal pa med kyang bla ma'i gdams ngag chud mi za ba'i phyir dang / lugs srol yong su grags rnams ni so so la dar rgyas che rung shin tu dkon pa kha cig rgyun chad la nye bas tshig brgyud ma chad tsam byung na snyam pa dang / mdo sngags bstan pa'i snying po 'di dag tshar re thos kyang mi lus thob pa don ldan 'gyur ro snyam du lhag pa'i bsam pas / shing rta brgyad kyi rtsa ba'i snying po rnam dang / smin grol bcud kyi yang zab nams phyogs gcig tu bsdu pa'i thog ma ... Vgl. (übers.) BARRON 2003: 269. Die Passage *de dag nyams lu long pa'i med kyang* interpretiert Barron als "Although no one could have the time to put all of these teachings into practice ...".*

Da es sich beim *gZhan stong lta khrid* um einen von ihm selbst verfassten Text handelt, nahm Kong sprul ihn auch in seine gesammelten Werke auf, die er im Jahr 1889 fertigstellte. In dieser *bKa' mdzod*-Sammlung⁵⁹⁵ finden sich nur zwei Texte, in denen Kong sprul explizit das Thema der Madhyamaka-Sichtweise behandelt, das *gZhan stong lta khrid* und das vier Folios umfassende *Nges don dbu ma chen po la 'khrul rtog nyer gsum gyi 'bur 'joms pa legs bshad gser gyi tho ba*.⁵⁹⁶ Das *gZhan stong lta khrid* ist das letzte von 24 Werken in der Kategorie der Anleitungsschriften, in denen die wesentliche Bedeutung der Sūtren und Tantra vereint ist (*mdo sngags kyi dgongs bcud dril ba'i khrid yig*).

Im Kolophon des *gZhan stong lta khrid* heißt es, dass Kong sprul diesen Text am „großen Dharma-Ort dPal 'dzam thang“ verfasst hat. Es kann sich dabei eigentlich nur um das Jo nang pa Kloster 'Dzam thang in A mdo handeln, das im Jahr 1735 gegründet wurde.⁵⁹⁷ Kong sprul hielt sich im Rahmen seiner Reise nach rGyal rong (1846-1848) für eine Weile auch im Jo nang pa-Kloster in 'Dzam thang auf. In seiner Autobiografie, in der er seine Reisen wahrscheinlich ziemlich vollständig wiedergibt, findet sich kein weiterer Hinweis auf eine Reise nach A mdo. Da im Kolophon kein Datum genannt ist, ist diese Ortsangabe die einzige Möglichkeit, den Zeitrahmen für das Erstellen des Textes einzugrenzen: Kong sprul müsste ihn demnach zwischen 1846 und 1848 geschrieben haben.

4.2 *lta khrid* als Literaturgattung; Zweck und Verwendung

‘Anleitungen zur Sichtweise’ (*lta khrid*) zählen zum tibetischen Genre der ‘Anleitungen’ (*khrid yig*), die als ‘ergänzende Unterweisungen’ (*gdams ngag*, *upadeśa*) verstanden werden. Ein *gdams ngag* ist wiederum eine meist komprimierte mündliche oder schriftliche Unterweisung, welche die praktische Umsetzung von theoretischen Inhalten erleichtern soll. Im Kontext des buddhistischen

⁵⁹⁵ Die im Jahr 1969 nachgedruckte Ausgabe besteht aus 314 Einzelwerken. Siehe dazu SCHUH 1976. Aus dem Jahr 2002 gibt es einen erweiterten Nachdruck, der ca. 450 Einzelwerke umfasst; auch das *Shes bya kun khyab* wurde mit aufgenommen. Insgesamt besteht die Sammlung des *bKa' mdzod* aus Texten zu verschiedensten Themenkreisen. Die aufgezählten Textgattungen des *bKa' mdzod* sind: Lobpreisungen (*bstod tshogs*), Meditationsrituale in Bezug auf den Lehrer (*bla ma'i rnal 'byor*), Gebete (*gsol 'debs / zhabs brtan*), Meditationsrituale (*cho ga / sgrub thabs*), Ermächtigungen (*dbang / rjes gnang*), Anleitungsschriften, in denen die wesentliche Bedeutung der Sūtren und Tantra vereint ist (*mdo sngags kyi dgongs bcud dril ba'i khrid yig*), Erklärungen und Erzählungen (*rnam bshad dang 'bel gtam*), Antworten auf Fragen (*dri lan*), vajra-Gesänge (*rdo rje glu*), persönliche Unterweisungen (*zhal gdams*), Namensgebungen (*mtshan du gsol ba*), Opferungstexte, Kataloge, Annalen und Inschriften (*mchod 'bul / dkar chag / lo rgyus / zhal byang*), Rauchopfer (*bsang mchod*), verschiedene kleine praxisbezogene Schriften (*nyer mkho sna tshogs*), Anrufungen (*gsol mchod*), Lehrwerke zu gewöhnlichen Wissensgebieten (*thun mong rig pa'i gnas kyi bstan bcos*), Wunschgebete und Segenssprüche (*smon lam / bkra shis brjod*) sowie Hagiografien (*rnam thar*). Der Inhalt dieser Sammlung zeigt, dass sich Kong spruls Interesse nicht nur auf buddhistische Scholastik, sondern auf die Anwendung der buddhistischen Praxis im weitesten Sinne bezog. Siehe auch Abschnitt 1.3.4 zu Kong spruls literarischem Lebenswerk, den *mDzod lnga*.

⁵⁹⁶ *'Khrul rtog nyer gsum gyi 'bur 'joms ba*. Bd. 5 (ca), 1001-1008.

⁵⁹⁷ Vgl. *Jo nang chos 'byung*: 108. Siehe auch THONDUP 1987: 70. Hier ist ein Shar 'dzam thang-Kloster der Jo nang pa erwähnt, das 1665 von Ka bzhi pa Rin chen dpal in Golok gegründet wurde und bis heute eines der Hauptklöster der Jo nang pa ist.

Wegs vermittelt ein *gdams ngag* die wesentliche hermeneutische Vorgehensweise, die einen Praktizierenden unterstützen soll, seine Sicht und Meditation zu entwickeln und zu vertiefen.⁵⁹⁸

In Bezug auf derartige Anleitungen zur Sichtweise (*lta khrid*) vertritt Lopez die Auffassung, dass es sich dabei um einen für die dGe lugs pa-Tradition typischen Lehrstil handelt, der auf Tsong kha pa (1357-1419) zurückgeht. Er versteht unter einem *lta khrid* den *locus classicus* eine Methode der dGe lugs pa, mithilfe logischer Schlussfolgerungen die Schritte zur Erkenntnis der Wesenlosigkeit zu vermitteln.⁵⁹⁹ Dies mag auf entsprechende Texte der dGe lug pa-Tradition durchaus zutreffen, ist aber nicht auf diese beschränkt. Zum einen gab es schon vor Tsong kha pa entsprechende Werke; ein Beispiel dafür ist das von bTsan Kha bo che im 11. Jahrhundert verfasste *Khrid dpe* („Anleitungstext“), auf das der Jo nang-Meister Kun dga' grol mchog in seinem *Zab khrid brgya dang brgyad kyi yi ge* Bezug nimmt. Zum anderen gibt es genügend Beispiele für *lta khrid*-Texte auch aus anderen tibetisch-buddhistischen Traditionen, so z. B. von Shākya mchog ldan aus der Sa skya pa-Tradition⁶⁰⁰ oder von gTer ston Dud 'dul rdo rje aus der rNying ma pa-Tradition.⁶⁰¹ Darüber hinaus gibt es verschiedene Arten von *lta khrid*, und Schlussfolgerungen stellen nicht notwendigerweise deren wesentliches Element dar.⁶⁰²

Grundsätzlich soll ein *lta khrid* eine stufenweise Aneignung jener Schritte der spirituellen Praxis ermöglichen, wie sie z. B. im *Abhidharmakośa* von Vasubandhu formuliert sind:

Wer die Wahrheiten erblicken möchte, der sollte zunächst die Prinzipien der Ethik aufrechterhalten. Dann liest er die Lehre, von der sein Schauen der Wahrheiten abhängt, oder er hört ihre Bedeutung. Nachdem er zugehört hat, reflektiert er in richtiger Art darüber. Nachdem er reflektiert hat, pflegt er seine Einsichten in Meditation. Ausgehend von der Einsicht, die sich mit dem Lernen bzw. Zuhören einstellt (*thos pa las byung ba'i shes rab, śrutamayī prajñā*), entsteht die mit Nachdenken einhergehende Einsicht (*bsam pa las byung ba'i shes rab, cintāmayī prajñā*). Auf dieser Grundlage wiederum entsteht die Einsicht, die aus Meditation hervorgeht (*sgom pa las byung ba'i shes rab, bhāvanāmayī prajñā*).⁶⁰³

„Einsicht“ bezieht sich auf die Erkenntnis der Wirklichkeit, wie immer diese im Detail definiert sein mag. Kong sprul knüpft in seinem *gZhan stong lta khrid* an genau dieser von Vasubandhu dargestellten Vorgehensweise an. Er betont, dass es zunächst erforderlich ist, den weltlichen Aspekt des Wegs zu gehen, d. h., sich in Heilsamem zu üben. Dann, so erklärt er weiter, kann die

⁵⁹⁸ Vgl. KAPSTEIN 1996: 276.

⁵⁹⁹ Vgl. LOPEZ 2001: 65.

⁶⁰⁰ *Ngo mtshar rgyan gyi phreng ba* aus dem Jahr 1501.

⁶⁰¹ *dBu ma'i lta khrid don gyi snying po* aus dem 17. Jahrhundert

⁶⁰² Siehe z. B. das *lTa khrid bdud rtsi'i snying po* von 'Jam dbyangs mKhyen brtse dbang po (1820-1892).

⁶⁰³ *Abhidharmakośabhāṣya* 334/16-19, nach der englischen Übersetzung in ELTSCHINGER 2007: 453. Siehe auch BAIER 2010: 11.

entsprechende nicht-zweiheitliche Gnosis von jenen gewöhnlichen Menschen erlangt werden, die auf der Grundlage der Ethik, „durch besonderes Zuhören, Nachdenken und Meditieren ihren [Geist]strom gereinigt haben“.⁶⁰⁴

Neben dem Prozess des Zuhörens, Nachdenkens und Meditierens bezieht Kong sprul in seinen *gZhan stong lta khrid* auch die in mehreren Sūtren⁶⁰⁵ angeführten ‘vier Stützen’ (*rton pa rnam pa bzhi; catuḥpratisaraṇa*)⁶⁰⁶ mit ein, auf die z. B. auch Dol po pa immer wieder hinweist.⁶⁰⁷ Bei Kong sprul heißt es dazu:

„Beruhend auf den zwei Wirklichkeiten und den vier Stützen kommen die letztendlichen, definitiven Bedeutungen der Lehrverkündigungen des Siegreichen und die Gnosis, die in den eigenen Erfahrungen zu erleben ist, in Einklang, wodurch die Praxis des Weges ihren Zweck erfüllt.“⁶⁰⁸

Bei diesen vier ‘Stützen’ oder Prinzipien geht es darum, sich (1) nicht auf eine menschliche Autorität, sondern auf die Lehre zu stützen; (2) nicht auf die Worte, sondern auf den Sinn; (3) nicht auf allgemeine Bewusstseinsvorgänge, sondern auf Gnosis und (4) nicht auf die hinführende, sondern auf die definitive Bedeutung zu achten.

Die von Vasubandhu formulierte Richtlinie und die ‘vier Stützen’ ähneln einander insofern, als sie sich auf einen Vorgang beziehen, bei dem sich ein *yogin* schrittweise die Einsicht in die Wirklichkeit erarbeitet. Dabei spielen der Erwerb eines intellektuellen Verständnisses sowie der Fähigkeit, Bewusstseinsvorgänge differenziert beurteilen zu können, eine ebenso große Rolle wie die erfahrungsbezogene, systematische Abfolge meditativer Übungen.

Die Funktion eines *lta khrid* ist dabei, es dem Schüler zu ermöglichen, auf der Grundlage einer ethischen Lebensgestaltung, durch konsequentes Reflektieren der Kenntnisse, die er durch Zuhören und Lesen gewonnen hat, eine derart gefestigte Sicherheit im Verständnis zu entwickeln, dass er mithilfe der Meditation allmählich zu einer direkten Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen kann.

⁶⁰⁴ *gZhan stong lta khrid* 739/6: *thos bsam bsgom pa thun min gyis rgyud sbyangs pa rnam kyis so /*

⁶⁰⁵ Siehe dazu LAMOTTE 1992: 11-28, vgl. WANGCHUK 2007: 43.

⁶⁰⁶ Vgl. MPS, 99a: *chos la gnas kyi gang zag la mi gnas pa dang / don la gnas kyi tshig la mi gnas pa dang / ye shes la gnas kyi rnam pa shes pa la na mi gnas pa dang / nges pa'i don la gnas kyi bkri ba'i don la mi gnas pa ste/ chos rnam par bzhi po 'di rtogs par bgyi ba lags ...* „Stützt euch auf den Dharma, nicht auf die Person (*pudgala, gang zag*). Stützt euch auf die Bedeutung (*artha, don*), nicht auf die Wörter (*vyañjanam, tshig*). Stützt euch auf Gnosis (*jñāna, ye shes*), nicht auf das Bewusstsein (*vijñāna, rnam shes*) und stützt euch auf die definitive Bedeutung (*nīthārtha, nges don*), nicht auf die hinführende Bedeutung (*neyārtha, drang don*). Diese vier Dinge solltet ihr begreifen.“

⁶⁰⁷ Dol po pa nennt sich mitunter selbst *rTon pa bzhi ldan*, d. h. ‘der mit den vier Stützen Versehene’, und zeichnet einige seiner Werke mit diesem Namen, siehe z. B. das *Ri chos nges don rgya mtsho* und seinen Kommentar zum *Ratnagotravibhāga*. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 769 sowie *Nyi ma'i od zer*: 281.

⁶⁰⁸ *gZhan stong lta khrid*, 746/6: *bden pa gnyis dang rtoḡ pa bzhi la brten nas rgyal ba'i gsung rab nges don mthar thug pa rnam dang rang gi nyams su myang bya'i ye shes brda 'phrod de lam bsgom pa don yod par 'gyur ro /*

Die meditative Übung ist dabei zweifach: Sie besteht zum einen aus der Schulung in Geistesruhe (*zhi gnas, śamatha*), die, ähnlich wie die ethische Lebengestaltung, die Grundlage für das Entwickeln von Einsicht ist, und zum anderen aus der Übung der Klarsicht (*lhag mthong, vipaśyanā*). Durch die Übung der Klarsicht kommt ein Prozess in Gang, durch den – ausgehend von der begrifflichen Einsicht, die aus analytischer Meditation hervorgeht – eine begriffsfreie, direkte Schau der Wirklichkeit gewonnen wird. Da dieser Vorgang die Stabilität von *śamatha* voraussetzt, geht es in der Übung darum, diese beiden Aspekte der Meditation, d. h. *śamatha* und *vipaśyanā*, als untrennbar voneinander zu üben.

In den tibetisch-buddhistischen Schulen ist es bis in die Gegenwart üblich, dass ein Lehrer seinem Schüler mündlich die seiner Tradition entsprechenden Anleitungen erteilt, und dass der Schüler die jeweiligen Abschnitte der Anleitung für seine persönliche Übung aufgreift. Der *lta khrid*-Text dient dem Schüler dann als Leitfaden für die inhaltliche Gestaltung seiner meditativen Übungen. Manchmal, wie im Fall von Kong spruls Text, enthält ein derartiger *lta khrid* auch Verse, die der Schüler als Unterstützung für seine Meditation rezitieren kann.

4.3 Aufbau von Kong spruls *gZhan stong lta khrid*

4.3.1 Struktur des Textes

Das *gZhan stong lta khrid* gliedert sich in drei Teile: (1) die Quellen, (2) die eigentliche Anleitung und (3) die Schilderung des Nutzens der spirituellen Übung. Am Ende folgt noch die Liste der Meister, durch die diese Anleitung weitergegeben wurde, sowie abschließende Verse, eine Widmung, und der Kolophon.

(1) Quellen: Dem Geist der buddhistischen Exegese entsprechend, deren Anliegen nicht Innovation ist, sondern die verständliche Wiedergabe dessen, was von anerkannten autoritativen Meistern bereits als authentischer Inhalt der Worte des Buddha festgelegt wurde, beginnt Kong sprul das *gZhan stong lta khrid* mit einem Überblick über seine Quellen, womit er seinen Bezugsrahmen herstellt. Dabei nennt er sowohl relevante kanonische Werke als auch eine Reihe maßgeblicher buddhistischer Meister aus verschiedenen Traditionen, denen er erleuchtete Bewusstseinsstufen zuschreibt. Kong sprul verleiht damit seiner Darstellung Autorität und Legitimation und betont indirekt auch ihren *ris med*-Charakter.

(2) Der zweite Abschnitt ist die ‘eigentliche Anleitung’, die Kong sprul zunächst im Kontext der Sūtren gibt, d. h. auf der allgemeinen Mahāyāna-Ebene, und dann im Kontext der Praxis des Vajrayāna. In beiden Fällen geht er zunächst darauf ein, was für die meditative Übung verstanden werden und somit als deren Grundlage dienen soll. In Zusammenhang mit den Sūtren stellt er die Lehrsysteme der Niḥsvabhāva-vāda-Mādhyamikas und der Yogācāra-Mādhyamikas als dafür geeignet dar. Im Kontext der Tantra findet sich hingegen kein eindeutiger Hinweis auf ein bestimmtes philosophisches Lehrsystem.

Die Darstellung der sogenannten ‘eigentlichen Praxis’ gemäß den Sūtren bezieht sich auf Vorbereitungen, Hauptteil und Postmeditation: Die Vorbereitungen dienen dazu, Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Wesenlosigkeit zu begreifen, Befreiung aus dem Samsāra anzustreben sowie Vertrauen in die inhärente Buddha-Natur zu stärken. Der Hauptteil umfasst die Anleitungen zur Zufluchtnahme, zum Entwickeln von *bodhicitta* sowie zu den verschiedenen Aspekten der meditativen Konzentration. Für die sogenannte ‘Postmeditation’ werden Anleitungen für die Übung außerhalb der Meditationssitzung gegeben sowie Rezitationen für die Widmung (*sngo ba, pariṇāma*) des Heilsamen und für Wunschgebete (*smon lam, praṇidhāna*) angeführt.

Die Erläuterungen zur ‘eigentlichen Praxis’ dieser Sichtweise gemäß den Tantra sind sehr kurz gehalten. Kong sprul skizziert sie anhand des Kālacakra-Tantra.

(3) Der Nutzen: In diesem Abschnitt zitiert Kong sprul aus verschiedenen Sūtren, die dem mittleren und letzten Lehrzyklus zugeschrieben werden, um damit dem großen Nutzen Nachdruck zu verleihen, der aus dieser Praxis entsteht.

4.3.2 Inhaltliche Schwerpunkte in Kong spruls *gZhan stong lta khrid*

4.3.2.1 Die drei Lehrzyklen, ihre hinführende und/oder definitive Bedeutung und die exegetische Zuordnung des *Ratnagotravibhāga*

Gleich zu Beginn des Textes, in jenem Abschnitt, in dem Kong sprul auf die Quellen der *gZhan stong*-Sichtweise eingeht, weist er auf ein im tibetischen Buddhismus viel diskutiertes Thema hin, das auch im Kontext der *gZhan stong*-Debatte und des *Ratnagotravibhāga* immer wieder zur Sprache kommt, nämlich die Frage der Lehrzyklen. Die Exegese im tibetischen Buddhismus geht, der indischen Mahāyāna-Interpretation folgend, von drei Lehrzyklen aus, nämlich jenem der vier Wahrheiten, jenem der Merkmalslosigkeit und jenem der genauen Unterscheidung und schreibt deren Lehren entweder eine hinführende (*drang don, neyārtha*) oder eine definitive Bedeutung (*nītārtha, nges don*) zu. Da diese Einteilung die Voraussetzung für den methodischen Zugang von Kong spruls *gZhan stong lta khrid* ist, wird sie hier auch am Anfang der Darstellung behandelt, und zwar zunächst auf Grundlage von Kong spruls Ausführungen zu diesem Thema im siebten Teil seines *Shes bya kun khyab*, dem Abschnitt zur ‘Schulung in höherer Einsicht’ (*lhag pa shes rab kyi bslab pa*).

Übereinstimmung herrscht in Tibet im Allgemeinen darüber, dass der sogenannte erste Lehrzyklus im Sinne der hinführenden Bedeutung zu verstehen ist, da hier die Darlegung der relativen Wirklichkeit im Vordergrund steht. Als Lehren auf definitiver Ebene werden generell jene eingestuft, die hauptsächlich von der absoluten Wirklichkeit handeln,⁶⁰⁹ was, je nach Standpunkt, auf

⁶⁰⁹ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 18/1-5: *kun rdzob bden pa gtso bor ston pa'i mdo ni drang don gyi mdo'i mtshan nyid / ... don dam bden pa gtso bor ston pa'i mdo de nges don* [Text: *don dam*] *gyi mdo sde'i mtshan nyid do /*

unterschiedliche Sūtren aus dem zweiten und dritten Lehrzyklus zutrifft. Die Zuordnung der Sūtren zu den drei Lehrzyklen ist jedoch nicht immer eindeutig; so werden gelegentlich auch solche Sūtren zum ersten Lehrzyklus gezählt, die explizit auf Leerheit eingehen. Beispiele dafür sind das *Śūnyatānāmamahāsūtra*⁶¹⁰ und das *Mahāśūnyatānāmamahāsūtra*,⁶¹¹ die Ka thog Rig 'dzin, wie in Abschnitt 1.4.2 erwähnt, neben Sūtren aus dem zweiten und dritten Lehrzyklus als Quellen für die *gzhan stong*-Lehren nennt.

Aus Kong sprults Sicht – und das vermittelt er auch in seinem *gZhan stong lta khrid* – ermöglichen die drei Lehrzyklen mit ihren verschiedenen Bedeutungsebenen einen stufenweisen Zugang zum Erkennen der Wirklichkeit. Die Einteilung in eine hinführende und eine definitive Bedeutung wird in Anbetracht der unterschiedlichen Fähigkeiten der Praktizierenden, die Wirklichkeit zu begreifen, vorgenommen und ist keine Wertung des Inhalts der jeweiligen Lehren des Buddha. Daher finden sich in den drei Lehrzyklen auch keine widersprüchlichen Aussagen, auch wenn dies ausschnittsweise betrachtet manchmal vermutet werden könnte. Die Lehren auf hinführender Ebene liefern vielmehr erforderliche Mittel, die in ihrem Rahmen ihre Gültigkeit und Richtigkeit haben. Sie leiten allmählich zum Absoluten hin und ermöglichen es dem Praktizierenden dadurch, die Lehren von definitiver Bedeutung allmählich begreifen und umsetzen zu können:

„Die Lehren des Buddha sind niemals unwahr oder irreführend, weil man, da auch die [Lehren] von hinführender Bedeutung im Rahmen der hinführenden Bedeutung wahr sind, durch sie in richtiger Weise zum [Verständnis der] tiefgründigen Seinsweise geführt wird.“⁶¹²

Es wäre daher ein großer Fehler, z. B. den Lehren des ersten Lehrzyklus einen geringeren Wert zuzuschreiben:

„Beim Aufheben der Erscheinungsweise, i.e. der konventionellen Entfaltung, und dem direkten Zeigen des Absoluten, i.e. der [wirklichen] Seinsweise, gibt es wegen der unterschiedlichen Fähigkeiten [der Schüler] gröbere und subtilere [Arten]. Daher lehren die großen Wegbereiter, der ehrwürdige Nāgārjuna usw., dass sämtliche vom Siegreichen verkündete Tore zum Dharma eine einzige Intention haben.“⁶¹³

⁶¹⁰ *Śūnyatānāmamahāsūtra*, 250a1-253b2. Dieses Sūtra findet sich im Pāli-Kanon (MN 121); dort hat es den Titel *Cūlasuññatasutta*.

⁶¹¹ *Mahāśūnyatānāmamahāsūtra*, 253b2-261b7. Auch dieses Sūtra findet sich im Pāli-Kanon (MN 122); dort trägt es den Titel *Mahāsuññatasutta*. Vgl. HOPKINS 2007: 74. Tāranātha verweist darauf, dass es sich um ein Sūtra des ersten Lehrzyklus handelt.

⁶¹² *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 24/23-25/1: *sangs rgyas kyi bka' la nam yang rdzun dang bsu ba mi mnga' ste / drang don nyid kyang drang ba'i don du bden pas des gnas lugs zab mo la yang dag par dkri ba'i phyir ro /*

⁶¹³ *Ibid.*, 25/9-12: *snang tshul kun rdzob kyi spros pa gcod pa dang / don dam gnas lugs dngos su bstan pa la ston tshul dbang po'i bye brag gis rags zhib byung ba'i phyir / rgyal bas gsungs pa'i chos sgo kun dgongs pa gcig pa shing rta chen po klu sgrub zhabs sogs bzhed de ...*

Was die Zuordnung zu Lehren von hinführender und definitiver Bedeutung angeht, sind laut Kong sprul die Vertreter der Wesenlosigkeit der Auffassung, dass die dem mittleren Lehrzyklus zugerechneten Sütren die letztendliche, definitive Bedeutung vermitteln, während jene des letzten Lehrzyklus hauptsächlich auf hinführender Ebene zu verstehen sind.⁶¹⁴

Aus Perspektive der Yogācārin hingegen werden die Sütren, die dem mittleren Lehrzyklus zugerechnet werden, als solche von ‘vorübergehender definitiver Bedeutung’ eingestuft, weil darin, in Bezug auf die Sichtweise, die Entfaltungen des Festhaltens an Extremen aufgehoben werden. Sie verstehen als Sütren von ‘letztendlich definitiver Bedeutung’ jene des letzten Lehrzyklus, weil darin die Seinsweise des Absoluten, die sich ihrer selbst bewusste Gnosis, klar bestimmt wird.⁶¹⁵ Kong sprul hält dazu außerdem Folgendes fest:

„Es scheint, dass von den tibetischen Meistern der allwissende Rang byung rgyal ba, der große allwissende Dol po pa, der allwissende Dri med ’od zer [Klong chen pa] usw. mitsamt ihren Nachfolgern hauptsächlich letztere [Sicht]weise vertreten, die meisten anderen weithin bekannten tibetischen Lehrer hingegen die erste.“⁶¹⁶

Die Grundlage für die von Kong sprul im *Shes bya kun khyab* gewählte Einteilung in die drei Lehrzyklen ist das *Samdhinirmocanasūtra*:

„Im *Samdhinirmocanasūtra* heißt es, dass der erste Lehrzyklus die vier Wahrheiten [behandelt], der mittlere die Merkmalslosigkeit und der letzte das genaue Unterscheiden.“⁶¹⁷

Kong sprul zitiert in der Folge einen längeren Abschnitt aus dem siebten Kapitel des *Samdhinirmocanasūtra*, in welchem die Zuordnung zu Lehren auf hinführender und definitiver Ebene wie folgt dargestellt ist:

„Der Bhagavan lehrte zunächst im Gazellenhain von Rṣivādāna in Varāṇsī jene, die sich in richtiger Weise dem Śrāvakayāna widmen, die vier edlen Wahrheiten. Dadurch drehte er das wunderbare und überwältigende Rad des Dharma vollkommen [in einer Art und Weise], wie dies früher von niemandem, weder von Göttern noch

⁶¹⁴ Vgl. *ibid.*, 22/7-9: 'khor lo bar pa nges don mthar thug dang / tha ma drang ba'i don gtso cher bstan pa yin ces ngo bo nyid med par smra ba rnams bzhed la ... Dieser Ansatz wird anhand des *Akṣayamatīnirdeśasūtra* begründet. Vgl. MATHES 2008b: 370.

⁶¹⁵ Vgl. *ibid.*, 22/17-21: 'khor lo bar pa lta ba'i phyogs la mthar 'dzin gyi spros pa gcod pa'i phyir gnas skabs kyi nges don yin la / tha ma don dam pa'i gnas lugs so so rang rig pa'i ye shes nyid gsal bar gtan la 'bebs par byed pas mthar thug gi nges don yin ces rnal 'byor spyod pa rnams kyi gzhung lugs su 'byung zhing ...

⁶¹⁶ *Ibid.*, 23/7-10: bod kyi slob dpon rnams las thams cad mkhyen pa rang byung rgyal ba dang / kun mkhyen chen po dol po pa dang / kun mkhyen dri med od zer la sogs pa rjes 'brangs dang bcas pa rnams ni lugs phyi ma gtso bor bzhed par snang la / bod ston yongs su grags pa gzhan phal mo che ni lugs snga ma nyid bzhed pa yin no /

⁶¹⁷ *Ibid.*, 17/10-13: dgongs pa nges 'grel las 'byung ste /dang po bden bzhi / bar pa mtshan nyid med pa / tha ma legs par rnam par phyed ba'i 'khor lo zhes gsungs /

von Menschen in Übereinstimmung mit dem Dharma in der Welt gedreht worden ist. Doch dieses vom Bhagavan in Bewegung gesetzte Dharma-Rad ist zu übertreffen, [bietet] Gelegenheit [für Widerlegung], ist von hinführender Bedeutung und eine Grundlage für Debatten.

Daraufhin [lehrte] der Bhagavan, ausgehend von der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten, dass es kein Entstehen und kein Vergehen gibt. Ausgehend davon, dass [alle Gegebenheiten] von jeher friedvoll und völlig zur Ruhe gekommen sind (*nirvāṇa*), drehte er für jene, die sich in richtiger Weise dem Mahāyāna widmen, das zweite Dharma-Rad, das, wegen der Art [wie darin] die Leerheit erörtert wird, überaus wunderbar und überwältigend ist. Doch auch das zweite vom Bhagavan gedrehte Dharma-Rad ist zu übertreffen, [bietet] Gelegenheit [für Widerlegung], ist von hinführender Bedeutung und eine Grundlage für Debatten.

Aber der Bhagavan drehte, ausgehend von der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten, vom Nichtvorhandensein [ihres] Entstehens bis zum Nichtvorhandenseins [ihres] Vergehens und, ausgehend davon, [dass Gegebenheiten] seit jeher friedvoll und völlig zur Ruhe gekommen sind, für jene, die sich in richtiger Art allen Yānas widmen, das dritte Dharma-Rad, das, wegen der [Art wie dieses] in vortrefflicher Weise mit Unterscheidung versehen ist, äußerst wunderbar und überwältigend ist. Dieses vom Bhagavan gedrehte Dharma-Rad ist unübertrefflich, [bietet] keine Gelegenheit [für Widerlegung], ist von definitiver Bedeutung und keine Grundlage für Debatten.⁶¹⁸

Entsprechend diesen Vorgaben des *Samdhinirmocanasūtra* gibt es in den Lehren, die dem mittleren und dem letzten Lehrzyklus zugeordnet werden, keine ontologischen Unterschiede, da in diesen Sūtren gleichermaßen die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten gelehrt wird. Außerdem wird im *Samdhinirmocanasūtra* betont, dass dieser Ansatz für jene geeignet ist, die sich allen Yānas widmen.

⁶¹⁸ Ibid., 18/15-19/7: *bcom ldan 'das kyis dang por yul va ra ṇā si drang srong lhung ba ri dwags kyi nags su nyan thos kyi theg pa la yang dag par zhugs pa rnams la 'phags pa'i bden pa bzhi rnam par bstan pas chos kyi 'khor lo ngo mtshar rmad du byung ba sngon lhar gyur pa'am mir gyur pa sus kyang chos dang mthun par 'jig rten du ma bskor ba gcig rab tu bskor te bjom ldan 'das kyis chos kyi 'khor lo bskor ba de'ang bla na mchis pa skabs mchis pa drang ba'i don rdzod pa'i gzhi'i gnas su gyur pa lags la / bcom ldan 'das kyis chos rnams kyi ngo bo nyid ma mchis pa nyid las brtsams / skye ba ma mchis pa dang 'gag pa ma mchis pa dang gzod ma nas zhi ba dang / rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa nyid las brtsams nas theg pa chen po la yang dag par zhugs pa rnams la stong nyid smos pa'i rnam pas ches ngo mtshar rmad du byung ba'i chos kyi 'khor lo gnyis pa bskor te / bcom ldan 'das kyis chos kyi 'khor lo gnyis pa bskor ba de'ang bla na mchis pa skabs mchis pa drang ba'i don rtsod pa'i gzhi'i gnas su gyur pa lags kyi / bcom ldan 'das kyis chos rnams kyi ngo bo nyid ma mchis pa las brtsams / skye ba ma mchis pa nyid nas 'gag pa ma mchis pa nyid dang gzod ma nas zhi ba nyid dang rang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa nyid las brtsams nas theg pa thams cad la yang dag par zhugs pa rnams la legs pa rnam par phye ba dang ldan pa shin tu ngo mtshar rmad du byung ba'i chos kyi 'khor lo gsum pa bskor te / bcom ldan 'das kyis chos kyi 'khor lo bskor ba 'di ni bla na ma mchis pa skabs ma mchis pa nges pa'i don lags te rtsod pa'i gzhi'i gnas su gyur pa ma lags so / zhes 'byung / Vgl. SNS, 24/b-25/a; vgl. LAMOTTE 1935: 85, SNS VII.30. Vgl. (übers.) POWERS 1994: 138-141.*

Da sich die Lehren des letzten Lehrzyklus von jenen des mittleren darin unterscheiden, dass in ersteren eine „vortreffliche Unterscheidung“ vorgenommen wird, und der Zyklus aus diesem Grund zu einem von definitiver Bedeutung wird,⁶¹⁹ stellt sich die Frage nach der Qualität der Unterscheidung im dritten Zyklus.

Kong spruhs kurze Aussage im *gZhan stong lta khrid* dazu, die er dort in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem *Samdhinirmocanasūtra* stellt, lautet:

„Mit dem letzten [Lehrzyklus wird] genau zwischen Vorhandensein und Nichtvorhandensein, Sein und Nichtsein usw. bezüglich der Bedeutung der Seinsweise [von *tathāgatagarbha*] unterschieden“.⁶²⁰

Dol po pa geht in seinem *Ri chos nges don rgya mtsho* in Anlehnung an die oben zitierte Textstelle aus dem *Samdhinirmocanasūtra* wiederholt darauf ein, welche Unterscheidungen in den dem dritten Lehrzyklus zugeordneten Sūtren getroffen werden. Er macht dazu ausführlichere Angaben. Zunächst gibt er in seinem Text eine Aufzählung der Kriterien, die unterschieden werden:

„[Es ist dies] der Lehrzyklus, bei dem genau unterschieden wird zwischen u. a. der Natur und dem Verfälschten, dem Ursprünglichen und dem Akzidentellen, dem Kern und der Schale, der Gnosis und dem Bewusstsein, dem, was mit Erscheinungen versehen ist und dem, was nicht mit Erscheinungen versehen ist“.⁶²¹

In Zusammenhang mit der meditativen Übung, wie sie dem dritten Lehrzyklus gemäß geschult wird, erläutert Dol po pa weiter:

„Ist [auf der Grundlage des zweiten Lehrzyklus] der *samādhi* der Einheit von Geistesruhe und Klarsicht, durch welche *prajñāpāramitā* zur Übung gemacht wurde, entstanden, dann ist es erforderlich, dass das Vorhandensein und Nichtvorhandensein sowie Leere und Nichtleere usw. differenzierend erläutert werden und [der Schüler in das Verständnis davon] eingeführt wird, wie [diese] bestehen (*gnas pa*) und wie sie sind (*yin pa*). [Dies ist erforderlich], da nicht alles als Nichtvorhandenes und Nichterwiesenes usw. besteht, sondern vielmehr die ausschließende Negation auf der Grundlage der reinen Negation wie dem Nichtvorhandenen, dem Leeren und deren Substrat vorhanden ist; da das Bestätigte auf der Grundlage des Ausgeschlossenen besteht; und da die Erkenntnis, welche alle letztendlichen Qualitäten enthält, spontan

⁶¹⁹ Vgl. MATHES 2008b: 369-370 sowie MATHES 2007a: 327-329.

⁶²⁰ *gZhan stong lta khrid*, 736/4-737/1: *gnas lugs kyi don yod med yin min sogs legs par phye bas ...*

⁶²¹ *Ri chos nges don rgya mtsho* (Ausz. Peking) 131: *rang bzhin dang bcos ma dang gnyug ma dang glo bur ba dang / snying po dang / shun pa dang / ye shes dang / rnam shes dang / snang bcas dang / snang med la sogs pa legs par rnam par phye ba'i chos kyi 'khor lo ...* Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 202.

in der Grundlage besteht, die von Natur aus frei von allen Fehler ist. Deshalb heißt es, ist der dritte [Lehr]zyklus mit vortrefflicher Unterscheidung versehen.“⁶²²

Dol po pa stellt hinsichtlich des zweiten und des dritten Lehrzyklus auch den Zusammenhang zwischen der meditativen und der postmeditativen Phase her:

„[In der Praxis des Sūtrayāna wird], in Bezug auf das Überschreiten des Passes zur tiefgründigen *dharmatā*, [zunächst in der Meditation] die nichtbegriffliche, von Entfaltung freie meditative Konzentration in Übereinstimmung mit dem mittleren [Lehr]zyklus [geschult]. Werden in der Postmeditation Differenzierungen vorgenommen und die Gegebenheiten im Detail analysiert, dann werden sie, so wie es im dritten [Lehr]zyklus und dem Vajrayāna gelehrt wird, genau unterschieden und identifiziert. Wenn [dies erfolgt], wird die Praxis der tiefgründigen Bedeutung aller Lehren des Mahāyāna vollständig, fehlerfrei und völlig rein“.⁶²³

Die „vortreffliche Unterscheidung“, die den Lehren des dritten Lehrzyklus laut *Samdhinirmo-canasūtra* eine definitive Bedeutung verleiht, beruht daher laut Kong sprul und Dol po pa darauf, dass, ausgehend von der Wesenlosigkeit, Gegebenheiten und die Buddha-Natur noch genauer erläutert werden als in anderen Sūtren.

Kong sprul nennt im *Shes bya kun khyab* auch das *Dhāraṇīrājeśvarapariṣcchāsūtra*,⁶²⁴ in dem in Zusammenhang mit den drei Lehrzyklen von „der Art der vier Wahrheiten, der Art der Leerheit und der Art von *tathāgatagarbha*“⁶²⁵ die Rede ist. Er zitiert zunächst den Abschnitt, in dem geschildert wird, wie ein Edelstein durch immer feinere Methoden gereinigt wird. An diesem Beispiel stellt das Sūtra dar, wie der Buddha seine Schüler schrittweise anleitet:

⁶²² Ibid, 134-135: *shes rab kyi pha rol tu phyin pa la rnal 'byor du byas pa'i zhi gnas lhag mthong zung 'jug gi ting nge 'dzin skyes pa na yod med dang stong mi stong la sogs par phye nas bstan cing ji ltar gnas pa dang / ji lta yin pa bzhin du ngo sprod pa dgos te / thams cad med cing ma grub pa la sogs par gnas pa ma yin gyi / med cing stong pa dang de dag gi gzhi la sogs pa med dgag gi gzhi la ma yin dgag yod pa'i phyi dang / rnam gcod kyi gzhi la yongs gcod bzhugs pa'i phyir dang / skyon thams cad rang bzhin gyis spangs pa'i gzhi la mthar thug gi yon tan thams cad tshang ba'i rtogs pa lhun grub tu bzhugs pa'i phyir ro / de bas na 'khor lo gsum pa ni legs par rnam phye ba dang ldan pa zhes so / Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 205-206.*

⁶²³ Ibid, 138-139: *la zlo ba chos nyid zab mo la 'khor lo bar ba dang mthun par rtog med spros bral du mnyam par bzhag nas / rjes thob tu shan 'byed pa'i tshe chos rnams la yang dag par so sor rtog pa na 'khor lo tha ma dang rdo rje'i theg pa las gsungs pa bzhin du legs par rnam par phye ste ngo sprad na theg pa chen po'i gsung rab thams cad kyi don zab mo nyams su len pa tshang ma nor zhing yongs su dag pa nyid du 'gyur ro / Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 209.*

⁶²⁴ Das *Dhāraṇīrājeśvarapariṣcchāsūtra* ist ein Teil der tibetischen Übersetzung des *Tathāgatamahākaruṇā-nirdeśasūtra*, D147, 142a-242b. Der dritte und vierte Abschnitt dieses Sūtra handelt von den Antworten auf die Fragen des Bodhisattva Dhāraṇīrājeśvara (*byang chub sems dpa' gzungs gi rgyal po*), D147, 167b-201b. Allerdings ist die von Kong sprul zitierte Textstelle in der Derge-Ausgabe nicht enthalten. In HOPKINS 2002: 203 ist sie jedoch einschließlich des Beispiels der Reinigung eines Edelsteins aus Q814, vol. 32, 300/5.4ff zitiert.

⁶²⁵ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 17/10-12: *bden pa bzhi'i tshul / stong pa nyid kyi tshul / de bzhin gshegs pa'i snying po'i tshul /*

„Nachkomme der Familie, genauso bewirkt der Tathāgata, nachdem er Kenntnis von der Konstitution (*khams*) der völlig unreinen Lebewesen hat, mit seinen erschütternden Lehren über Unbeständigkeit, Leid, Ichlosigkeit und Unreinheit, dass die Lebewesen, die sich am Daseinskreislauf erfreuen, Grauen [davor] hervorbringen, und führt sie so in den edlen Dharma des *vinaya* ein.

Jedoch gibt der Tathāgata damit seine Bemühungen nicht auf, sondern bewirkt daraufhin mit seiner Lehre von Leerheit, Transphänomenalität und Unbegehrtheit, dass [die Lebewesen] die Art eines Tathāgata erkennen.

Jedoch gibt der Tathāgata auch damit seine Bemühungen nicht auf, sondern bewirkt daraufhin mit seiner Lehre des unumkehrbaren [dritten Lehr]zyklus sowie seiner Lehre des vollkommenen Reinseins der Dreiheit (*'khor gsum*) [d. h. des Freiseins von einer Trennung in Subjekt, Objekt und Interaktion], dass die Lebewesen, welche die Grundlage unterschiedlicher Natur⁶²⁶ besitzen, in den Bereich eines Tathāgata eindringen.“⁶²⁷

Im Rahmen seiner Ausführungen zu den Lehren von hinführender und definitiver Bedeutung verweist Kong sprul außerdem auf den Vers II.41a-b des *Ratnagotravibhāga*, in dem das Wirken eines *nirmāṇakāya* erläutert wird. Hier heißt es, dass dieser die Wesen so unterstützt, dass sie den Weg zum Frieden von Nirvāṇa betreten, er sie dann vollkommen zur Reife führt und ihnen schließlich Prophezeiungen macht.⁶²⁸ Auch diesen Vers versteht Kong sprul als einen Hinweis auf den schrittweisen Aufbau der drei Lehrzyklen,

⁶²⁶ Die „Grundlage unterschiedlicher Natur“ bezieht sich vermutlich auf die unterschiedlichen Dispositionen, mit denen Praktizierende den Weg beginnen und der Theorie des einen Yāna gemäß schrittweise den Buddha-Zustand erlangen. In Kap. VII des SNS werden diese Dispositionen bzw. die drei Arten von *gotra* als jene des *śrāvakayāna* (*nyan thos kyi theg pa'i rigs can*), des *pratyekabuddhayāna* (*rang sangs rgyas kyi theg pa'i rigs can*) und des *tathāgatayāna* (*de bzhin gshegs pa'i rigs can*) bezeichnet. Vgl. SNS, 19b: *don dam yang dag 'phags de la sems can nyan thos kyi theg pa'i rigs can rnam kyis kyang lam 'di nyid dang sgrub pa 'di nyid kyis grub pa dang / bde ba bla na med pa'i mya ngan las 'das pa 'thob par 'gyur la/ sems can rang sangs rgyas kyi theg pa'i rigs can rnam dang / de bzhin gshegs pa'i rigs can rnam kyis kyang lam 'di nyid dang sgrub pa 'di nyid kyis grub pa dang bde ba bla na med pa'i mya ngan las 'das pa thob par 'gyur bas 'di ni nyan thos dang rang sangs rgyas dang byang chub sems dpa' rnam kyis rnam par dag pa'i lam gcig pa yin la/ rnam par dag pa gcig ste/ gnyis pa gang yang med pas ngas de las dgongs nas theg pa gcig pu bstan te / Vgl. (übers.) POWERS 1994: 111-112.*

⁶²⁷ *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 19/16-20/4: *rigs kyi bu de bzhin du de bzhin gshegs pa yongs su ma dag pa'i sems can gyi khams mkhyen nas mi rtag pa dang sdug bsngal ba dang bdag med pa dang mi gtsang ba yid 'byung ba'i gtam gyis 'khor ba la dga' ba'i sems can rnam skyo ba skyed par mdzad de 'phags pa'i chos 'dul ba la 'dzud par mdzad do / de tsam gyis de bzhin gshegs pa brtson pa 'dor ba yang ma yin te / de'i og tu stong pa nyid dang mtshan ma med pa dang smon pa med pa'i gtam gyis de bzhin gshegs pa'i tshul rtogs par mdzad do / de tsam gyis de bzhin gshegs pa brtson pa 'dor ba yang ma yin te / de'i og tu phyir mi ldog pa'i 'khor lo'i gtam dang 'khor gsum yongs su dag pa'i gtam gyis rang bzhin sna tshogs kyi rgyu can gyi sems can de dag de bzhin gshegs pa'i yul la 'jug par mdzad do /*

⁶²⁸ Der genaue Wortlaut von RGV II.41a-b: *lokeṣu yacchāntipathāvatāraprapācanāvyākaraṇe nidānam / Kong sprul* verweist auf diesen Vers in seinem *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 17/15-16: *rje btsun byams pas rgyud bla mar / 'jig rten zhi ba'i lam la 'jug pa dang / rab tu smin pa dang / lung ston pa'i 'khor lo zhes dang //* „Im

„weil [der Buddha] zunächst mit seinen erschütternden Lehren [jene] Schüler (*gdul bya*), die am Daseinskreislauf hängen, so motiviert, dass sie den Weg zum Frieden betreten; [er] dann [diese] auf dem Mahāyāna mit den Lehren über Leerheit vollkommen zur Reife führt und letztlich mit den Lehren des unumkehrbaren Zyklus bewirkt, dass sie in den Bereich des Tathāgata eindringen und die große Prophezeiung erhalten.“⁶²⁹

Außerdem zitiert er einen Nāgārjuna, der sich zu den drei Lehrzyklen wie folgt geäußert hat:

„Im ersten [Lehrzyklus] lehrte er von einem Selbst, im mittleren vom Nicht-Selbst und der dritte Lehrzyklus ist jener, der die Grundlagen aller Sichtweisen überwindet.“⁶³⁰

Der *Ratnagotravibhāga* kann sowohl auf hinführender als auch auf definitiver Ebene interpretiert werden. In Tibet wurden, auf der Basis der allgemein anerkannten Madhyamaka-Hermeneutik sowie anhand der fünf Prinzipien der Yogācāra-Hermeneutik, beide Interpretationen vorgenommen.

Wird der *Ratnagotravibhāga* aus der Perspektive der allgemeinen Madhyamaka-Hermeneutik interpretiert, lassen sich die drei Kriterien aufzeigen, die belegen, dass es sich bei den darin enthaltenen Darlegungen um Lehren von hinführender Bedeutung handelt.⁶³¹ (1.) die zu Grunde liegende Intention (*dgongs gzhi*) bzw. die darin nur indirekt enthaltene Wahrheit; (2.) das Motiv bzw. die Notwendigkeit (*dgos pa*) für die hinführende Aussage sowie (3.) der Widerspruch zwischen der augenscheinlichen oder hinführenden Bedeutung und der eigentlichen oder definitiven Bedeutung, der

Uttaratantra des ehrwürdigen Maitreya heißt es [zu den Lehr]zyklen, dass [dadurch die Lebewesen] in der Welt den Weg zum Frieden betreten, zur Reife geführt werden und [ihnen] Prophezeiungen [über ihr Erwachen zum Buddha-Zustand gemacht werden].“

KC, Aug. 2008: Diese Prophezeiungen beruhen darauf, dass die Lebewesen von jeher die Natur eines Buddha haben, die durch die Praxis des Wegs offenkundig wird. Mit dem Erlangen der achten *bhūmi* ist der Bodhisattva in der Entwicklung so weit vorangeschritten, dass sein baldiges Erwachen zum Buddha-Zustand völlig sicher ist und Prophezeiungen, die er von Buddhas darüber erhält, diesen weiteren Entwicklungsprozess beschleunigen. Dementsprechend heißt es in Vers MAV IV.14b, D4021, 43b, in Erläuterung der Bodhisattva *bhūmis*: *mos pa dang ni 'jug pa dang // nges par 'byung dang lung bstan dang //* „[Diese *bhūmis* werden bezeichnet als jene] des Bestrebens und des Sich-Widmens [bis zur ersten *bhūmi*], des sicheren Entstehens [von der zweiten bis zur siebten *bhūmi*] und der Prophezeiung [die achte *bhūmi*].“ Vgl. (übers.) DHARMACHAKRA 2006: 116.

⁶²⁹ Ibid., 20/6-10: *dang po gdul bya 'khor ba la chags pa rnams yid 'byung ba'i gdam gyis bskul nas zhi ba'i lam la 'jug pa dang / de nas stong pa nyid kyi gdam gyis theg pa chen por yongs su smin pa dang / tha ma phyr mi ldog pa 'i 'khor lo'i gdam gyis de bzhin gshegs pa'i yul la 'jug cing lung ston pa chen po thob bar byed pa'i phyr ro /*

⁶³⁰ *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 17/17-19:

dang por bdag ston pa'i // bar du bdag med par ston pa'i //
tha ma lta gzhi kun zlog gi 'khor lo zhes gsungs pa //

Diesen Nāgārjuna und die entsprechende Textstelle konnte ich nicht identifizieren. Aus Kong spruls Sicht handelt es sich zweifelsohne um den einen Nāgārjuna.

⁶³¹ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1988: 2; diese exegetische Tradition gab es spätestens seit dem 9. Jahrhundert, da sie sich z. B. im *Prashūtapāda*, d. h. Dharmamitras Kommentar zu Haribhadras *Abhisamayālaṅkāravṛtti*, findet.

dann besteht, wenn man die jeweilige Aussage wörtlich nimmt (*dgnos la gnod byed*).⁶³² Verse I.156-157 des *Ratnagotravibhāga* sind für jene Interpreten, die diese Hermeneutik anwenden, die Bestätigung dafür, dass dieses Werk von hinführender Bedeutung ist:

„Verschiedentlich wurde gelehrt, dass genauso wie Wolken, Träume und Trugbilder alle Erkenntnisobjekte in jeder Hinsicht leer sind. Wie kann es nun sein, dass hier die Siegreichen lehren, alle Lebewesen haben die Buddha-Natur?

Dies wurde gelehrt, damit jene, die die [folgenden] fünf Fehler haben, diese überwinden: verzagt sein, mindere Lebewesen geringschätzen, an Unwährem festhalten, die wahren Qualitäten missachten und sich selbst für besser halten.“⁶³³

Dieser Auffassung nach ist (1.) die zu Grunde liegende Intention des *Ratnagotravibhāga* Leerheit, wie sie im mittleren Lehrzyklus gelehrt wurde; (2.) das Motiv ist, den Leser darin zu bestärken, die genannten fünf Fehler zu überwinden und (3.) der Widerspruch zwischen der Lehre der Buddha-Natur und jener der Leerheit ist in Vers I.156 direkt ausformuliert.⁶³⁴

In Tibet interpretieren z. B. Sa skya Paṇḍita und Bu ston den *Ratnagotravibhāga* primär in diesem Sinn und damit als ein Werk von hinführender Bedeutung. Aus dieser Sicht formulieren die Lehren zur Buddha-Natur auf der wortwörtlichen Ebene zwar ein *ātman*-ähnliches Prinzip, die Grundlage der Intention ist jedoch die Theorie von *nairātmya*, *śūnyatā* und *bhūtakoti*,⁶³⁵ und zwar genauso, wie es im Mahāyāna im Allgemeinen verstanden wird.⁶³⁶

Allerdings deuten gerade die drei einleitenden Verse des *Ratnagotravibhāga* und dessen *Vyākhyā* darauf hin, dass die Autoren mit den fünf Prinzipien der Yogācāra-Hermeneutik vertraut gewesen sein mussten. Es scheint daher durchaus naheliegend, den *Ratnagotravibhāga* nicht nur aus der Perspektive der allgemeinen Madhyamaka-Hermeneutik, sondern auch aus jener der fünf Prinzipien der Yogācāra-

⁶³² Vgl. MATHES 2008b: 13-17, SEYFORTH RUEGG 1985, 1988: 1-4, 1989: 32-35 und CABEZÓN 1992: 226-27.

⁶³³ RGV I.156-157:

*śūnyam sarvaṃ sarvathā tatra tatra jñeyam meghasvapnamāyākṛtābham /
ityuktvaivaṃ buddhadhātuh punaḥ kiṃ sattve sattve 'stīti buddhairihoktam //
līnam cittaṃ hīnasattveṣvavajñābhūtagrāho bhūta dharmāpavādaḥ /
ātmāsnehaścādhikāḥ pañca doṣā yeṣāṃ teṣāṃ tatprahāṇārthamuktam //
sprin dang rmi lam sgyu bzhin de dang der // shes bya thams cad rnam kun stong pa zhes //
gsungs nas yang 'dir rgyal rnams sems can la // sangs rgyas snying po yod ces ci ste gsungs //
sems zhum sems can dman la brnyas pa dang // yang dag min 'dzin yang dag chos la skur //
bdag cag lhag pa 'i skyon lnga gang dag la // yod pa de dag de spang don du gsungs //*

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 141-142).

⁶³⁴ Vgl. MATHES 2008b: 14.

⁶³⁵ Wesenlosigkeit, Leerheit und 'der Höhepunkt des Wirklichen', ein Synonym für Leerheit.

⁶³⁶ Vgl. Seyforth Ruegg 1989: 27-28.

Hermeneutik zu interpretieren, wie sie von Vasubandhu in der *Vyākhyāyukti* (V.6.13-16)⁶³⁷ vorgestellt werden. ‘Gos Lo tsā ba zitiert den selben Vers aus der *Vyākhyāyukti* aus einem anderen, unbekannten Werk von Vasubandhu, dessen Titel in tibetischer Übersetzung *rJe btsun gyi man ngag thob pa*⁶³⁸ lautet. Geht man davon aus, dass *rje btsun* bei Vasubandhu mit großer Wahrscheinlichkeit Maitreya bezeichnet, kann man dies als Hinweis verstehen, dass die Autoren die fünf Prinzipien im Sinn hatten, und sie daher als Zugang zum Verständnis der Werke von Maitreya/Asaṅga sogar geeigneter sind als die allgemeine Madhyamaka-Hermeneutik. Diese fünf Prinzipien sind: (1.) das Motiv (*dgos pa*); (2.) die Bedeutung in Kürze (*bsdus pa'i don*); (3.) die Bedeutung der Wörter (*tshig don*); (4.) die Verbindung zwischen den verschiedenen Themen (*mtshams sbyor*) und (5.) Einwände von Gegnern und deren Zurückweisung (*brgal lan*).⁶³⁹

Aus dieser Perspektive können die drei ersten Verse des *Ratnagotravibhāga* im Sinn der ersten vier dieser Punkte verstanden werden:

„Buddha, Dharma, Gemeinschaft, Element, Erwachtsein, Qualitäten und schließlich Buddha-Aktivität; der gesamte Inhalt des Lehrwerks ist kurz [gesagt] diese sieben *vajra*-Grundlagen.

Jeweils verbunden mit ihren Eigenmerkmalen sind sie der Reihe nach dem *Dhāraṇīrājeśvarasūtra* gemäß zu verstehen:

[Die ersten] drei Grundlagen [gemäß] dessen Einleitung und die [letzten] vier [gemäß] des Abschnitts zu den Qualitäten der Weisen und Siegreichen.

Durch den Buddha [kommt es zum] Dharma, durch den Dharma [zur] Gemeinschaft der Edlen, durch die Gemeinschaft [zum Bestreben,] die [Buddha-]Natur, das Gnosis-Element [offenkundig werden zu lassen]. Letztlich wird Gnosis erlangt, höchstes Erwachtsein, mit den Qualitäten wie den Kräften usw., die das Wohl aller Wesen bewirken“.⁶⁴⁰

⁶³⁷ Der Sanskrit-Text dieser Strophe ist dank eines Zitats in Haribhadrās *Abhisamayālaṃkāraloka* (AAA, 15/24-25) verfügbar: *prayojanaṃ sapinḍārthaṃ padārthaḥ sānusamdhikāḥ sacodyaparihāraś ca vācyaḥ sūtrārthavādibhiḥ* // Zitiert nach MATHES 2008b: 427, Anm. 74.

⁶³⁸ *gSal ba'i me long*, 13/4-6: *slob dpon dbyig gnyen gyis rje btsun gyi man ngag thob pa las / gang zhig bdag pas blo dman pa // mdo rnams 'chad 'dod de dag la // man ngag cung zhig sbyin par bya // dgos pa bsdus pa'i don bcas dang // tshig don bcas dang mtshams sbyor bcas // brgal lan bcas te bsnyad par bya // zhes gsungs la /* Vgl. MATHES 2008b: 427, Anm. 73.

⁶³⁹ Vgl. MATHES 2008b: 14.

⁶⁴⁰ RGV, I.1-3:

buddhaś ca dharmas ca gaṇas ca dhātur bodhir guṇaḥ karma ca bauddham antyam / kṛtsnasya śāstrasya śarīram etat samāsato vajra padāni sapta // sva lakṣaṇenānugatāni ca eṣaṃ yathā kramaṃ dhāraṇī rāja sūtre / nidāna(ta)s trīṇi padāni vidyācatvāri dhīmaj jina dharmā bhedāt // buddhād dharmo dharmataś cārya saṃghaḥ saṃghe garbho jñāna dhātv āptiniṣṭhaḥ / taj jñānāptiś cāgra bodhir balādyair dharmair yuvatā sarva sattvārtha kṛdbhiḥ // sangs rgyas chos tshogs khamdang byang chub dang // yon tan sangs rgyas phrin las tha ma ste // bstan bcos kun gyi lus ni mdor bsdu na // rdo rje yi ni gnas bdun 'di dag go //

‘Gos Lo tsā bas Erläuterungen in seinem Kommentar zum *Ratnagotravibhāga* machen deutlich, dass aus der Perspektive dieser Yogācāra-Hermeneutik (1.) das Motiv darin bestehen kann, die Wirklichkeit, wie sie mithilfe der sieben *vajra*-Grundlagen vermittelt wird, zu erkennen; (2.) die Kurzfassung durch die Liste der *vajra*-Grundlagen gegeben ist; (3.) die Wortbedeutung durch die Verwendung des Begriffs *vajra*-Grundlagen; (4.) die Verbindung zwischen den Abschnitten im Vers explizit formuliert ist und sich (5.) die Einwände und deren Zurückweisungen indirekt in den Versen I.156-157 finden, und zwar zusammen mit den Erläuterungen, dass das Thema der Leerheit im *Ratnagotravibhāga* noch differenzierter ausgeführt ist als im mittleren Lehrzyklus. Letzteres lässt wiederum zwei Möglichkeiten offen: Entweder kann man daraus ablesen, dass Leerheit, wie im mittleren Lehrzyklus dargestellt, eine Lehre auf hinführender Ebene, und nur der dritte Lehrzyklus zur Buddha-Natur die definitive Ebene ist. Oder aber man vertritt den Standpunkt, dass sowohl der zweite als auch der dritte Lehrzyklus hinsichtlich der Erklärung zur Wirklichkeit als Lehre von definitiver Bedeutung zu verstehen ist, und zwar in dem Sinn, dass die Lehren über die Leerheit, wie sie in den *prajñāpāramitā*-Sūtren dargestellt werden, aus Sicht der Lehren über die Buddha-Natur zu verstehen sind.⁶⁴¹

4.3.2.2 Die im *gZhan stong lta khrid* dargestellte Anleitung gemäß der Sūtra-Tradition

4.3.2.2.1 „Was zu verstehen ist“

4.3.2.2.1.1 Die weltliche und die überweltliche Sichtweise

Kong sprul verweist im *gZhan stong lta khrid* zunächst auf die Notwendigkeit der ‘weltlichen richtigen Sichtweise’ als Grundlage, um die ‘überweltliche Sichtweise’ entwickeln zu können, und spricht sich damit grundsätzlich für einen stufenweisen Weg aus.

Die Unterscheidung zwischen einem weltlichen Weg (*’jig rten gi lam, laukiko mārgaḥ*) und einem überweltlichen Weg (*’jig rten las ’das pa’i lam, lokattara mārgaḥ*) findet sich in sehr frühen buddhistischen Schriften sowie in der *Śrāvakabhūmi*, d. h. dem 13. Kapitel der *Yogācārabhūmi* von Asaṅga. In den tibetischen Quellen wurde diese Einteilung primär in Anlehnung an Atiśas *Bodhipathapradīpa* vorgenommen.

Der Fokus des weltlichen Wegs liegt auf Ethik, d. h. auf dem Aufgeben leidbringender Handlungen und dem Üben der zehn heilsamen Handlungen, sowie dem Entwickeln von Geistesruhe (*gzhi gnas, śamatha*). Die Stufen der meditativen Konzentration der Geistesruhe sollen zu den *dhyāna*-Stufen, die den formhaften und formlosen Götterbereichen entsprechen und damit zu den jeweiligen

’di dag rang mtshan nyid kyi rjes ’brel ba // go rims ji bzhin gzungs kyi rgyal po’i mdor //
gleng gzhi las ni gnas gsum rig bya ste // bzhi ni blo ldan rgyal chos dbye ba las //
sangs rgyas las chos chos las ’phags pa’i tshogs // tshogs las snying po ye shes kham thob mthar //
ye shes de thob byang chub mchog stobs sogs // sems can kun don byed chos rnams dang ldan //
 (zitiert aus *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 37-40).

⁶⁴¹ Vgl. MATHES 2008b: 14-15.

Wiedergeburten in diesen Bereichen führen. Möglich wird das schrittweise Vertiefen der Konzentrationszustände dadurch, dass Elemente der Klarsicht (*lhag mthong, vipaśyanā*) einbezogen werden. Klarsicht bedeutet hier, dass sich der *yogin* der Möglichkeit bewusst wird, seine jeweils erlangte Konzentration noch weiter zu vertiefen, und entsprechende Anstrengungen unternimmt. Im Kontext des weltlichen Wegs bzw. der weltlichen Sichtweise steht *vipaśyanā* daher nicht für transzendierendes Erkennen, sondern für Klarsicht im Sinn einer bewussten Einschätzung des Ausmaßes an erlangter Konzentration.⁶⁴²

In Zusammenhang mit der ‘überweltlichen Sichtweise’ betont Kong sprul, dass nur die Yogācāra-Mādhyamikas und unter den Nīḥsvabhāvavāda-Mādhyamikas nur jene, die auf eine besondere Qualität in ihrem Studium und ihrer Meditation bauen können, einen richtigen Zugang zur nicht-zweiheitlichen Gnosis finden, deren Erlangen den Buddha-Zustand ermöglichen soll.

Kong sprul spielt mit diesem Hinweis auf jene Nīḥsvabhāvavādin an, die über den ‘Schmuck ergänzender Unterweisungen durch einen Lehrer’ (*bla ma’i man ngag gyi rgyan*) verfügen. Ein ähnlicher Hinweis findet sich z. B. auch bei Maitrīpa, den Karma pa Mi bskyod rdo rje im Einleitungsteil seines Kommentars zum *Madhyamakāvatāra* zitiert: „Auch das Madhyamaka ist, ohne den Schmuck der Worte eines Lehrers, lediglich mittelmäßig“. ⁶⁴³ Weiters führt Karma pa Mi bskyod rdo rje in diesem Abschnitt, in dem er die verschiedenen Madhyamaka-Lehrtraditionen Tibets voneinander abgrenzt, aus:

„Dies [d. h. Maitrīpas Erläuterung] ist eine genaue Erklärung des Wesens der Soheit, die das erhabene Madhyamaka mit dem Schmuck der ergänzenden Unterweisungen authentischer Lehrer verbindet.“⁶⁴⁴

Diese Formulierungen sollen verdeutlichen, dass die Betreuung durch einen sachkundigen und in meditativen Prozessen erfahrenen Lehrer bzw. auch die entsprechende ergänzende Literatur wesentlich für die richtige Verbindung zwischen intellektuellem Verständnis und Meditationserfahrungen ist.⁶⁴⁵

In Zusammenhang mit den Yogācāra-Mādhyamikas erwähnt Kong sprul die Worte des Lehrers bzw. die ergänzenden Unterweisungen nicht, was den Schluss nahelegt, dass für ihn dieser Zugang zur spirituellen Praxis ohnehin darin besteht, anhand ergänzender Unterweisungen die Sichtweise durch

⁶⁴² Vgl. SCHMITHAUSEN 2007: 218-219, 2002: 2-4, 2007: 215 sowie 1982: 61.

⁶⁴³ *Dwags brgyud drub pa’i shing rta*, 9/6:

bla ma’i ngag gis ma brgyan pa’i // dbu ma’ang ’bring po tsam nyid do //

Vgl. auch TD, zitiert aus tib. Übers. *De kho na nyid bcu pa*, 113a/1:

de bzhin nyid ni shes ’dod pas // rnam bcas ma yin rnam med min //

bla ma’i ngag gis ma brgyan pa’i // dbu ma’ang ’bring po tsam nyid do ./

⁶⁴⁴ *Dwags brgyud drub pa’i shing rta*, 10/4-5: *’di ni dbu ma bcom ldan ’das ma bla ma dam pa’i man ngag gi rgyan gyis brgyan pa’i zung du ’jug pa’i de bzhin nyid kyi ngo bo nye bar bstan pa ni ...*

⁶⁴⁵ KC, Aug. 2008.

meditative Konzentration zu verinnerlichen. Dies entspricht auch einer zusammenfassenden Charakterisierung der Schulbezeichnung ‘Yogācāra’ von Schmithausen.⁶⁴⁶

Kong sprul nennt nun einige Gründe, warum die anderen buddhistischen Denksysteme zwar in verschiedenen Phasen der Entwicklung äußerst wertvoll und auch erforderlich sein mögen, es aber nicht möglich ist, auf sie aufbauend den Buddha-Zustand zu erlangen:

„Des Weiteren bestimmen die Śrāvakas die Wesenlosigkeit der Person, die Pratyekabuddhas die Unwirklichkeit des Ergriffenen, die Yogācārin die [als absolut erwiesene] von Dualität leere Gnosis⁶⁴⁷ und die allgemeinen Mādhyamikas, dass alle Gegebenheiten dem eigenen Wesen nach leer sind. Sie meditieren auf [das von ihnen jeweils ermittelte] Objekt und machen dadurch Erfahrungen. Da sie sich jedoch in drei[facher Hinsicht, nämlich in] falschen geistigen Vorgängen, Konzepten und Sichtweisen verstricken, bestimmen sie die nicht-zweiheitliche Gnosis nicht und sind daher vom Buddha-Zustand weit entfernt.“⁶⁴⁸

Kong sprul formuliert die Vorbehalte nur knapp. Die einzelnen Verstrickungen, von denen er spricht, ordnet er nicht jeweils im einzelnen den Lehrsystemen der Śrāvakas, Pratyekabuddhas, Cittamātrin und der allgemeinen Mādhyamikas zu.

Laut Angabe eines zeitgenössischen *mkhan po* der bKa’ brgyud pa-Tradition steht Kong spruls Formulierung ‘falsche geistige Vorgänge’ (*sems phyin ci log pa, cittaviparyāsa*) für ‘Geist’ (*gtso sems, citta*), d. h. für die grundsätzliche dualistische Kognitionsfähigkeit der sechs Sinne, sowie für das ‘Geistige’ (*sems ’byung, caitta*), d. h. die gedanklichen und emotionalen Reaktions- und Verarbeitungsvorgänge des zweiheitlich erlebenden Geistes. Kong sprul bezieht sich mit seiner Darstellung der Verstrickungen darauf, dass während eines *samādhi*-Zustands der Geistesruhe das zweiheitlich erlebende Bewusstsein zwar mithilfe einer Objektgrundlage (*dmigs rten*) konzentriert verweilt, ‘Geist’ und ‘Geistiges’ jedoch aktiv bleiben. Die von Kong sprul angesprochene Verstrickung könnte in diesem Fall darin bestehen, dass sich der *yogin* auf die erlangte Qualität der Konzentration beschränkt, ohne den Prozess durch tiefergehende Konzentration und Einsicht (*shes*

⁶⁴⁶ SCHMITHAUSEN 1998: 1 „Yogācāra’ bedeutet ‘Praxis des *yoga*’, der spirituellen Bemühung bzw. ‘die Person, deren Praxis das *yoga* ist’. Die Schule sollte also irgendwie eine besondere Beziehung zur spirituellen Praxis haben, und das läßt sich zumindest für einige Texte auch aufzeigen“. Vgl. auch SCHMITHAUSEN 2007: 1.

⁶⁴⁷ Mit der ‘von Dualität leeren Gnosis’ umschreibt Kong sprul an dieser Stelle den Standpunkt der Cittamātrin. Siehe den Abschnitt zum Lehrsystem des Cittamātra im *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 509/17-19: *gzung ’dzin gnyis kyis stong pa’i shes pa rang rig rang gsal don dam grub par ’dod pa dang mi ’dod pa theg chen sde gnyis kyi khyad par gyi gtso bo yin* / „Der Hauptunterschied zwischen den beiden Mahāyāna-Lehrsystemen ist, dass die [Cittamātrin] eine von Dualität leere Gnosis, die sich ihrer selbst bewusst und in sich lichthaft ist, als absolut erwiesen vertreten und die [Mādhyamikas] nicht.“ Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 193.

⁶⁴⁸ *gZhan stong lta khri* 739/4-5: *de’ang nyan thos pas gang zag bdag med / rang rgyal bas gzung ba bden med / rnal ’byor spyod pas gnyis stong ye shes / dbu ma thun mong bas chos kun rang rang gi ngo bos stong par gtan la phab pa’i don bsgom pas nyams su myong ba yin kyang sems dang / ’du shes dang lta ba phyin ci log gsum gyis kun nas dkris pas gnyis med ye shes btan la ma phebs par sang rgyas dang kha thag ring ba’o /*

rab, prajñā) zu verfeinern. Kong spruls Begriff ‘falsche Konzepte’ (*’du shes phyin ci log pa, samjñāviparyāsa*) bezieht sich laut Angabe dieses *mkhan po* auf die *dhyānas* bzw. auf Konzentrationsformen, die dem formlosen Bereich entsprechen (*gzugs med kyi khams*). Diese *samādhi*-Zustände bestehen allgemein gesagt darin, dass mithilfe tiefer Konzentration der Geist und das Geistige vorübergehend ausgeblendet werden, unterschwellig jedoch ein Festhalten an bestimmten Erlebensmerkmalen aufrecht bleibt. Dies ist insofern eine weltliche Verstrickung, als der *yogin* auf dieser Stufe über zuwenig Einsicht verfügt, um Befreiung vom Daseinskreislauf zu erlangen; er baut lediglich die karmischen Ursachen dafür auf, um nach dem Tod in den formlosen Götterwelten wiedergeboren zu werden.⁶⁴⁹ Beim dritten von Kong sprul beschriebenen Fehler, d. h. den ‘falschen Sichtweisen’ (*lta ba phyin ci log pa, dṛṣṭiviparyāsa*), handelt es sich um subliminale Gedankengebilde, die in *samādhi*-Zuständen, welche dem formhaften Bereich entsprechen, unbewusst wirksam sind.⁶⁵⁰

Kong spruls Schilderung der eben beschriebenen drei Verstrickungen, d. h. der falschen geistigen Vorgänge, Konzepte und Sichtweisen, erinnert auch an einen Abschnitt aus dem achten Kapitel des *Samḍhinirmocanasūtra*,⁶⁵¹ in dem es um die zehnfache Art geht, in welcher ein Bodhisattva Gegebenheiten und Bedeutungen differenziert und richtig erkennt (*don so so yang dag par rig pa*). Die Punkte sieben und acht unter diesen zehn Arten behandeln den ‘Irrtum’ (*phyin ci log pa*) und den ‘Nicht-Irrtum’ (*phyin ci ma log pa*):

„Maitreya, dabei ist das Thema (*don*) des Irrtums in Bezug auf Dinge wie das Ergreifen usw., [d. h. das Ergreifende,] die falschen Konzepte, die falschen geistigen Vorgänge, die falschen Sichtweisen von Unbeständigem als beständig zu haben, die falschen Konzepte, die falschen geistigen Vorgänge, die falschen Sichtweisen von Leid als Freude, von Unreinem als Reinem und von Wesenlosem als Wesenhaftem zu haben. Maitreya, die Bedeutung von Nicht-Irrtum ist das Gegenteilige und daher als dessen Gegenmittel zu verstehen“.⁶⁵²

Kong sprul nennt bereits in der Einleitung seines *gZhan stong lta khrid* das *Samḍhinirmocanasūtra* als eine wesentliche Referenz. Außerdem gibt er die Anleitungen für die eigentliche *gZhan stong*-Kontemplation u. a. mithilfe des Sichvergegenwärtigens der vier ‘reinen Qualitäten, die jenseits von Irrtum liegen’, und zwar sowohl anhand des *Ratnagotravibhāga* (I.37-38) als auch des

⁶⁴⁹ Vgl. auch SCHMITHAUSEN 2007: 218-219.

⁶⁵⁰ KC, Aug. 2008.

⁶⁵¹ Vgl. SCHMITHAUSEN 2007: 236.

⁶⁵² SNS, 31a/6-31b/1: *byams pa de la phyin ci log gi don ni ’dzin pa la sogs pa’i don de dag nyid la mi rtag pa la rtag par ’du shes pa phyin ci log dang / sems phyin ci log dang / lta ba phyin ci log dang / sdug bsngal la bde ba dang / mi gtsang ba la gtsang ba dang / bdag med pa la bdag tu ’du shes phyin ci log dang / sem phyin ci log dang / lta ba phyin ci log pa’o / byams pa de la phyin ci ma log pa’i don ni de las bzlog pa ste / de’i gnyen po yin par rig par bya’o* / Vgl. (übers.) POWERS 1994: 177.

Mahāparinirvāṇasūtra. Daher liegt die Vermutung nahe, dass er mit seinem kurzen Hinweis auf die Verstrickungen, welche die richtige meditative Konzentration unterbinden und damit die Erkenntnis der Buddha-Natur unmöglich machen, den falschen Umgang mit diesen vier Auffassungen meint, d. h. Unbeständiges für Beständiges, Leid für Freude, Unreines für Reines und Wesenloses für Wesenhaftes, d. h. für ein Selbst, zu halten.

Um diese falschen Auffassungen zu vermeiden, ist aus Kong spruls Sicht eine stufenweise theoretische Aneignung der in den entsprechenden Texten geschilderten Wirklichkeit wesentlich, da erst mithilfe von Einsicht, wie sie durch Zuhören, Reflexion und Meditation entsteht, eine Annäherung an die Erkenntnis der Wirklichkeit möglich wird. Im achten Kapitel des *Samdhinirmocanasūtra* findet sich zu diesem stufenweisen Prozess des Entwickelns von Einsicht folgende Erklärung:

„Maitreya, mit der aus Zuhören entstandenen Einsicht erkennt der Bodhisattva in richtigem analytischen Verständnis den Sinn, [wie er] den Wörtern anhaftet, wörtlich, ohne [die darin enthaltene] Intention, ohne eine Annäherung, der Befreiung [in etwa] entsprechend, [jedoch] keine Befreiung bewirkend.

Maitreya, mit der aus Nachdenken entstandenen Einsicht erkennt der Bodhisattva in richtigem analytischen Verständnis den Sinn, nicht nur [wie er] den Wörtern anhaftet,⁶⁵³ nicht wörtlich, [sondern mit der damit einhergehenden] Intention, mit einer Annäherung, mit der Befreiung in großem [Maße] entsprechend, [jedoch] keine Befreiung bewirkend.

Maitreya, mit der aus Meditation entstandenen Einsicht erkennt der Bodhisattva in richtigem analytischen Verständnis den Sinn, [wie er] den Wörtern anhaftet und den Wörtern nicht anhaftet, wörtlich und nicht wörtlich,⁶⁵⁴ mit [der damit einhergehenden] Intention, mit einer Annäherung mithilfe der Bilder des Erfahrungsbereichs von *samādhi*, die den Erkenntnisobjekten entsprechen, mit der Befreiung in äußerst großem [Maße] entsprechend und Befreiung bewirkend.“⁶⁵⁵

⁶⁵³ Auf der Grundlage der chinesischen Übersetzung von Hiuan-tsang korrigiert Lamotte *yin* zu *ma yin*, was sinnvoller erscheint. Vgl. LAMOTTE 1935: 105/24, Korrektur von *yin* zu *ma yin*. Die Übersetzung folgt dieser Korrektur.

⁶⁵⁴ Vgl. *ibid.*, 105/24: Ebenfalls auf der Grundlage der chinesischen Übersetzung von Hiuan-tsang fügt Lamotte hier *sgra ji bzhin ma yin pa dang* ein. Die Übersetzung folgt dieser Korrektur.

⁶⁵⁵ SNS, 32b/4-33a/1: *byams pa byang chub sems dpas thos pa las byung ba'i shes rab kyis ni tshig 'bru la gnas pa / sgra ji bzhin pa / dgongs pa med pa / mngon du ma gyur pa / rnam par thar pa'i rjes su 'thun pa / rnam par thar par byed pa ma yin pa'i don so so yang dag par rig par byed do / byams pa byang chub sems dpas bsams pa las byung ba'i shes rab kyis ni tshig 'bru la gnas pa kho na* [Einfügung: *ma*] *yin la / sgra ji bzhin ma yin pa / dgongs pa can / mngon du gyur pa / rnam par thar pa'i rjes su ches 'thun pa / rnam par thar par byed pa ma yin pa'i don so so yang dag par rig par byed do / byams pa byang chub sems dpas bsgoms pa las byung ba'i shes rab kyis ni tshig 'bru la gnas pa dang / tshig 'bru la gnas pa ma yin pa dang / sgra ji bzhin pa dang /* [Einfügung: *sgra ji bzhin ma yin pa dang /*] *dgongs pa can dang / shes bya'i dngos po dang cha 'thun pa'i ting nge 'dzin gyi spyod yul gyi gzugs brnyan gyis mngon du gyur pa / rnam par thar pa'i rjes su ches shin tu 'thun pa / rnam par thar par byed pa'i don kyang so sor yang dag par rig par byed do /* Vgl. (übers.) POWERS 1994: 183-185.

Die durch diesen Prozess gewonnene intellektuelle Sicherheit soll dem *yogin* die geeignete Grundlage geben, damit er die Meditationen von Geistesruhe (*zhi gnas*, *śamatha*) und Klarsicht (*lhag mthong*, *vipaśyanā*) so miteinander verbinden kann, dass tatsächlich ein direkter Zugang zur nicht-zweiheitlichen Gnosis möglich wird, der nicht mehr von der Begrifflichkeit einer Sichtweise vereinnahmt ist, sondern in Momenten des unmittelbaren Erkennens der Natur der Wirklichkeit besteht. Da in diesen von Irrtümern freien Momenten kein Festhalten an einem Selbst bzw. der Wesenhaftigkeit der Dinge vorhanden sein kann, wirken diese Erkenntnismomente als Gegenmittel gegen Nichtwissen. Anders formuliert bedeutet dies, dass die dem Geist inhärente nicht-zweiheitliche Gnosis manifest werden kann.

Entsprechend heißt es im *Samdhinirmocanasūtra* über die aus *śamatha* und *vipaśyanā* entstehende Kenntnis (*shes pa*, *jñāna*), die der Wirklichkeit entspricht, als solche aber nicht befreiend ist, und die mit der Wirklichkeit übereinstimmende und befreiende Schau (*mthong ba*, *darśana*):

„Auf vermischte Gegebenheiten bezogene *śamatha*- und *vipaśyanā*-Einsicht ist Kenntnis. Auf unvermischte Gegebenheiten bezogene *śamatha*- und *vipaśyanā*-Einsicht ist die Schau.“⁶⁵⁶

Der Begriff ‘vermischt’ wird im *Samdhinirmocanasūtra* mit ‘unvermischt’, d. h. einer differenzierenden, richtigen Kenntnis der Gegebenheiten und Bedeutung (*chos dang don so sor yang dag par rig pa*) kontrastiert oder, in anderen Worten, mit jenen Momenten differenziert erfassender Einsicht, mit denen sich ein *yogin* der Erkenntnis der Leerheit annähert.

Die geeigneten intellektuellen Rahmenbedingungen für den erfahrungsgebundenen Zugang in Meditation, durch welche die nicht-zweiheitliche Gnosis offenkundig werden kann, stellen laut Kong sprul, wie oben erwähnt, jene *Niḥsvabhāvacāra-Mādhyamikas* her, die im Besitz des ‘Schmucks ergänzender Unterweisungen durch einen Lehrer’ sind, sowie die *Yogācāra-Mādhyamikas*.

Die Schilderungen der meditativen Übungen, die auf der Grundlage der Sichtweise angewandt werden, beziehen sich, auch wenn Kong sprul dies in seinem *gZhan stong lta khrid* nicht eigens erwähnt, primär auf die Übungen zum Entwickeln von *vipaśyanā* und setzen daher voraus, dass der Geist durch die Übung von Geistesruhe bereits in einem gewissen Ausmaß stabilisiert ist.

4.3.2.2.1.2 Sichtweise und Meditation gemäß dem *Niḥsvabhāvacāra-Mādhyamaka*

Dem Lehrsystem des *Niḥsvabhāvacāra*- bzw. *Prāsaṅgika-Mādhyamaka* gemäß wird die relative Wirklichkeit als das angesehen, was der weltlichen Übereinkunft entspricht.⁶⁵⁷ Da sie einer Analyse

⁶⁵⁶ SNS, 33a/2: ‘*dres pa’i chos la dmigs pa’i zhi gnas dang / lhag mthong gi shes rab gang yin pa de ni shes pa yin no / ma’ dres pa’i chos la dmigs pa’i zhi gnas dang / lhag mthong gi shes rab gang yin pa de ni mthong ba yin no* / Vgl. (übers.) POWERS 1994: 185.

⁶⁵⁷ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 534/3-4: *kun rdzob ’jig rten gzhan grags rjes su brjod* /

wie jener nach einem Entstehen aus sich selbst oder aus anderem nicht standhalten würde, wird sie nicht detailliert analysiert. Candrakīrti z. B. gibt in seinem *Madhyamakāvatāra* folgende Erläuterung dazu:

„Wenn man diese Dinge untersucht, findet man keine Möglichkeit (*gnas pa, sthāna*) [für sie] neben (*tshu rol tu, arvāk*) den Dingen, welche die Wirklichkeit als Wesen haben (*tattvātmavat*); daher ist die weltliche konventionelle Wirklichkeit (*vyavahārasatya*) nicht zu untersuchen.“ [MAv VI,35]⁶⁵⁸

Die absolute Wirklichkeit jedoch wird genauestens ergründet. Der Praktizierende entwickelt das Verständnis, dass alle äußeren und inneren Gegebenheiten, einschließlich der Gnosis eines Buddha, wesenlos und unwirklich sind, Leerheit, die sich ungehindert manifestiert.

Die in den Werken des Madhyamaka-Lehrsystems dargelegten Analysen der absoluten Wirklichkeit nützen die fünf Beweisführungen, welche die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten belegen sowie die siebenfache Begründung, welche die Nichtexistenz des Selbst der Person verdeutlicht.⁶⁵⁹ Kong sprul erläutert dies im *Shes bya kun khyab* wie folgt:

„[Zunächst] widerlegt man mithilfe autoritativer Schriften und vielen unterschiedlichen Beweisführungen die Quelle aller Befleckungen und Sichtweisen, [d. h.] die Sicht des Selbst (*bdag tu lta ba, ātmaḍṛiṣṭa*), i.e. das Selbst der Person, und die Wurzel für die beiden Hemmnisse,⁶⁶⁰ [d. h.] die Annahme aller äußeren und inneren Gegebenheiten als dem Eigenmerkmal nach wirklich, i.e. das Selbst der Gegebenheiten (*chos kyi bdag*); dann konzentriert man den Geist auf die beiden [Arten] der Nichtexistenz des Selbst.“⁶⁶¹

Im *gZhan stong lta khrid* erwähnt Kong sprul die fünf Argumentationsmethoden nur beiläufig. In seinen diesbezüglichen Ausführungen im *Shes bya kun khyab* setzt er die ersten drei der fünf Argumentationen mit den ‘drei Toren zur Befreiung’ in Verbindung. Bei der vierten und fünften Argumentation stellt er keine weiteren Bezüge her.

⁶⁵⁸ TAUSCHER 1995: 236, Anm. 492. MAv IV,35:

gañ phyir dños po 'di dag rnam dpyad na // de ñid bdag can dños las tshu rol tu //
gnas rñed ma yin de phyir 'jig rten gyi // tha sñad bden la rnam par dpyad mi bya //

Übersetzung: Tauscher.

⁶⁵⁹ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 534/8-9: *don dam chos kyi bdag med gtan tshigs lnga / gang zag bdag med rnam bdun rigs pas sgrub /*

⁶⁶⁰ Hemmnisse des zu Wissenden (*shes bya'i sgrib pa*) und Hemmnisse der Geistestrübungen oder Befleckungen, d. h. der *kleśas*, (*nyon mnyongs pa'i sgrib pa*).

⁶⁶¹ *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 514/16-20: *lta ba dang nyon mongs pa thams cad kyi 'byung gnas bdag tu lta ba gang zag gi bdag dang / sgrib pa gnyis kyi rtsa ba phyi nang gi chos thams cad rang mtshan du bden par zhen pa chos kyi bdag gnyis lung dang rigs pa'i rnam grangs mang pos bkag nas bdag med gnyis la sems mnyam par 'jog pa ste /* Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 205.

Kong sprul erläutert im *Shes bya kun khyab*, dass die erste unter den fünf logischen Argumentationen, die Analyse des Wesens, i.e. die Argumentation ‘weder eines noch viele’ (*gcig dang du bral, ekānekaviyoga*), Leerheit (*śūnyatā*) als Tor zur Befreiung (*vimokṣamukha*) aufzeigt. Die zweite, die Analyse der Ursachen, d. h. die ‘vajra-Splittern’ (*rdo rje gzegs ma, vajrakāṇa*) gleiche logische Argumentation, welche die Felsen und Berge der falschen Auffassungen der Materialisten zersplittert, zeigt Transphänomenalität (*animitta*) als Tor zur Befreiung. Die dritte, die Analyse der Wirkungen, erläutert durch die Argumentation ‘Widerlegung eines Entstehens aus Existentem und Nichtexistentem’⁶⁶² (*yod med skye 'gog, sadasadutpādapratīṣedha*) das Tor des Unbegehrteins. Die vierte Analyse ist jene des Paares von Ursache und Wirkung, i.e. die Argumentation ‘Widerlegung des Entstehens nach den vier Alternativen’ (*mu bzhi skye 'gog, catuṣkoṭyutpādapratīṣedha*); diese Analyse ergänzt die dritte und die vierte. Die fünfte Argumentation, das Entstehen in Abhängigkeit (*rten 'brel, pratīyasamutpāda*), gilt als der König unter diesen Argumentationen, durch welche die Mādhyamikas die Unwirklichkeit belegen wollen.⁶⁶³

Bei diesen Argumentationslinien gilt es, jeweils im Auge zu behalten, was genau widerlegt wird. Kong sprul dazu im *Shes bya kun khyab*:

„Negiert wird ausschließlich das, was vorgestellt ist (*kun brtags, parikalpita*). Es kann negiert werden, weil es – abgesehen davon, dass es, wie ein für eine Schlange [gehaltenes] Seil ein [entsprechendes] geistiges Konstrukt ist – keinen Bezug zur Realität hat.“⁶⁶⁴

Dies ist, wie im Madhyamaka immer wieder dargestellt, wesentlich, denn der falsch erlebende, an seinen Vorstellungen festhaltende Geist kann nur dann überwunden werden, wenn klar ist, dass seine Objekte, d. h. die Vorstellungen, nicht der Wirklichkeit entsprechen. Solange ein begriffliches Festhalten an den Objekten der Wahrnehmung besteht, so lange ist es auch nicht möglich,

⁶⁶² Durch das Widerlegen eines Entstehens der Wirkung, die zum Zeitpunkt ihrer Ursache vorhanden ist und eines Entstehens der Wirkung, die zum Zeitpunkt ihrer Ursache nicht vorhanden ist.

⁶⁶³ Vgl. *ibid.*, 534/23-535/1: *dang po gtan tshigs lnga'i ngo bo la dpyod pa gcig dang du bral ni rnam par thar pa'i sgo stong pa nyid ston pa ste ...* 535/9-11: *gnyis pa rgyu la dpyod pa dngos smra'i log rtog gi brag ri 'jig pa rdo rje gzegs ma lta bu'i gtan tshigs ni rnam par thar pa'i sgo mtshan ma med pa ston pa ste ...* 537/2-3: *gsum pa gzhan skye 'gog pa las 'phros pa 'bras bu la dpyod pa yod med skye 'gog ni rnam par thar pa'i sgo nas smon pa med pa ston pa ste ...* 537/8: *bzhi pa rgyu 'bras gnyis ka la dpyod pa mu bzhi skye 'gog ni ...* 537/12-13: *lnga pa dbu ma ba rnams kyis bden med sgrub pa'i rigs pa'i rgyal po rten 'brel chen po'i rtags ni ...* Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 235ff und Anm. 756 zu den drei Toren zur Befreiung.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, 515/20-22: *kun brtags pa 'ba' zhig 'gog par byed de / de ni thag pa la sprul bzhin du blos zhen pa tsam ma gtogs don la ma zhugs pas dgag par nus pa'i phyir* / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 206.

Geistestrübungen, bzw. Befleckungen zu beenden, da genau dieses Festhalten die Wurzel der Befleckungen darstellt.⁶⁶⁵

Kong sprul erläutert zum Vorgang der Negation:

„Die Prāsaṅgikas negieren mit vielen Varianten von Beweisführungen die Vielzahl der Entfaltungen, weisen jedoch das Freisein von Entfaltungen nicht nach, denn täten [sie] dies, würde das zu einem tödlichen Gift.“⁶⁶⁶

Die entsprechende Übung in meditativer Konzentration erklärt er im *Shes bya kun khyab* folgendermaßen:

„Die Prāsaṅgikas entwickeln vorab *bodhicitta* und wenden die Analyse zum Entfalten von Einsicht an. Darauf werden der betrachtende Geist und der *dharmadhātu*, welcher das Objekt der Betrachtung ist, so wie Wasser, das in Wasser gegossen wird, insofern nicht-zweiheitlich, als sie nichts voneinander Getrenntes sind. Ist dies eingetreten, wird dafür zwar auch der Begriff Einsicht, die den *dharmadhātu* erkennt, verwendet, eigentlich aber ist die Unterscheidung in Erkenntnisobjekt und Erkenntnis nicht vorhanden und ebensowenig der Begriff der Einheit.“⁶⁶⁷

Ausgangspunkt für diese Beweisführungen bzw. Analysen sind die Differenzierungen zwischen ergriffenen Objekten und ergreifendem Geist. Dem mittleren Lehrzyklus gemäß, wird die Gleichheit von allem ermittelt: Zunächst werden äußere Erscheinungen untersucht und als dem eigenen Wesen nach leer verstanden; als nächstes wird der Schluss gezogen, dass folglich der sie wahrnehmende Geist ebenso leer sein muss und schließlich, dass äußere und innere Erscheinungen bzw. Wahrnehmungen und Leerheit damit untrennbar voneinander und somit gleich sind.

Ist dieses Verständnis entwickelt worden, kann es in Meditation vertieft werden. Da eine in meditativer Konzentration nicht ausreichend geschulte Person so gut wie keinen Zugang zu Momenten des direkten Erkennens hat, spielt in der meditativen Schulung der Klarsicht, neben der erforderlichen Stabilität in Geistesruhe, zunächst jener Vorgang eine wichtige Rolle, bei dem mit untersuchender

⁶⁶⁵ Vgl. *ibid.*, 516/1-4: *yul ma bkag par yul can dgag mi nus pa dngos po'i mtshan nyid yin pas / brtag pa ma bkag par yang de'i yul can gyi mngon par zhen pa dgag mi nus la / de ma bkag par yang kun nas nyon mongs pa mi ldog ste de ni de'i rtsa ba can yin pa'i phyir ro* / Vgl. (übers.) CALLAHAN 2007: 206.

⁶⁶⁶ *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 81/6-9: *tal 'gyur bas spros pa'i tshogs rigs pa'i rnam grangs mang pos 'gog par byed kyi spros med du sgrub par ni mi byed de / de ltar byas na gsor mi rung ba'i dug tu 'gyur bas so /*

⁶⁶⁷ *Ibid.*, Bd. 3, 157/6-11: *thal 'gyur pas sems bskyed dang shes rab kyi dpyad pa sngon du btang nas gom byed kyi blo dang gom bya'i chos dbyings so so tha dad pa ma yin par chu la chu bzahag pa bzhin gnyis med du song ba'o / de ltar song ba de'ang chos dbyings rtogs pa'i shes rab kyi tha snyad byas pa yin gyi / dngos su na shes bya dang shes byed kyi rnam gzahag med cing zung 'jug gi tha snyad kyang med do /*

Analyse (*so sor rtog pa; pratyavekṣā*) betrachtet wird.⁶⁶⁸ Dabei ermittelt der *yogin* mithilfe von logischen Argumentationen zunächst, dass sämtliche Objekte der Wahrnehmung dem Eigenwesen nach leer sind, worauf, wie oben ausgeführt, der Schluss folgt, dass auch deren innere Abbilder nicht als etwas Reales erwiesen sind. Durch weitere untersuchende Analyse betrachtet der *yogin* den Erlebensvorgang des ergreifenden Geistes von Moment zu Moment. Da an diesem Punkt erkannt wird, dass auch die inneren Objekte der Wahrnehmung nicht als etwas Reales erweisbar sind, entsteht die Einsicht, dass auch die diese vermeintlich ergreifenden Momente des Geistes nicht vorhanden sind. Sowohl das Ergriffene als auch der Ergreifende sind daher mithilfe der untersuchenden Analyse negiert,⁶⁶⁹ was der Erkenntnisfähigkeit des Geistes selbst keinen Abbruch tut; schließlich reißt sie nicht einfach ab, sondern setzt sich auf natürliche Weise fort. Der *yogin* gelangt mit diesen analytischen Betrachtungen, d. h. der analytischen Meditation (*dpyod bsgom*), zur Erkenntnis, dass die begriffliche ‘Einsicht der untersuchenden Analyse’ (*so sor rtog pa'i shes rab*) selbst nicht fassbar ist und hält diese Einsicht aufrecht, d. h. er verweilt darin; dies ist der Aspekt der verweilenden Meditation (*'jog bsgom*). Im *gZhan stong lta khrid* skizziert Kong sprul diese Schritte der *vipaśyanā*-Übung:

„In der eigentlichen Praxis werden [zunächst] die begrifflichen Vorstellungen (*zhen rtog*) durch die untersuchende Analyse ([*so*] *sor rtog* [*pa*], *pratyavekṣā*) untersucht und dann sogar die Einsicht der untersuchenden Analyse (*so sor rtog pa'i shes rab*) selbst als nicht auffindbar bestimmt. Es ist dies genauso, wie letztlich auch das Feuer von selbst erlischt, wenn die Flammen sowohl die Reibestütze [d. h. das Feuerbrett] als auch das Reibeholz [d. h. die Spindel] verbrannt haben.“⁶⁷⁰

Im Abschnitt zur Übung von Klarsicht (*lhag mthong, vipaśyanā*) im *Shes bya kun khyab*, den Kong sprul primär auf der Grundlage des *Samdhinirmocanasūtra* aufbereitet, untergliedert er *vipaśyanā* in die ‘vorbereitende’ (*sbyor ba*) und die ‘eigentliche’ (*dnegos gzhi*) Phase. Erstere ist *vipaśyanā* im Sinn eines begrifflichen, analytischen Untersuchens, während *vipaśyanā* im eigentlichen Sinn eine nicht-begriffliche direkte Klarsicht ist, in der das Bewusstsein keine inneren Abbilder erstellt.⁶⁷¹ Diese beiden Phasen stellen die analytische, d. h. die vorbereitende, und die verweilende, d. h. die eigentliche *vipaśyanā*-Meditation dar.⁶⁷²

⁶⁶⁸ Vgl. *gZhan stong lta khrid*, 740/3: *zhen rtog sor rtog gis gzhal zin nas ...*

⁶⁶⁹ Vgl. (übers.) HUNTINGTON, WANGCHEN 1989: 169 und Anm. 124 zu MAV, VI.96.

⁶⁷⁰ *gZhan stong lta khrid*, 740/2-3: *dnegos gzhi'i tse gtsubs shing dang gtsubs gtan gnyis ka'ang mes bsregs nas mthar me nyid rang yal du song ba ltar zhen rtog sor rtog gis gzhal zin nas / so sor rtog pa'i shes rab nyid kyang dmigs med du 'jog ste /*

⁶⁷¹ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 128/19-21: *sbyor ba'i skabs su so sor rtog pa'i lhag mthong dang / dnegos gzhi'i skabs su rnam par mi g.yo ba'i lhag mthong ste gnyis su'ang 'du'o /*

⁶⁷² KC, Aug. 2008.

Die wesentliche Voraussetzung dafür ist, dass ein Praktizierender durch die Übungen der Geistesruhe genügend meditative Konzentration bzw. innere Stabilität aufgebaut hat, um – auf der Basis der Einsicht, wie sie durch Zuhören und Reflexion entsteht – diese analytischen und verweilenden Schritte in der Meditation durchführen zu können.

Kong sprul streut hier in seinem *gZhan stong lta khrid* (siehe Zitat S. 177) die Begriffe ‘untersuchende Analyse’ (*sor rtog*) und ‘Einsicht der untersuchenden Analyse’ (*so sor rtog pa'i shes rab*) fast beiläufig ein. Er bedient sich dabei der Metapher des Verbrennens zweier Hölzer, ein Bild, das vermutlich auf das *Kāśyapaparivartasūtra* zurückgeht:

„Kāśyapa, [es verhält sich] wie folgt: fangen z. B. zwei vom Wind [hin und her] gezerrte Hölzer Feuer, dann verbrennen, nachdem dies erfolgt ist, beide Hölzer. Gleichmaßen, Kāśyapa, ist die richtige untersuchende Analyse vorhanden, entsteht die Fähigkeit der Einsicht eines Edlen. Dadurch, dass diese entstanden ist, verbrennt [auch] jene richtige [begrifflich] untersuchende Analyse selbst.“⁶⁷³

Im *Kāśyapaparivartasūtra* folgt diese Erklärung auf einen längeren Abschnitt zur Frage, wie ein Bodhisattva im Sinn des mittleren Wegs richtig praktizieren sollte. Die Erläuterungen handeln davon, dass er dafür die Gegebenheiten genau analysiert. In der Folge werden als Gegebenheiten u. a. die fünf Persönlichkeitskonstituenten (*phung po, skandhas*), die achtzehn Sinnesbereiche (*kham, dhātu*), die zwölf Sinnesgrundlagen (*skye mchad, āyatana*), das zwölffache Entstehen in Abhängigkeit, die Wesenlosigkeit und die Ichlosigkeit aufgezählt. Richtige untersuchende Analyse (*so sor rtog pa*) geschieht dann, wenn das Erfassen frei von allen Extremen ist, wenn Gegebenheiten also weder als unbeständig noch beständig, weder als wesenhaft noch wesenlos, weder als getrübt noch gereinigt usw. konzeptualisiert werden.⁶⁷⁴

Da Kong sprul an dieser Stelle des *gZhan stong lta khrid* den Übungsweg aus der Sicht des Nīḥsvabhāva-Madhyamaka darstellt, in dem die von ihm an einer früheren Stelle im Text⁶⁷⁵ (siehe S. 170) als Mängel genannten falschen Auffassungen überwunden werden, eignet sich das *Kāśyapaparivartasūtra*, das meist dem zweiten Lehrzyklus zugeordnet wird, für ihn als Referenz. Es sind hier zwar nicht genau die im *Samdhinirmocanasūtra* genannten Fehler aufgelistet, nämlich Unbeständiges für Beständiges, Leid für Freude, Unreines für Reines und Wesenloses für Wesenhaftes

⁶⁷³ KPv, 133a/7-133b/1: 'od srung 'di lta ste / dper na shing gnyis rlung gis drud pa / de las me byung ste / byung nas shing de gnyis sreg pa de bzhin du 'od srung yang dag par so sor rtog pa yod na 'phags pa shes rab kyi dbang po skye ste / de skyes pas yang dag par so sor rtog pa de nyid sreg par byed do /. Eine kürzere Version folgt im Sūtra unmittelbar darauf, ibid., 133b/1-133b/2: de la 'di skad ces bya ste/ dper na shing gnyis rlung gis drud pa las / me byung nas ni de nyid sreg par byed / de bzhin shes rab dbang po skyes nas kyang / so sor rtog pa de nyid sreg par byed /

⁶⁷⁴ Vgl. ibid., 130b/1-132b/4.

⁶⁷⁵ *gZhan stong lta khrid*, 739/4-5.

zu halten, dennoch wird im *Kāśyapaparivartasūtra* der Vorgang, wie sich ein *yogin* in der analytischen Meditation und verweilenden Meditation übt, ähnlich wie im *Samādhinirmocanasūtra* geschildert.

Zu Beginn der Übung sind die Momente der verweilenden Meditation, die auf der untersuchenden Analyse beruht, rein begrifflich. Der *yogin* fixiert (*'jog pa*) dabei seine jeweilige Einsicht bzw. verweilt darin und 'pflegt' (*bsgom pa*) damit diese Erfahrung. Je intensiver die Erfahrung des *yogin* wird, dass der ergreifende Geist nicht vorhanden ist, umso unmittelbarer erfolgt die verweilende Meditation, bis sie schließlich in eine begriffsfreie Schau der Wirklichkeit mündet. Die im *Kāśyapaparivartasūtra* eingesetzte Metapher der Hölzer schildert, wie dadurch die Einsicht der Edlen, d. h. der *ārya* Bodhisattvas, entsteht. Diese Einsicht ist es, aus der sich, in Kong spruls Worten, die 'Sichtweise des spezifischen Großen Madhyamaka' entfaltet, durch welche die nicht-zweiheitliche Gnosis direkt erlebt wird.

Was die analytische und verweilende Meditation angeht, weist Kong sprul im *Shes bya kun khyab* darauf hin, dass deren grundlegender Aufbau zwar allen Lehrsystemen gemeinsam ist, in der dGe lugs pa-Tradition jedoch darauf Wert gelegt wird, sich auch während des eigentlichen gleichmäßigen Vertieftseins, d. h. während der verweilenden Meditation, die Art des Erfassens des Objekts, d. h. die analytische Untersuchung, immer wieder zu vergegenwärtigen.⁶⁷⁶

Diese wiederum fast beiläufig eingestreute Bemerkung ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass die diesbezüglichen Anleitungen in der Karma bKa' brgyud pa-Tradition anders gegeben werden. Ein Hinweis darauf findet sich z. B. in einem Kommentar von Si tu Chos kyi 'byung gnas zum *mahāmudrā*-Wunschgebet von Rang byung rdo rje. In diesem Kommentar heißt es zur Verbindung von *śamatha* und *vipaśyanā* im Meditationsverlauf gemäß des Madhyamaka, dass die analytische Meditation so lange anzuwenden ist, bis die Gnosis der Klarsicht (*lhag mthong gi ye shes*) erlangt wird.⁶⁷⁷ Hat man in der verweilenden Meditation diese Gnosis jedoch einmal hervorgebracht, ist ein weiteres Analysieren sinnlos und kontraproduktiv.⁶⁷⁸ Kong sprul hält sich im weiteren Verlauf seines *gZhan stong lta khrid*, wie in Abschnitt 4.3.2.2.2 deutlich wird, an diese Lehrtradition der Karma bKa' brgyud pa.

Er schildert in diesem Werk die begriffsfreie, also die eigentliche verweilende Meditation, in welcher die Wesenlosigkeit erfasst wird, d. h. die Einheit von *śamatha* und *vipaśyanā*, als einen Vorgang, „ohne irgendein Konzeptualisieren“ (*cir yang mi sems*), „ohne irgendwelche

⁶⁷⁶ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 129/9-13: *'dir bsgom bya'i don la sor rtog gi shes rab kyis dpyad mthar spros pa dang bral ba'i don la mnyam par 'jog pa ni grub mtha' spyi'i lugs yin la / mnyam gzahag gi dngos gzhi skyong tshe 'dzin stangs yang yang gsal 'debs par bzhed pa ni dge ldan pa'i lugs yin no /*

⁶⁷⁷ Vgl. auch SEYFORTH RUEGG 1989: 110-116.

⁶⁷⁸ Vgl. *Zhal lung* 187/15-19: *dbu ma'i sgom rim rnams las lhag mthong gi ye shes ma thob pa thob par byed pa'i phyir dpyag sgom gsungs pa yin gyi thob zin pa'i mnyam gzahag la de'i dpyad pa 'gal zhing don med pa'i phyir ...*

Bewusstseinsbildungen“ (*gang du'ang yid la mi byed*), in dem der *yogin* „in einer Weise der Nicht-Meditation meditiert, in einem Zustand, der dem Raum gleicht“ (*nam kha' lta bu'i ngang du mi bsgom pa'i tshul gyis bsgom pa*).⁶⁷⁹

Um die Zusammenhänge zwischen der begrifflichen ‘richtigen untersuchenden Analyse’ (*yang dag par so sor rtog pa*), dem ‘Nicht-Konzeptualisieren’ (*mi sems*), dem ‘Freisein von Bewusstseinsbildungen’ (*yid la mi byed*) und der ‘Nicht-Meditation’ (*mi bsgoms*) herzustellen, mag ein Blick auf die Übersetzung dieser Terminologie hilfreich sein.

Seyfort Ruegg übersetzt in Zusammenhang mit Kamalaśīlas (8. Jh.) *Bhāvānakrama* den Begriff *bhūtapratyavekṣā* (*yang dag pa'i so sor rtog pa*)⁶⁸⁰ als ‘richtige analytische Untersuchung’,⁶⁸¹ die in *dharmapracaya* (*chos shin tu rnam par 'byed pa*), der ‘Analyse der Faktoren der Existenz’, kulminiert. Letztere setzt er, Kamalaśīlas Darlegung entsprechend, wiederum mit *bhāvanāmayī prajñā* (*bsgom pa las byung ba'i shes rab*) gleich, d. h. mit jener Einsicht, die sich durch Meditation einstellt, aus welcher schließlich *vipaśyanā* im eigentlichen Sinn entsteht. Kong sprul skizziert, wie oben anhand der Zitate aus dem *gZhan stong lta khrid* ausgeführt, in seiner Anleitung genau diesen Verlauf des Entwickelns von *vipaśyanā*.

Adam Martin wählt als Übersetzung von *bhūtapratyavekṣā* das ‘Erkennen der Wirklichkeit’ (‘discernment of reality’) und argumentiert, dass das Kompositum *bhūtapratyavekṣā* nicht nur – wie von Seyfort Ruegg, Tucci und anderen – als *karma-dhāraya* verstanden und somit als ‘richtige analytische Untersuchung’ wiedergegeben werden kann, sondern auch im Sinne eines *śāṣṭhī-tatpuruṣa*, d. h. mit einem Genitivbezug zwischen den beiden Elementen des Kompositums gelesen werden kann.⁶⁸² In diesem Fall steht *bhūta* (*yang dag pa*) für die Wirklichkeit, in anderen Worten für die Wesenlosigkeit der Person und der Gegebenheiten, die durch den Vorgang von *pratyavekṣā*⁶⁸³ schrittweise erkannt wird: Zunächst entwickelt der *yogin* in seiner Reflexion ein richtiges theoretisches Verständnis der Wirklichkeit und in einem weiteren Schritt analysiert er – in meditativer Konzentration ‘tief hineinblickend’ – die Gegebenheiten, und zwar in der unmittelbaren Erfahrung der jeweiligen Gegebenheiten, ohne dabei lediglich Schlussfolgerungen aus der Erinnerung abzurufen.⁶⁸⁴

Diese mögliche Interpretation von *bhūta* als Wirklichkeit und *bhūtapratyavekṣā* als das ‘Erkennen der Wirklichkeit’ ist auch in einer Definition von *vipaśyanā* erkennbar, die Kong sprul in seinem *Shes bya kun khyab* verwendet:

⁶⁷⁹ Vgl. *gZhan stong lta khrid*, 740/3-5.

⁶⁸⁰ KPv, 133b/1: liest *yang dag par so sor rtog pa*.

⁶⁸¹ Vgl. SEYFORT RUEGG 1989: 94, 96 und 110: ‘correct analytic investigation’, bzw. ‘exact analysis’ oder auch ‘exact analytic investigation’. Vgl. TAUSCHER 1995: 162 (konzeptuelle) untersuchende Analyse’.

⁶⁸² Vgl. MARTIN 2008: 3-5.

⁶⁸³ *pratyavekṣā* setzt sich zusammen aus der Verbalwurzel *īkṣ* (sehen, erfassen, blicken, betrachten) und den Präfixen *prati-* (in Bezug auf) und *ava-* (hinunter). Im philosophischen Kontext kann dies ‘über etwas reflektieren’ und ‘tief in etwas blicken’ bedeuten.

⁶⁸⁴ Vgl. MARTIN 2008: 2.

„Das genaue Untersuchen der Wirklichkeit ist das Wesen von *vipaśyanā*.“⁶⁸⁵

Die von Kong sprul verwendeten Begriffe des ‘Nicht-Konzeptualisierens’ (*mi sems*), des ‘Freiseins von Bewusstseinsbildungen’ (*yid la mi byed*) und der ‘Nicht-Meditation’ (*mi bsgoms*) umschreiben, in Übereinstimmung mit Kamalaśīlas *Bhāvānakrama*, jene Stufe des Wegs der Meditation, in dem Geistesruhe und Klarsicht vereint sind (*zhi gnas dang lhag mthong zung du ’brel ba’i lam grub pa*). Im *Shes bya kun khyab* heißt es dazu:

„Wenn beide, begriffsfreie Geistesruhe und begriffsfreie Klarsicht, erlangt sind, sind beide von ein [und demselben] Wesen und werden deshalb als vereint bezeichnet.“⁶⁸⁶

Kamalaśīla nennt einen *yogin*, der sich in der Einheit von Geistesruhe und Klarsicht übt, einen ‘Meditierenden mit höchster Einsicht’ (*shes rab mchog gi bsam gtan pa*). Der Geist ist hier frei von sprachlichen bzw. begrifflichen Konstruktionen (*brjod pa med pa*) und funktioniert daher gleichmäßig (*mnyam par*) und von sich aus (*rang gi ngang gis ’jug pa*). Dabei wird – aufgrund der bereits durch die richtige Analyse gewonnenen Einsichten – ohne weitere Bewusstseinsbildungen (*yid la mi byed pa*, *amanasikāra*) die Wirklichkeit bestimmt, wie sie ist.⁶⁸⁷ *yid la mi byed pa*⁶⁸⁸ wird von Kong sprul in diesem Zusammenhang entsprechend Kamalaśīlas *Bhāvānakrama* verwendet, nämlich als auf *yid la byed pa* (*manasikāra*) beruhend, d. h. auf Bewusstseinsbildungen bzw. geistigen Vorgängen, in denen durch den Prozess der richtigen Analyse direkte Einsicht frei von begrifflichem Festhalten entstanden ist. Mithilfe der untersuchenden Analyse kommt es somit, wie durch die Metapher der zwei Hölzer verdeutlicht, zu Momenten begriffsfreier direkter Kenntnis der Wirklichkeit. Die negative Formulierung des ‘Freiseins von Bewusstseinsbildungen’ scheint daher den transzendenten nicht-zweiheitlichen Charakter dieses *samādhi* anzudeuten.⁶⁸⁹

Si tu Chos kyi ’byung gnas z. B. erklärt dazu in seinem Kommentar zum *mahāmudrā*-Wunschgebet von Rang byung rdo rje, dass die Silbe *a-* von *amanasikāra* für die von allen Entfaltungen freie Leerheit steht, und dass *manasikāra* (*yid la byed pa*) jene geistigen Vorgänge bezeichnet, die frei von den Bewusstseinsbildungen des Festhaltens an Leerheit sind:

„Das ‘a’ des Sanskrit[wortes] *amanasikāra* weist auf die Bedeutung von Wesenlosigkeit, Nicht-Entstehen usw. [hin], die Leerheit, die alle Entfaltungen übersteigt, während die anderen Silben [von *amanasikāra* auf] die geistigen

⁶⁸⁵ *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 112/2: *de kho na nyid la rnam par dpyod pa lhag mthong gi ngo bo yin /*

⁶⁸⁶ Ibid., 133/8-10: *rnam par mi rtog pa’i zhi gnas dang rnam par mi rtog pa’i lhag mthong gnyis nam thob pa na / de gnyis ngo bo gcig tu gnas pas zung du ’jug pa zhes bya ba yin te /*

⁶⁸⁷ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1989: 95-96 sowie Anm. 182-184.

⁶⁸⁸ Vgl. z. B. MATHES 2009b und SEYFORTH RUEGG 1989.

⁶⁸⁹ Vgl. MARTIN 2008: 16-17.

Vorgänge hinweisen, die, sogar ohne Hängen an eben dieser Leer[heit], frei von Bewusstseinsbildungen sind.“⁶⁹⁰

Im Niḥsvabhāvavāda-Madhyamaka werden keine positiven Aussagen über den von Entfaltungen freien Geist selbst gemacht, da sich das Absolute seinem Wesen nach einer positiven Beschreibung entzieht. Erfahrungen des Absoluten bzw. die sich daraus allmählich entfaltende Erkenntnis liegt, eben weil es sich um einen begriffsfreien Zustand handelt, der frei von Entfaltungen ist, ausschließlich in der unmittelbaren persönlichen Erkenntnis, die weder gedanklich noch sprachlich fassbar ist. Das Beenden der Entfaltungen als solches wird jedoch, z. B. von Nāgārjuna in seinen *Madhyamakakārikās*, XXV.24a-b, als ein heilvoller Vorgang geschildert.⁶⁹¹

4.3.2.2.1.3 Mögliche Fehlerquellen beim Niḥsvabhāvavāda-Madhyamaka

Im Anschluss an die Schilderung des Entwickelns der Sichtweise und der entsprechenden meditativen Übungen gemäß des Lehrsystems des Niḥsvabhāvavāda-Madhyamaka warnt Kong sprul vor möglichen Fehlern bei der Leerheitsmeditation, die durch reine Negation die Meditation beeinträchtigen können. Dwags po bKra shis nam rgyal (1512-1587) behandelt das Thema der möglichen Verirrungen in der meditativen Übung ausführlich in seinem *Phyag chen zla ba'i od zer*, einem der Klassiker der *sgom rim*-Darlegungen der bKa' brgyud pa-Tradition.⁶⁹² Er erläutert darin die 'vier Möglichkeiten des Verlusts der Leerheit' (*stong nyid shor sa bzhi*). Kürzere Schilderungen der möglichen Fehler in der meditativen Übung in Bezug auf Leerheit finden sich in verschiedenen *sgom rim*-Werken der bKa' brgyud pa-Tradition.⁶⁹³

Kong sprul greift im *gZhan stong lta khrid* zwei dieser Fehler auf, nämlich jenen des 'Verlusts der Leerheit hinsichtlich des Wegs' (*stong nyid lam shor*), einen Fehler in der analytischen Meditation, und jenen des 'Verlusts der Leerheit hinsichtlich des Wesens' (*stong nyid gzhis shor*), einen Fehler in der verweilenden Meditation.⁶⁹⁴

Der 'Verlust der Leerheit hinsichtlich des Wegs' kann, so Kong sprul, dann eintreten, wenn Leerheit, verstanden als begriffliche und logische Negation, als das Höchste eingestuft und alles andere

⁶⁹⁰ *Zhal lung* 177/9-14: *legs sbyar gyi skad du a man si kar zhes 'byung ba'i a yig gis bdag med dang skye med la sogs pa spros pa thams cad las 'das pa'i stong nyid kyi don ston la / yi ge lhag ma rnams kyis stong pa de nyid la'ang zhen pa med par yid byed dang bral ba'i yid la byed pa ston pa ...*

⁶⁹¹ WEBER-BROSAMER, BACK 1997: 96, „Heilvoll ist die Beruhigung aller Wahrnehmung, die Beruhigung der Entfaltung.“ KALUPAHANA 1999: MK XXV.24a-b, *sarvopālabhōpaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivāḥ //*

⁶⁹² Das *Phyag chen zla ba'i 'od zer* von bKra shis nam rgyal bietet aus Sicht von Khra 'gu sprul sku, einem zeitgenössischen *mkhan po* der Karma bKa' brgyud pa-Tradition, eine Zusammenstellung der Quintessenz der Anleitungen zu *mahāmudrā*. Siehe THRANGU 2004: 3.

⁶⁹³ *Phyag chen zla ba'i od zer*, 402/11-404/13. Weitere Varianten z. B. im *Phyag chen nyid gsal*, 50-52, oder auch im *Phyag chen ma rig mun sel*, 49-51.

⁶⁹⁴ Die Zuordnung des ersten Fehlers als einem der analytischen und des zweiten als einem der verweilenden Meditation stammt von KC, Aug. 2008.

als minder abgetan wird. Damit wird es nämlich unmöglich, den spirituellen Weg zu praktizieren. Im *gZhan stong lta khrid* heißt es dazu:

„Dabei [besteht] der Verlust des Wegs [der Leerheit darin, dass] manche, die die Erfahrungen des Leerseins, wie sie durch Untersuchen und Analysieren [entstehen], als *dharmatā* [741] verkennen, meinen: ‘Das Große Madhyamaka ist einzig und allein so wie ich es [erlebe], während alles andere fehlerhaft ist’.“⁶⁹⁵

Der 9. Karma pa, dBang phyug rdo rje (1556-1603), erklärt in seinem *Phyag chen ma rig mun sel* zu diesem Verlust der Leerheit hinsichtlich des Wegs:

„Den Aspekt der Mittel nicht zu bedenken, indem man – im Unverständnis dessen, dass alle drei, Grundlage, Weg und Frucht, Leerheit sind – meint: ‘Die Leerheit ist der höchste Weg, um den Buddha-Zustand zu erlangen; wenn man diese erkennt, ist es der höchste Weg, und alle anderen Wege außer diesem sind minder’, ist der Verlust der Leerheit hinsichtlich des Wegs.“⁶⁹⁶

Ein ‘Verlust des Wesens der Leerheit’ resultiert, so Kong sprul, aus einem möglichen Fehler bei der verweilenden Meditation, wenn nämlich ein *yogin*, der die Gegebenheiten jeweils in ihrem Entstehen mittels Analyse negiert hat, deren Aufhören als Nichtexistenz erfasst und in dieser Negation und somit einer gedanklich konstruierten Leerheit verweilt. Je stabiler die bereits gewonnene Geistesruhe ist, desto mehr stagniert der *yogin* dann in einem begrifflichen Geisteszustand der reinen Negation.⁶⁹⁷

„Der Verlust des Wesens [der Leerheit besteht hingegen darin, dass] manche – bei stabilen Erfahrungen [von Geistesruhe] – das Zählen [d. h. das Verfolgen] des Entstehens und Aufhörens [der Gedanken] als *mahāmudrā*⁶⁹⁸ verkennen, anstatt [Gedanken bzw. Vorstellungen in deren] eigenem Wesen jenseits des Intellekts zu befreien.“⁶⁹⁹

⁶⁹⁵ *gZhan stong lta khri* 740/6-741/1: *rtog dpyod kyi stong nyams la chos nyid du rloms pa kha cig / dbu ma chen po ni nged kho na ltar yin gyi gzhan thams cad nor ba'o zhes lam shor dang ...*

⁶⁹⁶ *Phyag chen ma rig mun sel*, 50/6-10: *gzhi lam 'bras bu gsum ga stong nyid du ma rtogs par sangs rgyas thob pa'i lam gyi mchog stong pa nyid yin pa 'di rtogs na lam gyi mchog yin zhing / de ma gtogs pa'i lam gzhan thams cad dman pa'o zhes thabs kyi cha la mi sems pa ni stong nyid lam shor yin pas ...*

⁶⁹⁷ KC, Aug. 2008.

⁶⁹⁸ Mit dieser Formulierung impliziert Kong sprul die für sGam po pa und andere Meister der bKa' brgyud pa-Tradition typische Sichtweise, dass der Geist bzw. Vorstellungen ihrer eigentlichen Natur nach der *dharmakāya* sind. Vgl. SHERPA 2004: 188-189 und Anm. 426. Vgl. z. B. auch das von Kun mkhyen 'Jam dpal bzang po (15./16. Jh.) verfasste *rDo rje 'chang thung ma*, in Versen 5 und 6: *bsgom bya blo dang bral bar byin gyis rlobs / nam rtog ngo bo chos sku gsungs pa bzhin ...*

„Zählen“ bedeutet hier laut KC, Aug. 2008, das bewusste ‘Verfolgen und Betrachten’ des Entstehens und Aufhörens von Gedanken und Vorstellungen in der Übung der Geistesruhe.

⁶⁹⁹ *gZhan stong lta khri*, 741/1-2: *kha cig rang gi ngo bo blo 'das su ma grol bar skye 'gag grangs su 'debs pa la phyag rgya chen por 'khrul te myong ba brtan pa'i gshis shor ba ...*

Im *Phyag chen ma rig mun sel* heißt es zum Verlust hinsichtlich des Wesens:

„Denkt man, da durch die Argumentation ‘weder eines noch viele’ (*gcig dang du bral, ekānekaviyoga*) [die Gegebenheiten als leer] bestimmt wurden, ‘alle Gegebenheiten sind in ihrem Wesen ausgelöscht’ oder ‘diese [durch] intellektuelles Untersuchen [ermittelte] bloße Nicht-Existenz, die die Existenz [der Gegebenheiten] negiert, ist die Leerheit von allem’ und meditiert man [so denkend, dass auch auf konventioneller Ebene nichts vorhanden ist⁷⁰⁰], ist dies der Verlust hinsichtlich des Wesens der Leerheit. Dadurch wird man in Bezug auf [die Gesetzmäßigkeit] von Tat und Folge nachlässig werden.“⁷⁰¹

Kong sprul verweist im *gZhan stong lta khrid* darauf, dass beide Fehler negative Auswirkungen für einen *yogin* haben, da er die drei Daseinsbereiche so nicht überwinden kann. Den Unterschied zwischen diesen Fehlern sieht er vor allem in der begrifflichen Unterscheidungsfähigkeit:⁷⁰²

Beim ersten Fehler, der im ‘Verlust des Wegs der Leerheit’ besteht, ist ein höheres Maß an Analysieren involviert. Dieser Fehler bezieht sich primär auf die analytische Meditation und besteht in einer Art intellektueller Überheblichkeit, die dazu führt, dass sich der *yogin* durch seine analytische Auseinandersetzung mit der Leerheit auf dem Weg spiritueller Entwicklung wähnt, ohne zu bemerken, dass er dem dafür ebenso erforderlichen Aspekt der Mittel, d. h. der Übung aller Vollkommenheiten (*pha rol tu phyin pa, pāramitā*), zu wenig Beachtung schenkt.

Der zweite Fehler, der ‘Verlust des Wesens der Leerheit’, tritt hauptsächlich in der verweilenden Meditation auf. Da in diesem Fall der Aspekt des Analysierens bzw. des begrifflichen Unterscheidens nicht im Vordergrund steht, soll es sich eher um eine stumpfe, diffuse Geistesruhe handeln. Der *yogin*, der bereits eine stabile Geistesruhe entwickelt hat, hält an einer gedanklich erschaffenen Nicht-Existenz fest, die lediglich in der begrifflichen Vorstellung der Negation von Gegebenheiten besteht. Dies führt zu einer Stagnation in seiner geistigen Entwicklung. Da ein *yogin* mit einem derartig mangelhaftem Verständnis von Leerheit außerdem dazu neigt, diese Negation auf alle Gegebenheiten zu übertragen, verliert in seinen Augen auch die Gesetzmäßigkeit von Handlungen und ihren Auswirkungen zunehmend an Bedeutung, was zu Achtlosigkeit im Verhalten außerhalb der meditativen Übung führt.⁷⁰³

⁷⁰⁰ Vgl. BERZIN 1978: 121. Die Ergänzung in Klammer stammt aus dieser Übersetzung des *Phyag chen ma rig mun sel*, die in Zusammenarbeit mit Be ru mKhyen rtse sprul sku (geb. 1947) erstellt wurde.

⁷⁰¹ *Phyag chen ma rig mun sel*, 49/13-50/4: *gcig du bral gyi rigs pas gtan la phabs pas / chos thams cad rang gi ngo bo stong par song ba 'am blos dpyad de yod pa bkag pa 'i med pa tsam la 'di thams cad stong pa nyid do / zhes sems zhing sgom par byed pa stong nyid gshi shor te des las 'bras la rtsing por gyur pas ...*

⁷⁰² *gZhan stong lta khrid*, 741/2: *ming gi rnam dpyod che chung ma gtogs kham gsum las 'phags mi nus par mtshung pas ...*

⁷⁰³ KC, Aug. 2008.

4.3.2.2.1.4 Sichtweise und Meditation gemäß des Yogācāra-Madhyamaka

Kong sprul geht im entsprechenden Abschnitt seines *gZhan stong lta khrid* (siehe S. 263) unmittelbar auf die Schilderung der Herangehensweise der Yogācāra-Mādhyamikas über. Er betont, dass auch hier im Idealfall zunächst ein eingehendes Studium auf der Basis des mittleren Lehrzyklus erfolgen sollte und verweist damit auf genau jene Schritte des Studiums, der Reflexion und der Meditation, die er in Zusammenhang mit den Nīḥsvabhāvavāda-Mādhyamikas skizziert hat. Für den Fall, dass dies aufgrund der Ausführlichkeit nicht machbar ist, kann man das Studium reduzieren, wenn möglich auf alle fünf Werke von Maitreya/Asaṅga oder, wenn auch dies zu viel sein sollte, auf den *Ratnagotravibhāga*. Als äußerstes Minimum verweist er im *gZhan stong lta khrid* auf Vers VI.8 des *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

„Nachdem [der Bodhisattva] intellektuell verstanden hat, dass nichts anderes als Geist vorhanden ist, erkennt er auch den Geist als nicht-existent. Ein Weiser, der die Nicht-Existenz von beidem erkannt hat, verweilt im *dharmadhātu*, der keine [Dualität] aufweist.“⁷⁰⁴

Hier wird zunächst der Fokus auf die Einsicht gelegt, dass Gegebenheiten nicht außerhalb des sie erlebenden Bewusstseins existieren, dann auf die Leerheit des Bewusstseins und schließlich auf den *dharmadhātu*. Letzterer ist in diesem System gleichbedeutend mit dem Geist selbst (*sems nyid*), also mit der Einheit von Lichthaftigkeit und Leerheit (*gsal stong zung 'jug*).⁷⁰⁵ Dieser Ablauf der Übungsschritte wurde in der bKa' brgyud pa-Tradition immer wieder aufgegriffen, so z. B. von sGam po pa in seinem *Tshogs chos yon tan phun tshogs*⁷⁰⁶ oder auch von Rang byung rdo rje in seinem *Phyag chen smon lam*, Verse 9-13, sowie im Kommentar von Chos kyi 'byung gnas dazu.⁷⁰⁷

‘Gos Lo tsā ba verwendet in seinem komplexen Kommentar zum *Ratnagotravibhāga* u. a. dieses aber auch ähnliche Zitate aus dem *Mahāyānasūtrālaṃkāra* und dem *Madhyāntavibhāga*, um zu zeigen, dass die Lehrtradition von Maitreya/Asaṅga in Übereinstimmung mit der *mahāmudrā*-Lehrtradition der sogenannten vier *yogas* ist.⁷⁰⁸ Im *Shes bya kun khyab* erklärt Kong sprul zur Übung in meditativer Konzentration entsprechend dem Yogācāra-Madhyamaka:

⁷⁰⁴ MSA, VI.8:

*nāstīti cittāt param etya buddhyā cittasya nāstītvam upaiti tasmāt /
dvayasya nāstītvam upetya dhīmān saṃtiṣṭhate 'tadgatidharmaghātau //*
sems las gzhān tu med pa blos rig nas // de nas sems kyang med pa nyid rtogs te //
blo dang ldan pas gnyis po med rig nas / de mi ldan pa chos kyi dbyings la gnas //

(zitiert nach *gZhan stong lta khri*, 741/5-6). Vgl. (übers.) THURMAN 2004: 52.

⁷⁰⁵ Vgl. THRANGU 2004: 66-67.

⁷⁰⁶ *Tshogs chos yon tan phun tshogs*, 57/6-58/3. Siehe z. B. auch sGam po pa in dessen *sNying po'i ngo sprod don dam gter mdzod*, vgl. (übers.) SHERPA 2004: 113-114.

⁷⁰⁷ Vgl. *Zhal lung*, 129-150.

⁷⁰⁸ Siehe dazu MATHES 2005: 16-19 sowie 2008b: 381-386.

„Die *gzhan stong pa* entwickeln vorab *bodhicitta* und wenden eine kurze Form der Analyse der Nichtauffindbarkeit einer Eigennatur an. Dann verweilen sie im Wesen der nicht-begrifflichen spontanen großen Lichthaftigkeit (*mi rtog par lhun gyis grub pa'i od gsal chen po*). Diesbezüglich ruhen sie in meditativer Konzentration (*mnyam par 'jog pa*), in eben dem Wesen der sich ihrer selbst bewussten und in sich lichthaften Gnosis, die leer von Ergriffenem und Ergreifendem ist, und sind in dieser Hinsicht, an keinerlei Merkmalen von Entfaltungen wie Existenz und Nichtexistenz, Sein und Nichtsein usw. festhaltend, frei von Bewusstseinsbildungen.“⁷⁰⁹

Im *gZhan stong lta khrid* wird dieser Geisteszustand als das ‘Praktizieren als Einheit’ bezeichnet. Ein *yogin*, der sich darin übt, wird das ‘Leersein von begrifflichem Erfassen, das an den Extremen der Entfaltungen festhält’ erkennen, und zwar durch die ‘Erkenntnis der Gnosis, die sich ihrer selbst bewusst ist’.⁷¹⁰ Kong spruls Ausführungen im *Shes bya kun khyab* machen klar, was er damit meint:

„In der meditativen Konzentration [ist der Geist] die sogenannte ‘Einheit von Klarheit und Leerheit’ weil er, während er nicht vom Wesen des klaren Erkennens abweicht, leer von begrifflichem Erfassen (*rnam par rtog*) ist.“⁷¹¹

Ergänzend zu den Untersuchungen des ergreifenden Geistes im Rahmen der Übungen von *vipaśyanā*, erwähnt Kong sprul in seinem *gZhan stong lta khrid* kurz auch die Suche nach einer möglichen Gestalt und Farbe des Geistes. Diese Methode, die sich in den *sgom rim*-Anleitungen der bKa’ brgyud pa-Tradition häufig findet,⁷¹² wird im Abschnitt der „Anleitung zur meditativen Übung der Einheit von *śamatha* und *vipaśyanā*“ (siehe S. 196-197) weiter ausgeführt.

Anders als bei der Erläuterung der Herangehensweise des Nihsvabhāvavāda-Madhyamaka geht Kong sprul bei seinen Erklärungen zum Meditationsverlauf im Yogācāra-Madhyamaka mit keinem Wort auf mögliche Fehlerquellen bei der meditativen Konzentration ein. Allerdings könnte ein wiederum fast beiläufig eingestreuter Satz im *gZhan stong lta khrid* als indirekter Hinweis darauf verstanden werden:

⁷⁰⁹ *Shes bya kun khyab* Bd 3, 157/11-17: *gzhan stong pa rnams ni sems bskyed dang rang bzhin ma dmigs pa'i dpyad pa mdor bsdu sngon du song nas rnam par mi rtog par lhun gyis grub pa'i 'od gsal chen po'i ngang du gnas pa ste / de'ang gzung 'dzin gnyis kyis stongs pa'i ye shes rang rig rang gsal de nyid kyi ngang la mnyam par 'jog cing / de'ang yod med yin min sogs spros pa'i mtshan ma gang du'ang mi 'dzin zhing yid la mi byed pa'i sgo nas so /*

⁷¹⁰ Vgl. *gZhan stong lta khrid*, 742/5-6: *zung 'jug tu nyams su len pa zhes bya ba gnas lugs gnyug ma rang byung gi ye shes su gnas / stong lugs spros pa'i mthar 'dzin pa'i rtog pas stong / rtogs lugs so so rang rig pa'i ye shes kyis rtogs pa zhes bya'o /*

⁷¹¹ *Shes bya kun khyab* Bd 3, 157/20-22: *mnyam gzhas la ni gsal stong zung 'jug ces bya ste gsal rig gi ngo bo las ma g.yos bzhin du rnam par rtog pas stong pa'i phyir ro /*

⁷¹² Vgl. z. B. *Zhal lung*, 142, den Kommentar zu Vers 11 des *Phyag chen smon lam* oder auch *Phyag chen ma rig mun sel*, 28.

„Kommt man [jedoch] aufgrund der Menge [der Lehren gemäß des mittleren Lehrzyklus] damit nicht zurecht, ist es unbedingt erforderlich, die fünf Werke von Maitreya oder wenigstens das *Uttaratantra* zu studieren. Ist [einem] auch dies nicht möglich, ist es unbedingt erforderlich, entsprechend der Aussage von ...“, woraufhin er *Mahāyānasūtrālamkāra* VI.8 zitiert, „... zumindest [folgende] Analyse [durchzuführen]“.⁷¹³

Aus diesem Vers geht hervor, dass ein intellektuelles Verständnis von Leerheit als Grundlage für die Übung erforderlich ist. Kong sprul macht damit klar, dass ohne ein richtiges begriffliches Verständnis, wie es durch die von ihm hier skizzierten Untersuchungen zu entwickeln ist, jene Meditation, durch die ein *yogin* den Daseinskreislauf hinter sich lassen kann, nicht zielführend praktiziert werden kann.

In der für ihn typischen Art erörtert Kong sprul diese Debatten nicht direkt, sondern lässt sie indirekt mit einfließen. Vermutlich spielt er mit dem oben zitierten Hinweis auf die Diskussionen rund um die Frage an, ob es möglich ist, in Meditation ohne ein vorangehendes analytisches Untersuchen zu einer direkten richtigen Erkenntnis der Natur des Geistes zu gelangen und diese weiter zu vertiefen.⁷¹⁴ Eine detaillierte Erörterung dieser Fragestellung ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, da sie jeweils im Zusammenhang mit der Sūtra- und Tantra-Praxis, mit relativer und absoluter Wirklichkeit und mit der Frage einer schrittweise oder augenblicklich erlangten Erkenntnis zu behandeln ist.

Im *gZhan stong lta khrid* nimmt Kong sprul dazu grundsätzlich folgenden Standpunkt ein: Ein gewisses Maß an analytischer Meditation ist unerlässlich, um darauf aufbauend allmählich – frei von der durch begriffliches Erfassen geformten Abstraktion (*don spyi*) der absoluten Wirklichkeit – die Natur des Geistes in direktem Erkennen zu erleben; nur dadurch kann die ursprüngliche Gnosis zu Tage treten.

Kong sprul schließt den Abschnitt über die Art der Meditation gemäß des Madhyamaka im *Shes bya kun khyab* mit dem Hinweis ab, dass alle Madhyamaka-Lehrsysteme in der wesentlichen Zielsetzung von meditativer Konzentration übereinstimmen; die meditative Übung zielt darauf ab, dass der *yogin* in einem Zustand frei von allen Entfaltungen verweilt.⁷¹⁵

⁷¹³ *gZhan stong lta khri*, 741/4-742/4: *de tsam spros pas mi lcogs na / byams chos lnga'am / rgyud bla ma tsam la ni nges par sbyong dgos la de'ang mi nus na / ji skad du ... dpyad pa de tsam ni nges par sngon du 'gro dgos te ...*

⁷¹⁴ Vgl. dazu z. B. JACKSON 1994. Hier sind die tibetischen Kontroversen rund um das Thema *dkar po chig thub*, das 'weiße Allheilmittel', zusammengefasst. Dieser Begriff wurde vor allem von Bla ma Zhang Tshal pa (1123-1193) für die *mahāmudrā*-Lehrtradition der bKa' bgyud pa-Schule verwendet.

⁷¹⁵ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 157/22-23: *spros pa dang bral ba'i dbyings su mnyam par 'jog pa tsam gyi gnad la ni mthun pa yin no /*

4.3.2.2.1.5 Kong spruls Sicht zur nicht-zweiheitlichen Gnosis

Aus Kong spruls Sicht ist die wesentliche Intention des *gzhan stong*-Madhyamaka, die nicht-bedingte und nicht-zweiheitliche Gnosis, d. h. die wahre Natur des Geistes, manifest werden zu lassen. Dies ist demnach auch das zentrale Thema der geistigen Schulung in seinem *gZhan stong lta khrid*. Die nicht-zweiheitliche, sich ihrer selbst bewusste und lichthafte Gnosis kann, die entsprechende Schulung vorausgesetzt, in meditativer Konzentration (*mnyam bzhaḡ, samāhita*) erfahren werden bzw. wird von den *ārya* Bodhisattvas erlebt.

Ist dies der Fall, dann entfaltet sich auch in der Zeit außerhalb der Meditation, häufig vereinfacht als ‘Postmeditation’ bezeichnet, eine entsprechende Wirkung, nämlich die ‘nachfolgend erlangte Gnosis’ (*rjes thob ye shes, prṣṭhalabdhajñāna*). Letztere wird auch als ‘reine weltliche Gnosis’ (*dag pa 'jig rten pa'i ye shes, śuddhalaukikajñāna*) bezeichnet, weil es hier anstelle einer nicht-zweiheitlichen Erkenntnis um die dualistische Wahrnehmung der Erscheinungen geht, und damit einhergehend um das weitere Ansammeln von Verdienst durch die Praxis der *pāramitās*.⁷¹⁶

Anhand der Hinweise, die Kong sprul im *gZhan stong lta khrid* hinsichtlich des Entwickelns der Sichtweise gibt, wird also deutlich, dass ein intellektuelles Verständnis der Natur der Wirklichkeit, wie es durch untersuchende Analyse (*so sor rtog pa, pratyavekṣā*) erreicht wird, für das schrittweise Erlangen der nicht-zweiheitlichen Gnosis erforderlich ist. Auf der Grundlage der Einsicht, welche durch Zuhören, Reflexion und Meditation entwickelt wurde, ist es entscheidend, dass es dem *yogin* gelingt, durch die Verbindung von analytischer und verweilender meditativer Konzentration zumindest für kurze Momente nicht-zweiheitliche, unmittelbare Erfahrungen der Natur des Geistes zu machen, in denen er die Wirklichkeit, wie sie ist, direkt, klar und deutlich erkennt.⁷¹⁷

Die ‘vorstellungs- bzw. begriffsfreie Gnosis’ ist, wie der Terminus bereits suggeriert, kein Erkenntnisobjekt von zweiheitlichen Bewusstseinsvorgängen, nicht einmal von Einsicht, wie sie aus Meditation entsteht. Aus diesem Grund kann die ‘vorstellungs- bzw. begriffsfreie Gnosis’ durch die Beweisführungen des Madhyamaka auch nicht negiert werden. Sie ist die wahre Seinsweise des Geistes, die ausschließlich durch den Geist erkannt werden kann, wenn dieser frei von jeglicher Begriffsbildung über seine wahre Natur ist. D. h. sie offenbart sich dem *yogin* dann, wenn verzerrende Bilder bzw. Vorstellungen aufgelöst sind, bzw. – nach *gzhan stong*-Terminologie – wenn alle akzidentellen Verunreinigungen entfernt sind. Dadurch tritt die dem Geist eigene Bewusstheit (*so so rang rig pa*) hervor. Die Unterscheidung zwischen Bewusstseinsvorgängen (*rnam shes, vijñāna*) und Gnosis (*jñānā*) spielt für den *yogin* in seiner Übung daher eine wesentliche Rolle, was den *gzhan stong*-Aspekt dieser Vorgehensweise deutlich macht. Es kommt also nicht von ungefähr, dass Kong

⁷¹⁶ Vgl. ALMOGI 2009: 163-164. Die ‘Gnosis der meditativen Konzentration’ wird in tibetischen Text auch als ‘Wissen um die wahre Natur von allem’ (*ji lta ba'i mkhyen pa*), und die ‘Gnosis der Postmeditation’, i.e. die ‘reine weltliche Gnosis’, als ‘Wissen um die Vielfalt der Erscheinungen’ (*ji snyed pa'i mkhyen pa*) bezeichnet.

⁷¹⁷ Vgl. Schmithausen, zitiert in MAITHRIMURTHI 1999: 259.

sprul, wie aus seiner Autobiografie ersichtlich, zwei Werke von Rang byung rdo rje besonders hervorhebt und selbst kommentiert hat: in Rang byung rdo rjes *sNying po bstan pa* und *rNam shes ye shes* sowie auch in Kong spruls Kommentaren⁷¹⁸ dazu wird diese Unterscheidung genau erörtert.

Die nicht-zweiheitliche Gnosis, die sich in der meditativen Konzentration eines *yogin* offenbart, wird in diesem Zusammenhang auch mit *prajñāpāramitā* bezeichnet, einem weiteren Synonym für die nicht-zweiheitliche Erkenntnis bzw. die Lichthaftigkeit des Geistes. Aus Kong spruls Sicht sind daher die Lehren des dritten Lehrzyklus über die nicht-zweiheitliche Gnosis eine Ergänzung zu jenen des zweiten, den Lehren über das Freisein von Entfaltungen. Beide erläutern verschiedene Aspekte der nicht-zweiheitlichen Gnosis. Im zweiten Lehrzyklus wird hervorgehoben, worin diese nicht besteht, während der dritte Lehrzyklus die ihr immanenten Qualitäten hervorhebt.⁷¹⁹

4.3.2.2.2 „Die eigentliche Praxis“ gemäß der Sūtra-Tradition⁷²⁰

4.3.2.2.2.1 „Die Vorbereitung“

In den Vorbereitungen, d. h. den einleitenden Übungen zur eigentlichen meditativen Praxis, webt Kong sprul in seinem *gZhan stong lta khrid* die Lehren des dritten Lehrzyklus mit jenen des ersten und des mittleren zu einem Gesamtbild zusammen. Er leitet diese Passagen mit dem Beispiel eines von Begleitgestein verdeckten Edelsteins ein,⁷²¹ der zwar in sich perfekt ist, jedoch von dem, was ihn umgibt, erst schrittweise gesäubert werden muss, damit seine immanenten Eigenschaften offenkundig werden.

Die Gesamtperspektive, aus der die meditative Übung aufgebaut wird, ist daher die des dritten Lehrzyklus, der die Lehre von der Buddha-Natur als Fokus hat. Die Anleitung zielt jedoch zunächst darauf ab, ein Grundverständnis gemäß aller drei Lehrzyklen zu entwickeln:

(1.) Dem ersten Lehrzyklus entsprechend wird der Schüler zunächst dazu angehalten, über Leidhaftigkeit sowie über deren Ursachen nachzusinnen. Kong sprul nennt dafür das ‘vierfache Ende’ (*mtha’ bzhi*):⁷²² „Der [Zustand] geboren worden zu sein, endet in Sterben, Zusammenkommen in Trennung, Anhäufen endet in zur Neige gehen und Aufstieg im Fall.“⁷²³ Die Beschäftigung mit diesem Aspekt der Wahrheit des Leidens soll im *yogin* innere Abkehr vom Festhalten am Daseinskreislauf

⁷¹⁸ Vgl. *dGong gsal* und *dGongs rgyan* sowie deren Übersetzungen in BRUNNHÖLZL 2009.

⁷¹⁹ Vgl. HOOKHAM 1988: 76-79.

⁷²⁰ Um die Orientierung zwischen den jetzt folgenden Erklärungen zum *gZhan stong lta khrid* und dessen Übersetzung (siehe S. 259-282) zu erleichtern, lauten ab diesem Abschnitt die Überschriften genauso wie in meiner Übersetzung und sind daher in Anführungszeichen gesetzt.

⁷²¹ Die Analogie des Edelstein findet sich z. B. im *Āryatathāgatamahākaraṇīrdeśasūtra* bzw. *Dhāraṇīśvara-rājasūtra*, im *Daśabhūmikāsūtra* des *Avataṃsakasūtra*, in *Asaṅgas Ratnagotravibhāgavyākhyā* zu RGV I.2 sowie in Nāgārjunas *Sūtrasamucchaya*. Vgl. dazu auch MATHES 2008b: 228.

⁷²² Vgl. dazu z. B. *mKhas ’jug*, 97/1-3: *gang du skye kyang / skyes pa’i mtha’ ’chi ba / ’dus pa’i mtha’ ’bral ba / ’byor ba’i mtha’ rgud pa / mtho ba’i mtha’ ltung ba ste mtha’ bzhis ma bsdus pa med pa’i phyir ’khor ba las yid ’byung bar bya’o /*

⁷²³ *gZhan stong lta khri*, 743/1-743/2: *skyes pa’i mthar ’chi / ’dus pa’i mthar ’bral / bsags pa’i mthar ’dzad / bslang ba’i mthar ’gyel /*

und Streben nach Befreiung hervorbringen. Kong sprul erklärt, dass alle bedingten Gegebenheiten noch unbeständiger als Luftblasen im Wasser oder Blitze sind, und dass die Lebewesen aufgrund ihres Karma und ihrer Geistestrübungen in den drei Daseinsbereichen umherirren. Mit dieser Anleitung zum tiefen Nachsinnen verweist Kong sprul in Übereinstimmung mit den ersten beiden der vier edlen Wahrheiten auf den Daseinskreislauf unter dessen zwei Aspekten: dem Aspekt der Ursachen, i.e. Karma und *kleśas*, sowie dem Aspekt der Wirkung, i.e. der Wiedergeburten im Daseinskreislauf.

(2.) Im Anschluss daran wählt Kong sprul die Formulierung „alle relativen Gegebenheiten, von Materiellem bis hin zur Allwissenheit, sind leer, weil sie nicht als wirklich erwiesen sind“⁷²⁴, die auf den *prajñāpāramitā*-Lehren des mittleren Lehrzyklus beruht.

(3.) Mit dem Satz „Das Substrat, das ohne das Wesen von beidem ist, dem Ergriffenen und dem Ergreifenden, [und] leer von allen Gegebenheiten, frei vom Leiden akzidenteller Täuschungen, das große vollkommene [Sein], ist dauerhaft, beständig, friedvoll und vollkommen“⁷²⁵ bezieht er sich auf den dritten Lehrzyklus.

Diese Vorbereitungen sollen den Praktizierenden anleiten, sich mit Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Wesenlosigkeit auseinanderzusetzen sowie Vertrauen in die Vorstellung zu entwickeln, dass Nirvāṇa ein Zustand des Friedens ist. Kong sprul schließt die Anleitung zu diesem Abschnitt mit der Empfehlung ab, die ‘vier Zusammenfassungen des Dharma’⁷²⁶ zu rezitieren, in denen diese Gedanken enthalten sind, und die Rezitation mit der entsprechenden Besinnung zu verbinden.

Für ausführliche Erläuterungen zu diesen Themen, die als allgemeine Vorbereitungen zu vertiefen sind, empfiehlt er *lam rim*-Werke, ohne zu spezifizieren, welche er genau meint. Atiśas *Bodhipathapradīpa* aus dem 11. Jahrhundert, ein Lehrkompendium, das er noch vor seiner Reise nach Zentraltibet in Guge verfasste, gilt als Prototyp für diese Art von Lehrwerk zur Darstellung der Stufen des Weges.⁷²⁷ Atiśa teilt darin den Weg in drei Ebenen ein, und zwar für Menschen mit geringen, mittleren und höchsten Fähigkeiten.

Zu den bekanntesten tibetischen Werken dieses Genres zählen das bereits erwähnte *Thar rgyan* („The Jewel Ornament of Liberation“) von sGam po pa (12. Jh.) sowie Tsong kha pas *Lam rim chen mo* („The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment“), das dieser im Jahr 1402 verfasst hat. Darüber hinaus gibt es aber noch eine ganze Reihe weiterer, ähnlicher Werke wie beispielsweise Tāranāthas *bDud rtsi'i nying khu* („Essence of Ambrosia“) aus dem 17. Jahrhundert. Allen ist gemeinsam, dass darin das Thema der Vorbereitungen ausführlich behandelt wird:

⁷²⁴ Ibid., 743/4: *gzugs nas rnam pa thams cad mkhyen pa'i bar kun rdzob kyi chos thams cad bden pa ma grub pas stong ...*

⁷²⁵ Ibid., 743/4-5: *gzung 'dzin gnyis kyi bdag med pa chos thams cad kyis stong pa'i gzhi 'khrul pa glo bur ba'i mya ngan las 'das pa yongs su grub pa chen po ni rtag brtan zhi ba dam pa'o /*

⁷²⁶ „Alles Bedingte ist vergänglich. Alles Verunreinigte ist leidhaft. Alle Gegebenheiten sind leer und wesenlos. Nirvāṇa ist Frieden“. *chos kyi sdom bzhi* oder *chos kyi mdo*, *dharmodāna*; auch bekannt als *chos rtags kyi phyag rgya bzhi* oder auch *lta ba bkar btags bzhi*; Vgl. auch STANLEY 2009:130ff.

⁷²⁷ Vgl. KOLLMAR-PAULENZ 2006: 60.

Der Praktizierende wird dabei angeleitet, über Vergänglichkeit, Karma und den Daseinskreislauf nachzusinnen, um so das Festhalten an Samsāra zu lösen, und den Wert des menschlichen Lebens als wesentliche Grundlage für den spirituellen Weg zur Befreiung vom Daseinskreislauf zu erkennen.

Es ist naheliegend, dass Kong sprul vor allem zwei der oben genannten *lam rim*-Werke im Sinn hatte, jene nämlich, die er für die Schüler in seiner Einsiedelei ausgewählt hatte, die sich dort unter seiner Anleitung für etwas mehr als drei Jahre in Klausur begaben: Für die vorbereitende Phase in der Klausur standen sGam po pas *Thar rgyan* sowie Tāranāthas *bDud rtsi'i nying khu* ebenso auf dem Lehrplan⁷²⁸ wie zwei der Anleitungen zur *mahāmudrā*-Praxis des Karma pa dBang phyug rdo rje,⁷²⁹ eine ähnliche Anleitung zur *mahāmudrā*-Praxis von Kong sprul selbst⁷³⁰ sowie Kong spruls Anleitung zum Mahāyāna-Geistetraining in sieben Punkten.⁷³¹

4.3.2.2.2.2 „Der Hauptteil“

4.3.2.2.2.2.1 „Die Zufluchtnahme und das Entwickeln von *bodhicitta*“

Der Hauptteil beginnt mit der Anleitung zur Zufluchtnahme zu den drei Juwelen und dem Entwickeln von *bodhicitta*; dies ermöglicht es, den ‘spezifischen Weg des Mahāyāna’ zu gehen. Einige Verse, die Kong sprul dem *Laṅkāvatārasūtra* entnimmt,⁷³² sollen als Rezitationsgrundlage durch den Prozess führen.

Der Begriff *bodhicitta* findet sich ausschließlich in Mahāyāna-Quellen.⁷³³ Laut Kong spruls Darstellung im *Shes bya kun khyab*, welche die Rezeption von *bodhicitta* im tibetischen Buddhismus widerspiegelt, lässt sich eine Unterscheidung in das relative und das absolute *bodhicitta* treffen.

Relatives *bodhicitta* beruht auf der altruistischen Haltung von Liebe, d. h. dem Wunsch, dass alle Wesen Wohlbefinden genießen mögen, sowie dem auf dieser Grundlage entwickelten Mitgefühl, d. h. dem Wunsch, dass alle Wesen frei von Leiden und dessen Ursachen sein mögen.⁷³⁴ Die auf dieser Basis entwickelte geistige Haltung des Vorsatzes (*praṇidhi*), allen Wesen zu helfen, drückt sich im konkreten Streben (*prasthāna*) nach Erleuchtung aus, und zwar durch die Praxis der Vollkommenheiten (*pāramitā*). Bereits Śāntideva (7./8. Jh.) erläutert in seinem *Bodhicaryāvatāra*:

⁷²⁸ Vgl. ZANG PO 1994: 77-78.

⁷²⁹ *Phyag chen nges don rgya mtsho* und *Phyag chen ma rig mun sel*.

⁷³⁰ *Phyag chen nges don sgron me*.

⁷³¹ *Blo sbyong don bdun ma*.

⁷³² LAS, X.750-753, siehe Anm. 983 und 985.

⁷³³ Siehe WANGCHUK 2007: hier findet sich eine eingehende Untersuchung dieses Begriffs und der damit verbundenen Gedankenwelt.

⁷³⁴ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 100/2-5: *byams las snying rje de las byang sems skye // byams pa'i ngo bo ni gzhan la phan bde 'dod pa'i blo'o // de nyid thog mar bsgom pas snying rje skye ste / de ni sems can thams cad sdug bsngal rgyu dang bcas pa las bral bar 'dod pa'i blo'o / de las sangs rgyas thob 'dod byang chub kyi sems skye bar 'gyur bas ...*

„[Relatives] *bodhicitta* ist kurz als zweifach anzusehen: als die geistige Haltung des Vorsatzes zur Erleuchtung und als Streben nach der Erleuchtung.“⁷³⁵

Absolutes *bodhicitta* wird z. B. von sGam po pa als die mit dem Herz von Mitgefühl versehene Leerheit definiert, die klar, unerschütterlich und frei von den Extremen der Entfaltungen⁷³⁶ sowie *dharmatā*-erlangt⁷³⁷ ist. Entsprechend heißt es im *Shes bya kun khyab*, dass das Wesen des absoluten *bodhicitta* die meditative Konzentration der *ārya* Bodhisattvas und die Gnosis der direkten Erkenntnis von *dharmatā* ist, d. h. des nicht-begrifflichen *bodhicitta*, welches das Wesen des Buddha-Zustands ist, in dem kein Unterschied zwischen Meditation und Postmeditation besteht.⁷³⁸

In Zusammenhang mit dem Entwickeln von *bodhicitta* gibt Kong sprul im *gZhan stong lta khrid* den folgenden Vers aus dem *Laṅkāvatārasūtra* vor:

„Der von Natur aus lichthafte Geist ist aufgrund der *kleśas*
wie Bewusstsein⁷³⁹ usw. mit dem Selbst verbunden.

Dies wurde vom höchsten Lehrmeister genau dargelegt.“ (LAS X.753)⁷⁴⁰

Da Kong sprul hier indirekt den „von Natur aus lichthafte Geist“ mit *bodhicitta* gleichsetzt, betont er an dieser Stelle das absolute *bodhicitta*. Konkrete Hinweise auf das Entwickeln von relativem *bodhicitta* finden sich in seinem *gZhan stong lta khrid* erst in den Ratschlägen für die Praxis der Postmeditation.

Die Betonung des absoluten *bodhicitta* im Sinn der Lichthaftigkeit des Geistes findet sich z. B. auch in den Werken von ‘Gos Lo tsā ba sowie im *Bodhicittavivaraṇa*, welches in der tibetischen Tradition Nāgārjuna zugeschrieben wird.⁷⁴¹ Beide Autoren verweisen darauf, dass es besonders wirksam ist, *bodhicitta* aus der Perspektive des dritten Lehrzyklus zu entwickeln, d. h. mit dem Vertrauen in die Buddha-Natur, die Lichthaftigkeit des Geistes. *bodhicitta* beruht dann auf dem

⁷³⁵ BAC I.15:

byang chub sems de mdor bsdus na // rnam pa gnyis su shes bya ste //
byang chub smon pa'i sems dang ni // byang chub 'jug pa nyid yin no //

Vgl. (übers.) STEINKELLNER 1981: 24.

⁷³⁶ *Thar rgyan*, 112/4-5: 'o na don dam byang chub kyi sems de ci tsam zhig snyam na / stong nyid snying rje'i snying po can gsal la mi gyo ba spros pa'i mtha' dang bral ba'o /

⁷³⁷ Vgl. *ibid.*, 112/12: don dam byang chub kyi sems de ni chos nyid kyis thob pa yin /

⁷³⁸ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 128/20-23: ngo bo ni byang 'phags kyi mnyam gzhas dang / sangs rgyas kyi sa'i mnyam brje dbyer med kyi ngo bor gyur pa'i sems bskyed rnam par mi rtog pa'i chos nyid mngon sum du rtogs pa'i ye shes te ...

⁷³⁹ KC, Aug. 2008: 'Bewusstsein' (*nyid*) steht kurz für das 'getrübte Bewusstsein' (*nyon mongs pa'i nyid*), die 'Fähigkeit des Bewusstseins' (*nyid kyi dbang po*) und für das 'Bewusstsein im Sinne des sechsten Bewusstseins' (*nyid kyi rnam shes*).

⁷⁴⁰ LAS, X.753:

prakṛtiprabhāsvaraṃ cittam upakleśair manādibhiḥ /
ātmanā saha saṃyuktaṃ deśeti vadatāṃ varaḥ //

Vgl. (übers.) SUZUKI 1932: 750; GOLZIO 2003: 346; HOPKINS 2006: 121.

⁷⁴¹ Vgl. SEYFORTH RUEGG 1981: 104, 114, Nāgārjuna II. In der tibetischen Tradition wird üblicherweise nur von einem Nāgārjuna ausgegangen.

Verständnis der Gleichheit aller Lebewesen, da alle Wesen gleichermaßen die Buddha-Natur besitzen. Mit diesem Verständnis geht zudem die Sicherheit einher, dass alle Wesen Erleuchtung erlangen können und somit auch die Bestrebung eines Bodhisattva, Lebewesen auf ihrem Weg zur Erleuchtung zu unterstützen, sinnvoll ist.⁷⁴²

Die folgende Meditationsanleitung beruht darauf, dass sich der *yogin*, dem mittleren Lehrzyklus, d. h. der Lehrtradition des Niḥsvabhāvavāda-Madhyamaka entsprechend, in einem Geist des Freiseins von Entfaltungen geschult hat: in der analytischen Meditation der reinen Negation sowie der darauf beruhenden verweilenden Meditation, d. h. im Verweilen in einem Geisteszustand, der frei ist von begrifflichem Erfassen.⁷⁴³

4.3.2.2.2.2 „Die Anleitung zur meditativen Übung der Einheit von *śamatha* und *vipaśyanā*“

Mit den Anleitungen gemäß des Lehrsystems der Niḥsvabhāvavāda-Mādhyamikas als Grundlage gilt es, laut Kong sprul, „den Pass zur tiefgründigen *dharma*tā zu überschreiten“ (*chos nyid sab mo la zlo ba*). Dieser Begriff findet sich z. B. auch im *Phyag chen zla ba'i od zer* von Dwags po bKra shis rnam rgyal, der ihn dort als Metapher für eine intellektuell erlangte Gewissheit verwendet, die über jeden Zweifel erhaben ist. Spezifisch in Zusammenhang mit der Praxis von *mahāmudrā* steht bei ihm dieser Begriff für die auf der Grundlage von analytischer Meditation gewonnene Gewissheit, dass die Natur des Geistes frei von Entstehen, Bestehen und Vergehen, sowie frei von der Begrifflichkeit der drei Zeiten ist.⁷⁴⁴

Die konkrete Anleitung für die Meditation beginnt Kong sprul mit Hinweisen für eine korrekte Sitzhaltung. Erklärungen dazu finden sich in unterschiedlicher Ausführlichkeit in vielen der gängigen Anleitungen zur Meditation. Kong sprul selbst geht darauf z. B. im achten Teil des *Shes bya kun khyab* ein, im Abschnitt über Meditationsanleitungen, und nennt dabei als Quelle Kamalaśīlas *Bhavanakrāma*.⁷⁴⁵

⁷⁴² Vgl. MATHES 2008b: 371.

⁷⁴³ Siehe dazu die Ausführungen in Abschnitt 4.3.2.2.1.2 Sichtweise und Meditation gemäß dem Niḥsvabhāvavāda-Madhyamaka, S. 177-184.

⁷⁴⁴ Vgl. *Phyag chen zla ba'i od zer*, 428/4-7: *la bzla zhes pa'i ming don ni som nyi mi za bar blos thag gcod pa'i don yin la / skabs 'dir / rang gi sems skye 'gag gnas gsum dang dus gsum la sogs pa'i sgros pa bcad de skye med zang thal chen por blo thag gcod pa'i don yin /* Vgl. (übers.) LHALUNGPA 1993:14/17-22.

⁷⁴⁵ Vgl. *sGom rim bar pa*, 102/5-103/4: *stan shin tu 'jam po bde ba la rje btsun rnam par snang mdzad kyi skyil mo krung lta bu'am skyil mo krung phyed du yang rung ste / mig ha cang yang mi byed / ha cang yang mi gzum par sna'i rtse mor gtad cing / lus ha cang yang mi sgu / ha cang yang mi dgye bar drang por bsrangs la dran pa nang du gzhas ste 'dug par bya'o / de nas phrag pa mnyam par bzhas la mgo mi mtho mi dma' zhing phyogs gcig tu mi yo bar gzhas ste / sna nas lte ba'i bar drang po bzhas go / so dang mchu yang tha mal par bzhas go / lce yang ya so'i drung du gzhar ro / dbugs phyi nang du rgyu ba yang sgra can dang / rngams pa can dang / dbugs rgod pa can du mi btang gi / ci nas kyang mi tshor bar dal bu dal bus lhun gyis grub pa'i tshul gyis dbugs nang du rngub pa dang phyir 'byung ba de ltar bya'o /*

Zusammenfassend geht es bei dieser Körperhaltung, die für die Übung von Meditation als wichtig erachtet wird, um folgende acht Punkte: (1.) die Beine sind ganz oder halb verschränkt; (2.) die Augen sind halb geschlossen und blicken der Nasenspitze entlang; (3.) der Oberkörper ist gerade aufgerichtet; (4.) die Schultern sind auf gleicher Höhe; (5.) die Nasenspitze weist in Richtung des Nabels; (6.) zwischen Lippen und Zahnreihen ist ein kleiner Spalt; (7.) die Zunge berührt den Gaumen und (8.) die Atmung ist natürlich und mühelos.⁷⁴⁶

Kong spruls nächster Hinweis „[dann] übt man sich in inniger Hochachtung“,⁷⁴⁷ ist eine Anspielung auf die Geisteshaltung gegenüber dem spirituellen Lehrer bzw. den Lehrunterweisungen, die in der bKa' brgyud pa-Tradition als besonders wichtig erachtet wird. Details dazu finden sich z. B. im Kapitel zum Thema des spirituellen Lehrers in sGam po pas *Thar rgyan*.

Mit der darauf folgenden Anleitung wird deutlich, dass die Übung im *gZhan stong lta khrid* in jener Form dargestellt wird, wie sie in der *mahāmudrā*-Lehrtradition der bKa' brgyud pa-Schule gepflegt wird:

„Hat man zuvor durch Zuhören und Nachdenken die Sichtweise bestimmt, vergegenwärtigt man sich diese Sichtweise und konzentriert sich darauf“.⁷⁴⁸

Die analytische Meditation wird hier nur kurz aufgegriffen. Sie besteht lediglich darin, dass sich der *yogin* die bereits erworbene Einsicht vergegenwärtigt, ohne in einer analytischen Meditation erneut die einzelnen Schritte der Untersuchung zu durchlaufen. Gelingt ihm dies, konzentriert er sich auf diese Einsicht und übt sich daher vorwiegend in der verweilenden Meditation.

Bei Chos kyi 'byung gnas findet sich in der Erklärung zu Vers 18 von Rang byung rdo rjes *Phyag chen smon lam* eine Entsprechung dazu: Dort heißt es, dass das Blicken auf Objekte, auf den Geist und auf beides durch das Auge der Einsicht erfolgt, d. h. durch die von ihm an früherer Stelle erläuterten drei Arten von Einsicht. Die direkte Begegnung mit der *dharmatā* genauso, wie diese ist, erfolgt jedoch durch die in Meditation gewonnene Einsicht, die frei von jeglicher Begrifflichkeit ist. Daher ist es eine unübertreffliche, geheime und wesentliche Anleitung der bKa' brgyud pa-Tradition, in meditativer Konzentration die analytische Meditation nicht vorzunehmen.⁷⁴⁹

⁷⁴⁶ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd 3, 115/16-22: *zhi gnas sgom pa'i thog mar lus gnad kyi tshul gal che bas / de'ang bde ba'i stan la gnas te lus kyi kun spyod chos brgyad ldan du bya ste / 'di ltar rkang pa skyil krung ngam phyed skyil / mig phyed zum sna rtser gtad / lus drang por bsrang / phrag pa mnyam / sna lte* [Text: *lta*] *ba'i tshad du bzhag / so mchu la bar cung zad bya zhing / lte rkan la sbyar / dbugs rtsol ba bral bar rang lugs su btang bar bya ba sgom rim las gsungs so /*

⁷⁴⁷ *gZhan stong lta khrid*, 744/5: *mos gus dung pa bsgom ...*

⁷⁴⁸ Ibid., 744/5-6: *sngar thos bsam gyis lta ba gtan la pheba na / lta ba de dran par byas la mnyam par bzhag /*

⁷⁴⁹ Vgl. *Zhal lung*, 173/15-174/1: *yul dang sems dang gnyi ga la lta bar byed pa ni shes rab kyi mig gis te gong du bstan pa'i shes rab gsum gyis so / de las kyang chos nyid ji lta ba bzhin mngon sum du 'jal bar byed pa ni bsgoms byung rtog bral gyi shes rab nyid yin pas brgyud pa 'dis mnyam gzhaq la dpyad sgom mi mdzad pa ni gnad gsang bla na med pa 'o /* Vgl. (übers.) DORJE 1995: 97.

Kong sprul betont jedoch, dass diese Vorgehensweise nur dann möglich ist, wenn sich der *yogin* als Vorbereitung für die meditative Übung eine geeignete Grundlage im Verständnis erarbeitet hat, wie es durch ein eingehendes Studium entwickelt wird. Falls diese Grundlage der Einsicht, wie sie durch Studium und Nachdenken zu entwickeln ist, nicht ausreichend gegeben sein sollte, ist es für den *yogin* in der meditativen Übung zunächst erforderlich, die analytischen Schritte, die im *gZhan stong lta khrid* in der Folge skizziert werden, systematisch durchzugehen. Kong sprul spielt hier auf jene Form der analytischen Meditation an, die z. B. im *Phyag chen zla ba'i 'od zer* im Abschnitt der Anweisungen zum Entwickeln von *vipaśyanā* im Rahmen der *mahāmudrā*-Meditation genau erklärt wird.

Nach Kong sprul führt hier das analytische Betrachten des ergreifenden Geistes zur Erkenntnis, dass dieser nicht als real existent erwiesen ist; dadurch begreift der *yogin* die Wesenlosigkeit der Person. Im *gZhan stong lta khrid* sagt er dazu:

„Ist keine adäquate [Grundlage durch früheres] Zuhören und Nachdenken vorhanden, bringt man das Verständnis der Wesenlosigkeit der Person hervor, indem man bestimmt, dass dieser eigene Geist als keinerlei Wesen erwiesen ist.“⁷⁵⁰

Bei bKra shis rnam rgyal findet sich in diesem Kontext eine ausführliche Anleitung zu dieser Form der analytischen Meditation im Zusammenhang mit der Einsicht in die Wesenlosigkeit der Person. Einleitend heißt es dazu in seinem *Phyag chen zla ba'i 'od zer*, dass die Art, wie – der *mahāmudrā*-Anleitung gemäß – das Wesen des Geistes analytisch ergründet wird, der Untersuchung der Wesenlosigkeit der Person in der allgemeinen Sūtra-Lehrtradition entspricht.⁷⁵¹ bKra shis rnam rgyal begründet dies am Schluss dieser Anleitungen zur meditativen Praxis, indem er erklärt, dass im Sūtra-System als Person verstanden wird, was mit Bewusstheit ausgestattet ist und dadurch das Kontinuum der Persönlichkeitskonstituenten ergreift. Mit dem sich selbst als etwas Dauerhaftes und Einheitliches Begreifen, kommt es zum Festhalten und Ergreifen des Ichs und damit zum Selbst der Person. Die Erkenntnis, dass dieses ohne Eigennatur ist, bewirkt die Einsicht in die Wesenlosigkeit der Person. Gleichermäßen, so bKra shis rnam rgyal, wird auch im *mahāmudrā*-Lehrsystem der eigene Geist als dasjenige verstanden, das sich als etwas Dauerhaftes und Einheitliches ergreift und damit an

⁷⁵⁰ *gZhan stong lta khrid*, 744/6-745/1: *thos bsam tshul ldan med na / rang sems 'di ci'i ngo bo yang ma grub par gtan la phab nas gang zag gi bdag med dang ...*

⁷⁵¹ Vgl. *Phyag chen zla ba'i 'od zer*, 259/3-9-: *sngar zhi gnas kyi ting nge 'dzin sgom pa'i tshe gtso bo rnam par mi rtog ting nge 'dzin la brten pa'i 'jog sgom gtso che ba yin la / skabs 'dir lhag mthong sgom pa la dmigs pa las gzhan du sems ma yengs tsam pa'i zi gnas kyi ngang nas sems kyi gsal ngar bskyed de / so sor rtog pa'i shes rab kyi rang sems la brtag cing dpyod pa'i dpyad sgom gtso che ba yin no / de yang skabs 'dir sems nyid kyi ngo bo gtan la 'bebs pa ni mdo phyogs su gang zag gi bdag med gtan la 'bebs pa dang mtshungs te ...* Vgl. (übers.) LHALUNGPA 1993:184/11-17.

einem Selbst festhält. Dieser Geist wird nun hinsichtlich seiner Eigennatur als nicht-existent bestimmt. Daher entspricht diese Vorgehensweise jener des allgemeinen Sūtra-Systems.⁷⁵²

bKra shis rnam rgyal schildert den Verlauf der entsprechenden analytischen Meditation wie folgt:

Während man sich konzentriert in einen *samādhi* der Geistesruhe versetzt, in dem der Geist klar und ohne Gedanken ist, blickt man, aus diesem Zustand heraus, mit dem eigenen Geist direkt (*gcer gyis*) auf den Geist selbst (*sems nyid*), und zwar so, wie es einem leichter fällt, entweder derart, als blickte man nach außen oder derart, als blickte man nach innen. Man untersucht und analysiert ihn schrittweise: Welche Gestalt, Farbe usw. hat dieser Geist? An welchem Aufenthaltsort oder auf welcher Stütze beruht er? Was ist seine Identität und sein Erscheinungsbild?

Was die Gestalt angeht, untersucht man außerdem: Ist er rund oder viereckig usw.? Hat er die Form von Erde und Steinen, von Bergen und Felsen usw.? Hat er die Form eines Menschen oder eines bestimmten Tieres?

Was die Farbe angeht, untersucht man: Ist er von weißer, schwarzer oder roter Farbe usw.?

Was den Aufenthaltsort und die Stütze angeht, untersucht man: Beruht der Geist auf den Dingen der äußeren Welt und hält er sich dort auf oder beruht er auf dem Inneren, dem eigenen Körper, und hält sich dort auf? Meint man, dass er sich im eigenen Körper befindet, untersucht man den Körper vom Scheitel bis zur Sohle, um festzustellen, ob sich der Geist in bestimmten Teilen davon aufhält oder ob er den Körper allgemein umfasst. Meint man, dass der Geist den Körper allgemein umfasst, untersucht man, ob dies derart geschieht, dass er im Außen oder im Innen ist, oder derart, dass er sowohl im Außen als auch im Innen, also in einer Kombination dieser beiden, ist. Meint man, dass der Geist vermischt sowohl im Außen als auch im Innen ist, untersucht man, wohin er geht, wenn sich das Bewusstsein Objekten wie äußeren Formen usw. widmet.

Was seine Identität und sein Erscheinungsbild angeht, untersucht man: Ist dieser Geist etwas, das Leere als Identität hat oder ist er mit deren Erscheinungsbild versehen? Oder hat er eine Identität der Klarheit und ist mit deren Erscheinungsbild versehen? Meint man, er ist als Leere vorhanden, untersucht man, ob er Leere im

⁷⁵² Vgl. *ibid.*, 296/16-297/3: *mdo phyogs su gang zag gi bdag med gtan la 'bebs pa dang tshul mtshungs te / mdo phyogs su rig pa dang bcas pas phung po'i rgyun 'dzin pa la gang zag dang / des rang rtag pa dang gcig pur bzung nas nga bdag tu zhen cing 'dzin pa gang zag gi bdag dang / de rang bzhin med par shes pa gang zag gi bdag med du byed pa bzhin du / 'dir yang rang rtag pa dang gcig pur bzung nas nga bdag tu 'dzin mkhan ni rang gi sems nyid yin la / de rang bzhin med par gtan la 'bebs pa'i phyir ro /* Vgl. (übers.) LHALUNGPA 1993: 211/11-23.

Sinne eines Nichts oder Leere wie der leere Raum ist. Meint man, die Identität des Geistes ist Klarheit, untersucht man, ob er lichthaft wie das Leuchten ist, das von der Sonne, dem Mond oder einer Leuchte ausstrahlt oder ob es Lichthaftigkeit in sich ist, ohne Licht und Farbe, usw. – so analysiert und untersucht man in vielerlei Hinsicht.

Scheint nur ein Verständnis von dem, was man gehört und intellektuell begriffen hat im Geist auf, und untersucht man dieses nicht, wird man die Seinsweise des Geistes nicht gründlich und mit aller Entschiedenheit begreifen. Dafür ist es erforderlich, dass der Geist den Geist auf den Punkt gebracht⁷⁵³ genauestens untersucht.

Auch wenn man durch diese Untersuchungen die Gewissheit erlangt hat, dass der Geist, ebenso wie die einzelnen äußeren und inneren Dinge, substanziell nicht erwiesen ist, meditiert man, indem man den Geist ruhig und entspannt (*lhan ne*) im Zustand der Klarheit und Leerheit verweilen lässt.

Hat man keine gründliche Einsicht in die Seinsweise des Geistes, die über die Erfahrungen des Verweilens, wie man sie zu einem früheren Zeitpunkt hatte, hinausgeht, sollte man zunächst mit inniger Hochachtung Gebete sprechen. Daraufhin sollte man erneut genau untersuchen und analysieren: Ist der Geist klar, untersucht man die Art der Klarheit; ist er leer ist, die Art des Leerseins.

Selbst dann, wenn es sich nicht deutlich formulieren lässt, man also nicht sagen kann ‘die Gestalt, die Farbe, der Aufenthaltsort und die Stütze, die Identität und das Erscheinungsbild sind so und so’, ist da dennoch so etwas wie ein sich seiner selbst bewusster und in sich lichthafter Geist, der weder Licht noch Farbe usw. hat, und so etwas wie Leersein von sich selbst, etwas, das nicht die geringste Identität hat. Weiters ist da, dann, wenn Gewährsein (*dran pa*) und Bewusstheit (*rig pa*) vorhanden sind, eine gewisse Erfahrung, so wie etwas Kristallklares (*sing nge ye re ba*), die sich aber verliert und sich ins Gewöhnliche umkehrt, sobald Zerstreutheit in Gewährsein und Bewusstheit eintritt. Wenn diese Genauigkeit da ist, ist eine gewisse Erfahrung in diesem Zusammenhang entstanden. Man sollte dann kontinuierlich, ohne diesen Zustand zu verlieren, Gewährsein und Bewusstheit des nicht als ‘dies ist mein Geist’ identifizierbaren, jedoch sich seiner selbst bewussten und in sich lichthaften Zustands aufrechterhalten, ohne auch nur einen Moment davon abzuschweifen.

Während man in dieser Weise untersucht und analysiert, ist man in einem Zustand der Unzerstreutheit, und somit ist es eine Analyse der ‘Einsicht der untersuchenden

⁷⁵³ Im *Phyag chen zla ba'i 'od zer* wird in diesem Zusammenhang der Begriff *rdo rus 'phrod pa* verwendet, eine Redewendung, die sich auch im *gZhan stong lta khrid* findet. *rdo rus 'phrod pa* steht für Genauigkeit. Das Bild handelt davon, wie ein Knochen mit einem Stein aufgebrochen werden kann, nämlich dann, wenn er genau zwischen der unteren Steingrundlage und dem Stein ist, mit dem daraufgeschlagen wird. KC, Aug. 2008

Analyse'. Sind Gewahrsein und Bewusstheit zerstreut, handelt es sich lediglich um so etwas wie ein allgemeines Denken und daher um keine Analyse.⁷⁵⁴

Wurde der ergreifende Geist einmal mithilfe der analytischen Untersuchungen als unwirklich bestimmt und somit die Wesenlosigkeit der Person ergründet, folgt der nächste Schritt der analytischen Meditation, nämlich das Untersuchen der Objekte der Wahrnehmung. In Kong spruls *gZhan stong lta khrid* heißt es dazu lediglich:

„[Man bringt das Verständnis] der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten [hervor], indem man zur Überzeugung gelangt, dass alle Objekt-Erscheinungen als nichts Anderes als Erscheinungsvarianten des eigenen Geistes erwiesen sind“.⁷⁵⁵

Bei *bKra shis nram rgyal* findet sich wieder eine genauere Anleitung dazu. Analog zur Erklärung in Zusammenhang mit der Einsicht in die Wesenlosigkeit der Person, erklärt er einleitend zur analytischen Meditation, die zur Einsicht in die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten führen soll, dass die Art, wie in diesem Abschnitt der *mahāmudrā*-Anleitung das Wesen der Vorstellungen und

⁷⁵⁴ Vgl. *Phyag chen zla ba'i od zer*, 260/1-261/16: *shes pa gsal la mi rtog pa'i zhi gnas kyi ting nge 'dzin la mnyam par bzhag la / de'i ngang nas rang gi sems kyi sems nyid la kha phyir blta ba'i nram pa'am nang tu blta ba'i nram pa gang bder byas nas gcer gyis blta ste / sems de la dbyibs dang kha dog sogs ji ltar 'dug / gnas sa dang brten sa gang la brten / ngos bzung dang rnam 'gyur ji ltar 'dug rnams rim pas brtag cing dpyad par bya ste / de yang dbyibs la / zlum po dang gru bzhi la sogs pa dang / sa rdo dang ri brag la sogs pa dang / mi dang dud 'gro'i bye brag la sogs pa'i dbyibs su 'dug gam brtag / kha dog la / dkar po dang nag po dang dmar po sogs kyi mdog tu 'dug gam brtag / gnas sa dang brten sa la / sems phyi rol snod bcud kyi dngos po la brten nas gnas sam / nang rang gi lus la brten nas gnas pa brtag / rang gi lus la gnas pa snyam byed na / lus kyi spyi gtsug nas rkang mthil gyi bar gyi lhu dang dum bu la gnas sam lus spyi khyab tu gnas brtag / spyi khyab tu gnas na phyi nang gi tshul du'am 'dres pa'i tshul du gnas brtag / 'dres na sems phyi'i gzugs sogs yul rnams la 'phros pa'i tshe ji ltar song sogs brtag / ngos bzung dang rnam 'gyur la / sems de stong par ngos bzung rgyu'am de'i nram pa can du 'dug gam gsal ba'i ngos bzung dang de'i nram pa can du 'dug brtag / stong par 'dug na cang med kyi stong pa dang bar snang lta bu'i stong pa ji ltar 'dug brtag / gsal na nyi zla'am mar me las 'od 'phro ba lta bur gsal ba dang / 'od dang kha dog med pa'i rang gsal du 'dug la sogs pa sgo du ma nas brtags shing dpyad / thos blo dang go yul tsam blo la shar nas ma brtags na sems kyi gnas tshul la phrig mit tshud cing phu thag mi chod pa / sems kyi sems rdo rus thug par brtag par bya'o / de ltar brtags pas phyi nang gi dngos po'i bye brag ltar rdzas su ma grub par blo thag chod kyang sems gsal stong gi ngang du lhan ne gnas pa zhig tu bsgom / sngar gyi gnas nyams shar ba tsam las sems kyi gnas tshul la phrig ma tshud pas / mos gus drag pos gsol ba btab nas / slar yang gsal na gsal lugs dang / stong na stong lugs nyid la legs par brtag cing dpyad pas dbyibs dang kha dog gnas sa dang brten sa ngos bzung dang rnam 'gyur 'di 'dra zhes ngag nas don gsal por brjod du mi nus kyang / 'od dang kha dog sogs min pa'i sems rang rig rang gsal lta bu / ngos bzung rgyu ci yang med pa'i rang stong lta bu / de yang dran rig yod pa'i tshe sing nge ye re ba lta bu'i nyams su myong rgyu cung zad yod la / dran rig yengs pa'i tshe de nyid shor nas tha mal du khres se 'gro ba cig tu phrig tshud na 'di'i skabs kyi myong ba skye pa yin te / de'i tshe rang gi sems 'di yin gyi ngos bzung med bzhin du rang gis rang rig cing rang gsal ba de'i ngang ma shor ba'i dran rig thu re brten nas skad cig kyang ma yengs par bskyang ngo / de ltar brtag dpyad byed pa'i tshe yang ma yengs pa'i ngang nas so sor rtog pa'i shes rab kyi dpyod pa yin gyi / dran rig yengs nas tha mal pa'i bsam mno lta bu btang nas dpyod pa min te / Vgl. (übers.) LHALUNGPA 1993: 184/28-186/2.*

⁷⁵⁵ *gZhan stong lta khrid*, 745/1-745/2: *yul snang thams cad rang sems kyi snang cha las gzhan tu ma grub par thag bcad nas chos kyi bdag med dang ...*

Erscheinungen bestimmt wird, der Untersuchung der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten entspricht, wie sie in der allgemeinen Sūtra-Lehrtradition durchgeführt wird.⁷⁵⁶

Im Sūtra-System werden die Persönlichkeitskonstituenten, die Sinnesbereiche usw. als vom Ich der Person vorgestellte Gegebenheiten verstanden und das Festhalten bzw. Ergreifen dieser als Dinge mit spezifischen Merkmalen als das Wesen der Gegebenheiten (*chos kyi bdag*). Die Erkenntnis, dass dieses der Eigennatur nach nicht-existent ist, ist die Einsicht in die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten. Entsprechend wird, so bKra shis rnam rgyal, auch hier im *mahāmudrā*-Lehrsystem, Geistiges (*sem byung, caitta*), das vom Geist als Vorstellung erlebt wird, sowie die spezifisch charakterisierten Erscheinungen der äußeren Formen, Laute usw. als der Eigennatur nach nicht-existent bestimmt. Daher entspricht diese Vorgehensweise jener des allgemeinen Sūtra-Systems.⁷⁵⁷

Die analytischen Schritte der Meditation zur Einsicht in die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten werden von bKra shis rnam rgyal zusammengefasst und wie folgt vorgegeben: Die Untersuchung bezieht sich sowohl auf Vorstellungen als auch auf Erscheinungen. Für die analytischen Schritte hält man sich zunächst an die Konventionen der Wahrnehmung, in der es äußere Sinnesobjekte zu geben scheint, die durch die Sinne erfasst werden. Dennoch liegt der Fokus der analytischen Meditation nicht darauf, die Objekte gedanklich in immer feinere Bestandteile aufzugliedern, sondern vielmehr darauf, nach der Gestalt, der Farbe, dem Aufenthaltsort, der Stütze, der Identität und dem Erscheinungsbild des Geistes zu suchen, der die vermeintlich äußeren Objekte erfasst bzw. Vorstellungen, Gedanken und Emotionen erlebt. Durch diese Untersuchungen versteht man, dass die Erscheinungen und Vorstellungen unwirklich sind; sie werden nirgendwo anders als im Geist erlebt. Untersucht man dabei den wahrnehmenden Geist, löst sich die Wahrnehmung des Objekts auf. Die Wahrnehmung kommt damit in sich zur Ruhe und das Festhalten an den Dingen verringert sich.

Diese Analyse gilt es sowohl auf den Geist, der Sinnesobjekte erlebt, als auch auf den Geist, der Freude, Leid und die verschiedensten Gemütszustände und Vorstellungen erlebt, anzuwenden. Wesentlich ist dabei, den ergreifenden Geist in den einzelnen Momenten des Erlebens genau zu analysieren und im Verlauf der Analyse den wahrnehmenden Geist gleichzeitig als Leerheit und Erscheinung bzw. Vorstellung zu begreifen.

⁷⁵⁶ Vgl. *Phyag chen zla ba'i od zer*, 278/14-278/15: *skabs 'dir rtog pa dang snang ba gtan la 'bebs pa ni mdo phyogs su chos kyi bdag med gtan la 'bebs pa dang mtshung te ...*

⁷⁵⁷ Vgl. *ibid.*, 297/4-10: *de bzhin du rtog pa dang snang ba gtan la 'bebs pa ni mdo phyogs su chos kyi bdag med gtan la 'bebs pa dang tshul mtshung te / mdo phyogs su gang zag gi bdag des brtags pa'i phung khams la sogs pa rnams chos dang / de dag rang mtshan pa'i dngos por zhen cing 'dzin pa chos kyi bdag dang / de rang bzhin med par shes pa chos kyi bdag med yin pa bzhin du / 'dir yang sems nyid kyis brtags pa'i sems byung dang phyir rol gzugs sgra sogs kyi snang ba rang mtshan pa rnams rang bzhin med par gtan la 'bebs pa'i phyir ro /* Vgl. (übers.) LHALUNGPA 1993: 211.

Die hier gegebene Anleitung beschränkt sich daher nicht auf die untersuchende Analyse des Geistes in Momenten der Ruhe, sondern wird systematisch angewandt, wann immer das Bewusstsein in Bewegung kommt bzw. für die Übung auch absichtlich in Bewegung gebracht wird.⁷⁵⁸

Das analytische Betrachten führt zur Erkenntnis, dass die Objekte der Wahrnehmung nicht außerhalb des sie erlebenden Bewusstseins bestehen und dass sie damit unwirklich sind; dadurch begreift der *yogin* die Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten.

In Kong spruls *gZhan stong lta khrid* heißt es weiter:

„[Man bringt das Verständnis] der Gleichartigkeit von Ergriffenem und Ergreifendem [hervor, nämlich] dass Erscheinungen und der Geist voneinander untrennbar sind, genau so wie Wellen im Wasser nichts anderes als Wasser sind.“⁷⁵⁹

Der *yogin* erkennt, dass der erlebende Geist und die erlebte Welt der Erscheinungen untrennbar voneinander und gleichermaßen ohne Eigennatur sind. In diesem Zustand der Einsicht, wie sie durch die oben geschilderte untersuchende Analyse erlangt wurde, verweilt der *yogin* konzentriert. Dies ist der Aspekt der verweilenden Meditation. Wann immer eine erneute Bewegung im Geist auftaucht, wird die entsprechende Untersuchung aufs Neue vorgenommen.⁷⁶⁰

In Kong spruls *gZhan stong lta khrid* heißt es entsprechend:

„Dann verweilt man [in meditativer Konzentration] gleichmäßig wie der Raum, ohne ein Abschweifen im Außen, ohne ein Unterdrücken im Inneren, ohne an Dazwischen[liegendem] festzuhalten und ohne sich in Inhaltslosigkeit und Gleichgültigkeit zu verlieren.“⁷⁶¹

Das ‘Unterdrücken im Inneren’ bezieht sich auf das Ausblenden von Gedanken und Vorstellungen. Der Ausdruck ‘ohne an Dazwischen[liegendem] festzuhalten’ bezieht sich auf eine Art inneren Dialog, der Beurteilung bzw. Wertung des Verlaufs der Meditation, d. h. der *yogin* kommentiert innerlich seine Erfahrungen, stellt fest, dass er abschweift oder dass er nicht abschweift. Beide Vorgänge gehören zur Kategorie des inneren Aufruhrs (*rgod pa*), eines der klassischen Fehler bei der Übung der Geistesruhe.

⁷⁵⁸ Vgl. *ibid.*, 278/15-281/20.

⁷⁵⁹ *gZhan stong lta khrid*, 745/1-2: *sems snang dbye ba med pa chu rlabs chu las gzhan tu med pa ltar / gzung 'dzin ro mnyam du go ba bskyed nas ... /*

⁷⁶⁰ KC, Aug. 2008.

⁷⁶¹ *gZhan stong lta khrid*, 745/2-3: *phyi ru mi g.yengs / nang du mi bcun / bar du mi 'dzin / lung ma bstan dang btang snyoms su ma shor bar nam mkha' lta bur phyal gyis bzhags pas ...*

‘Inhaltslosigkeit’ (*lung ma bstan*) bezeichnet hier einen dumpfen Geisteszustand, in dem geistige Vorgänge ausgeblendet werden. Er gehört ebenso wie ‘Gleichgültigkeit’ (*btang snyom*) zur Kategorie des zweiten klassischen Fehlers, jenem des Absinkens (*bying ba*), bei dem kein differenziertes Erfassen mehr gegeben ist.⁷⁶²

bKra shis nram rgyal beschreibt, wie schon oben ausgeführt, die Ähnlichkeit zwischen dem allgemeinen Sūtra- und dem *mahāmudrā*-Lehrsystem, die darin besteht, dass Einsicht in die Wesenlosigkeit der Person und aller Gegebenheiten entwickelt wird. Am Ende betont er aber, dass trotz dieser Ähnlichkeit ein wesentlicher Unterschied in der Reihenfolge der analytischen Schritte besteht, durch welche zum einen die Objekte und zum anderen der ergreifende Geist als unwirklich bestimmt werden.

Dem allgemeinen Sūtra-System gemäß ist es zunächst erforderlich, die Unwirklichkeit der erfassten Objekte zu bestimmen; nur dadurch kann man auch zur Einsicht der Leerheit des ergreifenden Geistes gelangen. Im *mahāmudrā*-Lehrsystem der bKa’ brgyud pa-Tradition hingegen wird betont, dass man zunächst die Leerheit des ergreifenden Geistes bestimmt, weil es darauffolgend leichter ist, die von diesem vermeintlich erfassten Objekte ‘in sich selbst zu befreien zu lassen’ (*rang grol*). bKra shis nram rgyal verweist darauf, dass diese Vorgehensweise, nämlich zuerst das Festhalten am vermeintlich realen Wesen der Person bzw. am ergreifenden Geist zu lösen, von Telopa⁷⁶³ durch die Analogie eines Baums illustriert wird, dessen Blätter und Äste automatisch vertrocknen, wenn die Wurzel einmal durchtrennt ist.⁷⁶⁴

Kong sprul setzt seine kurze Anleitung im *gZhan stong lta khrid* mit den Worten fort:

„Dadurch, dass man in Übereinstimmung mit den Werken zur Anleitung [für die Meditationspraxis] nach dem Geist gesucht hat, entsteht die [auf analytischer Meditation beruhende] Gewissheit, dass seine Eigennatur von jeher frei von Entfaltungen ist. [Da es aufgrund dieser Gewissheit deutlich ist, dass es,] abgesehen

⁷⁶² KC, Aug. 2008. Zum Thema der Fehler in der Meditation vgl. z. B. *Shes bya kun khyab* Bd. 3, 118/10-119/19.

⁷⁶³ Auch Tilopa bzw. Tillipa (ca. 10./11. Jh.); zählt zu den sogenannten 84 indischen Mahāsiddhas; er war der Lehrer von Nāropa. Vgl. (übers.) ZANGPO 2010, 343. Abayadatta hat in seiner Kurzbiografie zu den 84 Mahāsiddhas zwar zwei getrennte Einträge und unterscheidet dabei Tilopa von Telopa, es scheint sich jedoch um die gleiche Person zu handeln. Vgl. (übers.) ROBINSON 1979: 271 und 62. Vgl. *Mahāmudropadeśa*, D2302, 485/3-4: *dper na ljon shing yal ga lo 'dab rgyas // rtso bcad yal ga lo 'dab khri 'bum skams //*

⁷⁶⁴ Vgl. *Phyag chen zla ba'i od zer*, 297/19-298/4: *'dir ni de ltar byas na slar 'dzin pa'i sems gtan la 'bebs pa tsheds che la / thog mar 'dzin pa'i sems gtan la phebs pas / des bzung ba'i yul rang grol ltar gtan la phebs sla bar bzhed de / ljon shing rtso ba bcad pas yal ga gan lo 'dab skams pa'i dpe dang sbyar nas te lo pas gsungs pa ltar snying po don gyi gdams ngag thams cad las 'byung ngo* / Vgl. (übers.) LHALUNGA 1993: 212/1-10.

vom Erkennen der von Entfaltungen freien Seinsweise, nichts gibt, worüber zu meditieren wäre, hält man ein konstantes Gewahrsein davon aufrecht.“⁷⁶⁵

Eine genauere Erläuterung zu dieser Anleitung findet sich z. B. wiederum bei bKra shis nram rgyal. Er erklärt, wie man dem Geist so auf den Grund geht, dass man die Einsicht gewinnt, dass er ohne Entstehen, Bestehen und Vergehen ist. Als Auftakt zur Anleitung für diese Betrachtung stellt er fest, dass ‘Geist’ lediglich eine Benennung ist. Der *yogin* soll direkt auf die Seinsweise des eigenen Geistes blicken und genau analysieren, welche Ursachen und Bedingungen zum Entstehen des Geistes führen. Dies ermöglicht die Gewissheit, dass der Geist nicht entstanden ist; er ist ohne Grundlage und ohne Wurzeln (*gzhi med rtsa bral*). Danach soll der *yogin* sich fragen, wo und wie der Geist besteht. Da keine Anzeichen von Gestalt, Farbe, Aufenthaltsort, Stütze und Identität zu finden sind, entsteht die Gewissheit, dass der Geist kein Bestehen hat. Bei der dritten Analyse geht es um die Frage, wohin der Geist geht. Dabei wird weder ein Bestimmungsort noch eine Spur seiner Bewegung gefunden. Der Geist kann weder aufgehalten werden noch hört sein Erleben einfach auf. Außerdem wird der Geist auch in Zusammenhang mit Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem analysiert. Wäre er identisch mit Vergangenen, dann müsste er bereits zum Ende gekommen sein. Wäre er identisch mit Zukünftigem, dann müsste er erst noch entstehen. Wäre er identisch mit Gegenwärtigem, müsste er in gewisser Weise identifizierbar sein. Die Natur des Geistes ist nicht fassbar, er ist somit frei vom Extrem der Existenz. Gleichzeitig ist der Geist, obwohl er nicht erwiesen ist, die Wurzel für jede Art von Leben, sei es Saṃsāra oder Nirvāṇa. Daher ist die Natur des Geistes auch frei vom Extrem der Nichtexistenz.⁷⁶⁶

bKra shis nram rgyal hält abschließend fest:

„Es wird gelehrt, dass durch diese Art der Analyse die wahre Seinsweise des Geistes, die Gedanken und Beschreibungen übersteigt, als Erfahrung erlebt wird und dass letztlich auch die untersuchende Analyse selbst, die die Untersuchung vornimmt, in

⁷⁶⁵ *gZhan stong lta khrid*, 745/4-5: *de nas khrid gzhung rnams las 'byung ba ltar sems tshol byas pas rang bzhin gdod nas spros pa dang bral ba la thag chod skye zhing / gnas lugs spros bral de la ngo shes gcig bu ma gtogs logs su bsgom rgyu med pas 'bral med kyi dran pa bsten /*

⁷⁶⁶ Vgl. *Phyag chen zla ba'i od zer*, 288/12-289/3: *da ni sems zhes ming tsam du btags pa 'di rang gi gshi lugs sam gnas lugs de ji lta bu snyam du cer gyis bltas la / dang por rgyu ci las byung brtags shing dpyad pas rgyu 'di las byung dang rgyen 'dis byas dang bzo bo dang mkhan po 'dis bcos sogs med pas rgyu rkyen las ma skyes gzhi med rtsa bral ye nas kyi skye med du thag bcad / bar du tshul ji ltar gnas brtags pas / dbyibs dang kha dog gnas sa dang brten sa ngos bzung dang rnam 'gyur sogs su grub pa skra rtse tsam yang med pas tshul lugs 'di lta bu zhes gang du 'ang gnas sa med par thag bcad / mthar ci 'drar song brtags pas / 'dir song gi yul dang rjes med pa / sus kyang mi khegs shing 'char sgo mi 'gags pas 'jig pa 'am 'gag pa med par thag bcad / gzhan yang sems nyid 'di 'das pa yin na 'gags pa 'am zhig dgos shing / ma 'ongs pa yin na ma byung zhing mi 'char la / da lta ba yin na ngos bzung rgyu zhig dgos pa las / de ltar dus gsum gang du 'ang dpyad mi nus pas yod pa 'i mtha' dang bral / gang du 'ang ma grub kyang cir yang 'char zhing 'khor 'das kyi rtsa bar gyur pas med pa 'i mtha' dang bral /* Vgl. (übers.) LHALUNGPA 1993: 205/21-206/10.

sich selbst zur Ruhe kommen und sich in sich selbst auflösen wird, wodurch die begriffsfreie Gnosis aufscheint.“⁷⁶⁷

Kong sprul schildert im *gZhan stong lta khrid* schließlich die verweilende Meditation, in welcher die Übungen von *śamatha* und *vipāśyanā* vereint sind, und verwendet dabei eine Reihe von Begriffen, wie sie in der *mahāmudrā*-Terminologie der Karma bKa’ brgyud pa-Tradition häufig vorkommen:

„In diesem Zusammenhang wird von Ungekünsteltheit gesprochen, von Frische, von Natürlichkeit in allem, was aufscheint. Daher achtet man darauf, ungekünstelt in der Klarheit und Leerheit des eigenen Geistes zu sein, ohne Festhalten, in eben dem, was aufscheint, sei es [nun] Ruhe oder Bewegung, Freude oder Leid. Nicht gefesselt von der Suche nach Aufzugebendem und Gegenmittel, versetzt man sich in Nicht-Übung, in eine von einer Stütze freien Bewusstheit, wodurch vollendete Geistesruhe und vollendete Klarsicht [entsprechend] dem Mahāyāna entstehen.“⁷⁶⁸

Der von Kong sprul verwendete Begriff der ‘Ungekünsteltheit’ (*ma bcos pa*) bezeichnet einen Geisteszustand, bei dem der Geist in seinem natürlichen Zustand ist, ohne ein Konzept über den Geisteszustand zu bilden.⁷⁶⁹ ‘Frische’ (*so ma*) wird z. B. von sGam po pa in dreifacher Hinsicht erklärt: Sie ist gegeben, wenn Körper und Geist entspannt sind, die Rede bzw. die Atmung natürlich, unmanipuliert fließt und man sich nicht auf die Sinne stützt.⁷⁷⁰ ‘Natürlichkeit’ (*gnyug ma*) ist, ebenfalls laut sGam po pa, das Wesen des Geistes, wenn dieser ungekünstelt (*ma bcos pa*)⁷⁷¹ ist.

Es gibt einen nur wenige Verse umfassenden Text von Kun mkhyen ’Jam dpal bzang po (15./16. Jh.), einem der bedeutendsten Schüler des 6. Karma pa, mThong ba don ldan (1454-1506), der diesem als Halter der Übertragungslinie nachfolgte. Dieser Text, das *rDo rje ’chang thung ma*, wird bis in die Gegenwart in der Karma bKa’ brgyud pa-Tradition zur Unterstützung der meditativen Übung

⁷⁶⁷ Ibid., 289/18-20: *de ltar dpyad pas sems kyi gnas lugs bsam brjod las ’das pa nyams su myong zhing / mthar dpyod byed kyi so sor rtog pa nyid kyang rang zhi rang thim du song nas rnam par mi rtog pa ’i ye shes ’char bar bshad de* / Vgl. (übers.) LHALUNGA 1993: 206/21-27.

⁷⁶⁸ *gZhan stong lta khrid*, 745/5-6: *de ’ang ma bcos so ma dang / gang shar gnyug mar gsungs pas rang sems gsal stong ’dzin med de nyid gnas ’gyu dga’ sdug ci ltar shar ba de ka ma bcos par skyong ba las spang bya dang gnyen po ’i rtsol bas mi ’chings par rten med rig pa sgom med du ’jog pas theg chen zhi lhag mthar phyin pa ’byung ste* /

⁷⁶⁹ KC, Aug. 2008. Siehe auch *bsKyed rdzogs kyi gnad bsdu*s, 88/4: *blo bral rnam ni ma bcos pa yi don* /

⁷⁷⁰ Vgl. SHERPA 2004: 228-229: *so ma gsum / lus khong glod pa / ngag rlung mi btsir bar rang dar bzhags pa / shes pa rten mi bca’o* /

⁷⁷¹ Vgl. *ibid.*, 131: *ngo bo ni sems ma bcos pa gnyug ma ’i don yin te* ...

eingesetzt.⁷⁷² Im *rDo rje 'chang thung ma* wird 'das Wesen der Erkenntnis bei allem, was aufscheint' mit dem Zustand der 'Ungekünsteltheit' (*ma bcos*), und der 'Frische' (*so ma*) gleichgesetzt.⁷⁷³

Kong sprul schließt diesen Teil der Anleitung mit der Empfehlung, dass der Praktizierende den Text der drei Tore der Befreiung (*rnam thar sgo gsum, vimokṣamukha*) rezitieren und sich dabei deren Bedeutung vergegenwärtigen solle. Im *Kāśyapaparivartasūtra* heißt es dazu:

„Die untersuchende Analyse (*so sor rtog pa, pratyavekṣā*) davon (i.e. der drei «Tore zur Befreiung» [*vimokṣamukha*], Leerheit [*śūnyatā*], Transphänomenalität [*anmitta*] und Unbegehrtheit [*apraṇihita*]), oh Kāśyapa, nennt man den Mittleren Weg, die richtige untersuchende Analyse (*yang dag par so sor rtog pa, bhūtapratyavekṣā*) der Gegebenheiten.“ [KPv § 63]⁷⁷⁴

4.3.2.2.2.3 „Das genaue Unterscheiden und die dadurch erfolgende Einführung in die Buddha-Natur“

Dieser Abschnitt der Anleitung zur meditativen Übung erfolgt aus der Perspektive des dritten Lehrzyklus und beruht daher auf einer positiven Darlegung der absoluten Wirklichkeit. In diesem Zusammenhang steht das genaue Unterscheiden: Unterschieden wird das, was nicht real vorhanden ist, nämlich akzidentelle Hemmnisse, von der Vollkommenheit, der Buddha-Natur. Kong sprul hat dies bereits im Abschnitt der Vorbereitungen angekündigt, als er *sugatagarbha* mit dem bekannten Bild des wunscherfüllenden Edelsteins verglichen hat, der von oberflächlichen groben, feinen und äußerst feinen Verunreinigungen zu säubern ist.

Voraussetzung für diese Perspektive in der meditativen Übung ist, dass der geeignete *samādhi* von Geistesruhe und Klarsicht entstanden ist. Da 'geeignet' keine eindeutige Beschreibung ist, kann man nur vermuten, dass Kong sprul damit ein gewisses Maß an Geübtheit in *śamatha* und *vipaśyanā* meint, wie er es im entsprechenden Abschnitt im *Shes bya kun khyab* zusammenfasst:

Dort erklärt er, dass sich *śamatha* dann eingestellt hat, wenn vollendete Geschmeidigkeit (*shin sbyangs*) erlangt wurde, d. h., dass keinerlei Hindernisse im Sinn äußerer und innerer Ablenkungen auftreten und der Geist natürlicherweise in Klarheit bei seinem Objekt verweilt, stabil und frei von

⁷⁷² KC, Aug. 2008.

⁷⁷³ Kun mkhyen 'Jam dpal bzang po (15./16. Jh.) *rDo rje 'chang thung ma*, 6/12-13:
yengs med sgom gyi dngos gzhir gsungs pa bzhin // gang shar rtogs pa'i ngo bo so ma de //
ma bcos de kar 'jog pa'i sgom chen la // bsgom bya blo dang bral bar byin gyis rlobs //

⁷⁷⁴ KPv § 63 (94,12f.): *yaivaṃ pratyavekṣā iyaṃ ucyate Kāśyapa madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣāḥ* (Pras °vekṣā) / – Zit. Pras 248,7. Text und Übersetzung von TAUSCHER 1995: 163 und Anm. 337.

Absinken und Aufruhr.⁷⁷⁵ Hinsichtlich *vipaśyanā* erklärt er analog, dass sich die eigentliche *vipaśyanā* dann eingestellt hat, wenn Geschmeidigkeit erlangt wurde. Bis dahin handelt es sich bei der Einsicht des analytischen Untersuchens bloß um eine *vipaśyanā*, die der eigentlichen Klarsicht in etwa entspricht.⁷⁷⁶

Unter ‘Geschmeidigkeit’ wird in beiden Fällen, d. h. sowohl bei *śamatha* als auch bei *vipaśyanā*, eine Leichtigkeit von Körper und Geist verstanden, so dass heilsames Denken und Handeln keinerlei Mühe erfordern. Geistige Leichtigkeit bedeutet in diesem Zusammenhang insbesondere, dass die Konzentration entspannt, anstrengungslos, frei von Hindernissen und mit Freude an der Übung erfolgt, sodass sich der *yogin* gern einer tiefergehenden Meditation widmet. Körperliche Leichtigkeit bedeutet in diesem Kontext außerdem, dass sich der Körper leicht und geschmeidig anfühlt.⁷⁷⁷

Kong spruls Anleitungen im *gZhan stong lta khrid* beruhen also auf dieser Grundlage des geeigneten *samādhi* von Geistesruhe und Klarsicht, d. h. auf einem gewissen, wenn auch nicht notwendigerweise vollendetem Maß an Geschmeidigkeit. Der *yogin* hat mithilfe der Übung der Klarsicht entsprechend dem mittleren Lehrzyklus das Wesen der Person und aller Gegebenheiten negiert. Jetzt geht es darum, nicht nur in einem Zustand frei von Entfaltungen zu ruhen, sondern die von Entfaltungen freie, natürliche Lichthaftigkeit des Geistes, d. h. die nicht-zweiheitliche Gnosis, direkt zu erleben. Diese ist kein Objekt der Wahrnehmung, auch nicht für die aus Meditation entstehende Einsicht. Daher entzieht sich diese Erkenntnis dem Geist, solange dieser in seinen begrifflichen Vorgängen und der damit einhergehenden Trennung zwischen Subjekt und Objekt bleibt.⁷⁷⁸

Kong sprul weist wieder auf das erforderliche Verständnis hin und empfiehlt an dieser Stelle zumindest Dol po pas *Ri chos nges don rgya mtsho* zu studieren, in dem dieser seine *gzhan stong*-Interpretation von Leerheit und der Buddha-Natur in aller Ausführlichkeit darstellt.⁷⁷⁹ Außerdem scheint es ihm ein Anliegen zu sein, deutlich zu machen, dass für die weitere meditative Übung die Abgrenzung zwischen theoretischen Lehrsystemen, deren Werkzeuge nur Sprache und

⁷⁷⁵ Vgl. *Shes bya kun khyab*, Bd. 3, 122/2-3: *shin sbyangs mthar phyin zhi gnas 'grub pa'o /* sowie 123/13-22: *shin sbyangs mthar phyin nas zhi gnas 'grub pa'i tshad ni phyi nang gi g.yeng ba'i bar chad med cing dmigs pa la ngang gis sems brtan la bying rgod dang bral bas dang bar gnas pa'o /*

⁷⁷⁶ Vgl. *ibid.*, 131/18-21: *lhag mthong grub pa'i tshad ni / shin tu sbyangs thob 'grub pa'i dus su bshad / so sor rtog pa'i shes rab kyi so sor dpyad nas bsgoms pa na shin tu sbyangs pa ma thob kyi bar ni lhag mthong rjes mthun pa dang de skyes nas ni lhag mthong mtshan nyid pa yin /*

⁷⁷⁷ Vgl. *ibid.*, 122/19-123/13: *lus sems dge ba'i bya ba la ji ltar 'dod par bkol du mi rung ba yin la / de'i gnyen po lus sems shin sbyangs ni gnas ngan len gnyis dang bral bas lus sems dge ba'i bya ba bkol bar shin tu las su rung ba'o / de'ang spong ba la bar du gcod byed lus kyi gnas ngan len nyon mongs spong ba la rtsol ba na lus lci ba sogs kyi las su mi rung ba dang bral nas shing bal ltar ldang ba yang ba ni lus las rung dang / de bzhin du sems kyi gnas ngan len nyon mongs spong ba'i phyir du rtsol ba na sems dge ba'i dmigs pa la dga' mgrur 'jug tu mi rung ba dang bral nas thogs med du 'jug pa ni sems las su rung yin no / de gnyis kyang sems las rung gi shin sbyangs sngon du skye zhing de'i mthus lus shin sbyangs skyed ba'i rgyur gyur p'i rlung lus la rgyu zhing khyab pas lus kyi gnas ngan len dang bral te lus shin sbyangs skyed bar nyan sa las bshad do /* sowie 131/21-22: *shin sbyangs kyi ngo bo dang skyed lugs ni zhi gnas kyi skabs su bshad pa ltar ro /*

⁷⁷⁸ Vgl. HOOKHAM 1988: 76.

⁷⁷⁹ Vgl. (übers.) HOPKINS 2006.

Begrifflichkeiten sein können, wenig hilfreich ist. Kong sprul stellt, um dies deutlich zu machen, Begriffe für die Natur des Geistes, die für die verschiedenen in Tibet gelehrten Mahāyāna-Lehrsysteme und deren Sichtweisen über die Wirklichkeit typisch sind, als Synonyme nebeneinander: ‘die mit allen vortrefflichen Aspekten versehene Leerheit’, ‘die natürliche Lichthaftigkeit’, ‘*tathāgatagarbha*’, ‘*tathatā*’, ‘Leerheit’, ‘*mahāmudrā*’ und ‘*aham*’. Als Beleg dafür, dass all diese Begriffe für Leerheit und Wesenlosigkeit stehen, zitiert Kong sprul das *Mahābherīkaparivartasūtra*.⁷⁸⁰

Kong sprul verdeutlicht seine Intention mit einem weiteren Hinweis:

„So kommen, beruhend auf den zwei Wirklichkeiten und den vier Stützen, die letztendlichen, definitiven Bedeutungen der Lehrverkündigung des Siegreichen und die Gnosis, die in den eigenen Erfahrungen zu erleben ist, in Einklang, wodurch die Praxis des Weges ihren Zweck erfüllt“.⁷⁸¹

Damit zeigt er, dass für ihn die Madhyamaka-Lehren, wie sie hauptsächlich auf dem zweiten Lehrzyklus beruhen, und die *gzhan stong*-Lehren, die sich vorwiegend auf den dritten Lehrzyklus stützen, ein Ganzes ergeben. Auf Erstere nimmt er mit der Formulierung ‘zwei Wirklichkeiten’ Bezug. Auf Letztere spielt er mit der Formulierung ‘vier Stützen’ (*rton pa bzhi, catuḥpratisaraṇa*)⁷⁸² an: Schließlich war es Dol po pa, der sich selbst als den ‘mit den vier Stützen Versehenen’ (*rton pa bzhi ldan*) bezeichnet und einige seiner Werke, so z. B. das *Ri chos nges don rgya mtsho*, aber auch seinen Kommentar zum *Ratnagotravibhāga*, mit diesem Namen⁷⁸³ gezeichnet hat.

Eigenartig mutet an, dass Kong sprul in diesem Abschnitt von den ‘letzten, definitiven Bedeutungen’ (*nges don mthar thug pa rnams*) im Plural spricht. Da es unwahrscheinlich ist, dass er damit mehrere Arten von ‘letzten, definitiven Bedeutungen’ meint, will er damit vermutlich betonen, dass es mehrere Zugänge zur letzten, definitiven Bedeutung gibt. Dieser Standpunkt würde zu seiner grundsätzlich eklektischen Haltung sowie zu seiner zu Beginn aufgestellten Behauptung passen, dass der mittlere und der letzte Lehrzyklus auf die gleiche Bedeutung abzielen.

Kong sprul führt weiter aus, dass die Meditationspraxis dann ihren Zweck erfüllt, wenn durch die meditative Übung die definitive Bedeutung der Lehren des Buddha in Einklang (*brda 'phrod*) mit der Gnosis kommt, die sich als Erfahrung im Geist des *yogin* entfaltet. Der Begriff ‘in Einklang kommen’ (*'brda 'phrod*), den er hier verwendet, wird bei Meditationsanweisungen in der Karma bKa' brgyud

⁷⁸⁰ MPv, 108a: *stong pa nyid dang bdag med pa'i don ma shes pa'i mi blun po rnams ni nyams par 'gyur ro /*. „Sämtliche Lehren des Buddha erläutern Leerheit und Wesenlosigkeit. Einfältige Menschen, die die Bedeutung von Leerheit und Wesenlosigkeit nicht kennen, scheitern“.

⁷⁸¹ *gZhan stong lta khrid*, 746/6: *bden pa gnyis dang rton pa bzhi la brten nas rgyal ba'i gsung rab nges don mthar thug pa rnams dang rang gi nyams su myang bya'i ye shes brda 'phrod de lam bsgom pa don yod par 'gyur ro /*

⁷⁸² Vgl. auch Anm. 607.

⁷⁸³ Siehe (übers.) HOPKINS 2006: 769 sowie *Nyi ma'i od zer*: 281.

pa-Tradition dann eingesetzt, wenn es darum geht, die Übereinstimmung zwischen den eigenen Meditationserfahrungen und den theoretischen Darlegungen in den buddhistischen Werken zu überprüfen. Nachdem ein *yogin* durch ausreichende meditative Übungen selbst Erfahrungen in der Meditation gemacht hat, wird er angewiesen, die entsprechenden Textstellen, die diese Erfahrungen beschreiben, zu lesen. Im Fall der Übereinstimmung stabilisiert dies die Sicherheit des *yogin* in seiner Übung. Falls hingegen keine Übereinstimmung besteht, wird deutlich, dass entsprechende Korrekturen erforderlich sind.⁷⁸⁴

Die meditative Übung im Rahmen der Anleitung zur genauen Unterscheidung leitet Kong sprul wieder mit dem Hinweis ein, dass der *yogin* zunächst Zuflucht zu den drei Juwelen nehmen und *bodhicitta* entwickeln soll.

Die darauffolgende Anleitung zielt, wie schon oben mehrfach ausgeführt, darauf ab, Zugang zur nicht-zweiheitlichen Gnosis, d. h. zur absoluten Natur des Geistes zu finden. Laut Ausführung eines zeitgenössischen bKa' brgyud pa-Lehrers ist für diesen Prozess ein erfahrener Meister unerlässlich, der seinen Schüler so unterstützen kann, dass dieser frei von Begrifflichkeit in der absoluten Natur des Geistes verweilen kann.⁷⁸⁵

Kong spruls Anleitung dazu lautet, dass der *yogin* sich den Buddha als spirituellen Lehrer vergegenwärtigen soll. Für den konkreten Ablauf dieser Vorbereitung auf die Meditation verweist er auf Tāranātha. In dessen gesammelten Werken findet sich ein entsprechender Text, das *Sangs rgyas rjes dran dang bla ma'i rnal 'byor man ngag zung du 'jug pa* („Die Einheit der Unterweisung des Guru Yoga mit dem Sichvergegenwärtigen des Buddha“).⁷⁸⁶ Der erste Abschnitt ist eine Lobpreisung des Buddha, ganz im Stil des *Āryabuddhānusmṛti*.⁷⁸⁷ Darauf folgt die Anleitung zu einer Vorstellung, bei der sich der *yogin* vor sich im Raum, über sich oder auch in seinem Herzen, Buddha Shākyamuni vergegenwärtigt, denn eben dieser ist, so der Text Tāranāthas, der echte 'Wurzel-Lama' (*rtsa ba'i bla ma dam pa*). Anschließend werden verschiedene Gebete an den Lehrer, d. h. den Buddha bzw. den *dharmakāya*, formuliert, und zwar mit der Bitte um segensreiche Unterstützung. In den nächsten Versen wird der *dharmakāya*, d. h. der Geist des Lehrers bzw. des Buddha, mit der anfangslosen Gnosis und diese wiederum mit der Eigennatur aller Gegebenheiten gleichgesetzt.⁷⁸⁸

⁷⁸⁴ KC, Aug. 2008.

⁷⁸⁵ Vgl. HOOKHAM 1988: 76.

⁷⁸⁶ *Sangs rgyas rjes dran*, 716/1-719/2.

⁷⁸⁷ *Buddhānusmṛti*, 54b-55a.

⁷⁸⁸ Vgl. *Sangs rgyas rjes dran*, 718/1-2: *rang gi bdun nam spyi bo'am snying gar mtshan dbe thams cad yongs su rdzogs pa'i sang rgyas bcom ldan 'das bzhugs par gyur / 'di nyid rtsa ba'i bla ma dam pa yin / dpal ldan bla ma sangs rgyas bcom ldan 'das / chos sku nag gcig nam mkha'i mtha' dang mnyam / gsol ba 'debs so bdag la byin gyis rlobs / chos kun rang bzhin gdod ma'i ye shes 'di / dpal ldan bla ma'i thugs mchog chos kyi sku ...*

Kong sprul gibt als nächstes Rezitationstexte vor, und zwar Ausschnitte aus dem *Sthirādhyāśayaparivartasūtra* und dem *Mahāparinirvāṇasūtra*,⁷⁸⁹ die inhaltlich das wiedergeben, was im Text von Tāranātha zusammengefasst ist, nämlich die Bedeutung der drei Juwelen auf absoluter Ebene.

Dann zitiert Kong sprul aus dem *Laṅkāvatārasūtra*:

„Gestützt auf Nur-Geist fasst [der *yogin*] die Dinge nicht als Äußeres auf. Gestützt auf die Erscheinungslosigkeit geht [er] über Nur-Geist hinaus. (LAS X.256)

Gestützt auf die vollkommene Grundlage geht [er] über die Erscheinungslosigkeit hinaus. Ein *yogin*, der in Erscheinungslosigkeit bleibt, sieht das Mahāyāna nicht.“
(LAS X.257)⁷⁹⁰

Dieses Zitat verwendet Kong sprul als Auftakt für die Anleitung zur Meditation im Sinn des dritten Lehrzyklus. Mit dem ersten dieser beiden Verse (LAS X.256) bezieht er sich auf die von ihm bereits erteilten Anleitungen im vorangegangenen Abschnitt: Durch die dort erklärten analytischen Schritte der Meditation bestimmt der *yogin*, dass vermeintlich Äußeres nicht außerhalb des erlebenden Bewusstseins besteht; insofern entspricht dies dem Cittamātra-Lehrsystem. Die ‘Erscheinungslosigkeit’ bezieht Kong sprul auf die Negation des allgemeinen Madhyamaka; auch dies hat er in den von ihm geschilderten Schritten der analytischen Klarsicht bereits ausgeführt. Beruhend auf der Einsicht, dass nichts außerhalb des Geistes erwiesen ist, wird jede Gegebenheit als unwirklich bestimmt. Auch der ergreifende Geist wird dadurch ebenso wie die vermeintlich ergriffenen Objekte der Wahrnehmung als frei von Entstehen, Bestehen und Vergehen erkannt.

⁷⁸⁹ SPv, 172b; MPNS, 217b.

⁷⁹⁰ LAS, X.256-257, 298/15-299/1:

*cittamātram samāruhya bāhyamarthaṃ na kalpayet /
tathatālabhane sthitvā cittamātramatikramet //*
*cittamātramatikramya nirābhāsamatikramet /
nirābhāsasthito yogī mahāyānaṃ napaśyate //*

LAS, (tib.) X.256-257 zitiert aus *gZhan stong lta khrid*, 747/6-748/1:

sems tsam la ni brten nas su // phyi rol don tu mi brtag go //
snang ba med pa la brten nas // sems tsam las ni 'da' bar bya //
yang dag dmigs pa la brten nas // snang ba med las 'da' bar bya //
rjal 'byor snang med la gnas na // theg pa chen po mi mthong ngo //

Die Lesart weicht etwas ab von der tibetischen im Derge-Kanjur enthaltenen Version ab: LAS, X.256-257, 168b:

sems tsam la ni gnas nas ni // phyi rol don la mi brtag go //
yang dag dmigs la gnas nas ni // sems tsam las ni 'da' bar bya //
sems tsam las ni 'das nas ni // snang ba med las 'da' bar bya //
rnal 'byor snang ba med gnas na // theg pa chen po mi mthong ngo //

Inhaltlich stimmt der Vers, wie Kong sprul ihn zitiert, mit den Versionen im Derge- und Peking-Kanjur überein. Welche Vorlage Kong sprul für dieses Zitat verwendet hat, ist nicht bekannt. 'Gos Lo tsā ba zitiert in seinem *gSal ba'i me long*, 465/7, die ersten beiden Verszeilen im gleichen Wortlaut wie Kong sprul: *sems tsam la ni brten nas su // phyi rol don tu mi brtag go* / Vgl. (übers.) SUZUKI 1956: 247, V. 256-257, GOLZIO (dt.) 2003: 293 und Hopkins 2006: 237.

Mit dem zweiten Vers (LAS X.257) betont Kong sprul jedoch, dass diese Negation für die meditative Übung, durch welche der *yogin* Zugang zur nicht-zweiheitlichen Gnosis bekommen will, nicht ausreichend ist. Vielmehr ist es dafür erforderlich, sich der Lichthaftigkeit und damit der Qualitäten bewusst zu werden, die dem Geist von jeher inhärent sind. Hierin liegt die Bedeutung der Lehren über die Buddha-Natur sowie der Unterschied zwischen der *rang stong*- und der *gzhan stong*-Perspektive.

Aus Sicht des *gzhan stong* sollte die Erfahrung bzw. Erkenntnis des Freiseins von Entfaltungen gleichzeitig auch die Erfahrung der Lichthaftigkeit des Geistes sein, und zwar nicht im Sinn einer Subjekt-Objekt-Erkenntnis, sondern im Sinn der nicht-zweiheitlichen, sich ihrer selbst bewussten und in sich lichthaften Gnosis. Ein *yogin*, der sich in seiner analytischen Meditation ganz auf reine Negation fokussiert, kann, aufgrund der damit einhergehenden Gewohnheit, alles, was an Erfahrungen im Geist entsteht, zu negieren, durchaus den Fehler machen, zugleich auch die manifest werdenden, dem Geist immanenten Qualitäten zu negieren. Wenn und solange dies der Fall ist, handelt es sich aus Sicht der *gzhan stong pa* um kein echtes Freisein von Entfaltungen. Die Beschäftigung mit dem dritten Lehrzyklus soll daher diesem möglichen Fehler entgegenwirken und die Lichthaftigkeit zum eigentlichen Substrat der meditativen Übung machen.⁷⁹¹

Kong sprul erklärt, dass es daher für einen *yogin* wesentlich ist, in das ‘Madhyamaka mit Erscheinungen’ einzudringen, und zwar auf Basis der ‘vollkommenen Grundlage’. Dies wird von ihm anhand des *Laṅkāvatārasūtra* X.257 belegt. ‘Madhyamaka mit Erscheinungen’ steht für Kong sprul für die Lichthaftigkeit des Geistes, d. h. die Buddha-Qualitäten, und die ‘vollkommene Grundlage’ für den *buddhadhātu*, d. h. für *sugatagarbha*.

Der folgende Abschnitt des *gZhan stong lta khrid* besteht aus einer Aneinanderreihung einiger Zitate, hauptsächlich aus dem *Ratnagotravibhāga*. Eine Anleitung für die meditative Übung ist darin insofern enthalten, als der *yogin* durch den angegebenen Leitfaden von Betrachtungen in seiner Gewissheit in Bezug auf die ihm inhärenten Buddha-Qualitäten bestärkt werden soll und er damit diese Perspektive als Substrat für die meditative Übung festigt.

In Zusammenhang mit der ‘vollkommenen Grundlage’ zitiert Kong sprul in der hier angegebenen Reihung die Verse I.28, I.96-97, I.155, II.5, I.37-38, I.154, I.51/3-4, II.3, II.45 sowie II.38 aus dem *Ratnagotravibhāga*. Ausgangspunkt dieser Zitatenserie ist einer der Schlüsselverse dieses Werks, der begründen soll, dass die Lebewesen von jeher im Besitz der Buddha-Natur sind:

„Weil der vollkommene *buddhakāya* leuchtet,
weil Soheit unterschiedslos ist, und
weil sie das [*buddha*]-*gotra* haben,

⁷⁹¹ Vgl. HOOKHAM 1988: 77-78.

haben alle Lebewesen von jeher die Buddha-Natur.⁷⁹²

In seinem Kommentar zum *Ratnagotravibhāga* gibt Kong sprul zu diesem Vers allgemeine Erklärungen. Den *buddhakāya* erklärt er als den *dharmakāya*, der in allen Gegebenheiten leuchtet bzw. diese umfasst. Soheit, d. h. die *dharmatā*, ist im Samsāra und in Nirvāṇa unterschiedslos gegeben. Die Lebewesen haben das *buddhagotra* und sind daher aufgrund der natürlichen Reinheit ihres *dharmadhātu* von der gleichen Art wie Buddhas. Aus diesen Gründen sind alle Wesen von jeher, ohne dass es dabei jemals zu einer Unterbrechung kommen würde, mit der absoluten Buddha-Natur versehen.

Lediglich aufgrund des Nichtvorhandenseins oder des Vorhandenseins der akzidentellen Hemmnisse gibt es Unterschiede zwischen den Wesen. Die klassische dreifache Unterteilung unterscheidet den reinen Zustand, d. h. den Buddha-Zustand, in dem das *gotra* als *dharmakāya* bezeichnet wird, den sowohl reinen als auch unreinen Zustand, d. h. die Entwicklungsphase der Bodhisattvas, sowie den unreinen Zustand, d. h. den Zustand allgemeiner Lebewesen. Um zu schildern, wie die Buddha-Natur auch in Letzteren immer und unverseht vorhanden ist, geht Kong sprul hier unmittelbar zu den Versen I.96-97⁷⁹³ über, in denen im *Ratnagotravibhāga* die neun Analogien aus dem *Tathagatagarbhasūtra* zusammengefasst sind.⁷⁹⁴

Im Anschluss daran fügt Kong sprul im *gZhan stong lta khrid* einen Abschnitt ein, bei dem es sich vermutlich um eine Paraphrase handelt. Vielleicht ist sie an Dol po pas *Ri chos nge don rgya mtsho* angelehnt, in dem sich an mehreren Stellen ähnliche Sequenzen als Paraphrasen aus dem *Śrīmāladevīsūtra* und dem *Mahāparinirvāṇasūtra* finden.⁷⁹⁵ Kong spruls Wortlaut findet sich jedoch weder bei Dol po pa noch in einem dieser beiden Sūtren. Er schreibt, dass auch im unreinen Zustand der Lebewesen, in denen diese den Daseinskreislauf erleben, die Buddha-Natur nicht nur die

⁷⁹² RGV, I.28:

saṃbuddhakāyaspharaṇāt tathatāvyatibhedataḥ /
gotrataś ca sadā sarve buddhagarbhāḥ śarīriṇaḥ //
rdzogs sangs sku ni 'phro phyir dang // de bzhin nyid dbyer med phyir dang //
rigs yod phyir na lus can kun // rtag tu sangs rgyas snying po can //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 60-61).

⁷⁹³ RGV, I.96-97:

buddhaḥ kupadme madhu makṣikāsu tuṣesu sārāṇy aśucau suvarṇam /
nidhiḥ kṣitavalpaphale 'ṅkurādi praklinnavastreṣu jinātmabhāvaḥ //
jaghanyanārījathare nṛpatvaṃ yathā bhaven mṛtsu ca ratnabimbam /
āgantukakleśamalāvṛteṣu sattveṣu tadvat sthita eṣa dhātuḥ //
sangs rgyas pad ngan sbrang rtsi sbrang ma la // sbun la snying po mi gtsang nang na gser //
sa la gter dang smyug sogs 'bras chung dang // gos hrul nang na rgyal ba'i sku dang ni //
bud med ngan ma'i lto na mi bdag dang // sa la rin chen gzugs yod ji lta bar //
glo bur nyon mongs dri mas bsgribs pa yi // sems can rnam la de bzhin kham 'di gnas //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 105); siehe Übersetzung, S. 267.

⁷⁹⁴ Vgl. ZIMMERMANN 2002: 34-39 für eine Analyse dieser Analogien, die vermutlich den ursprünglichen Hauptgehalt des *Tathagatagarbhasūtra* darstellen.

⁷⁹⁵ Siehe Übersetzung, S. 267. Vgl. z. B. (übers.) HOPKINS 2006: 567.

unversehrte Natur eines jeden Lebewesens ist, sondern dass sie mit allen Qualitäten des Buddha-Zustands ausgestattet ist. Die Qualitäten sind der Natur inhärent, und aus diesem Grund ist das Buddha-Element nicht leer von ihnen. Auf dies deutet Kong sprul mit der Formulierung des ‘Hinausgehens über die Erscheinungslosigkeit’ hin.

Weiter zählt Kong sprul die reinen (*zag med, anasrava*) Qualitäten auf, in ähnlicher Weise, wie dies auch Rang byung rdo rje in seinem *sNying po bstan pa* vornimmt: die zehn Kräfte, die vier Arten der Furchtlosigkeit,⁷⁹⁶ das dreifache Üben von Gewahrsein,⁷⁹⁷ große Liebe, großes Mitgefühl, *samādhis* wie das *vajra*-gleiche *samādhi*, die unbegrenzte Gnosis des *dharmadhātu* usw.

Danach folgen erneut Zitate aus dem *Ratnagotravibhāga* (I.155 und II.5), die bekräftigen sollen, dass dem Geist die Qualitäten der Lichthaftigkeit inhärent sind:

„Der [*buddha*]-*dhātu* ist leer von Akzidentellem, das dadurch charakterisiert ist, dass es unterteilt ist; doch er ist nicht leer von unübertrefflichen Qualitäten, die dadurch charakterisiert sind, dass sie nicht unterteilt sind.“⁷⁹⁸

[750] Der [*buddhadhātu*] ist versehen mit all den Qualitäten des Buddha[-Zustands], die [zahlenmäßig] die Sandkörner [im Flussbett] des Ganges-Stroms übersteigen; sie sind lichthaft, ungeschaffen und untrennbar von ihm.“⁷⁹⁹

Schließlich zitiert Kong sprul aus dem *Mahāparinirvāṇasūtra*, um die vier transzendenten Qualitäten eines Tathāgata (*de bzhin gshegs pa'i yon tan bzhi, catasras tathāgataguṇapāramitaḥ*) den vier irrigen sowie den teilweise richtigen Vorstellungen gegenüberzustellen. Die vier transzendenten Qualitäten eines Tathāgata sind höchstes Wesen (*dam pa'i bdag, paramātmā*), Freude (*bde ba, sukha*), Beständigkeit (*rtag pa, nitya*) und Reinheit (*gtsang ma* oder *dag pa, śuddha*).

⁷⁹⁶ Siehe zu den zehn Kräften und den vier Arten der Furchtlosigkeit z. B. *mKhas 'jug*, 2002: 234-236.

⁷⁹⁷ Siehe zur Aufzählung der drei Arten des Gewahrseins z. B. *ibid.*, 238: *dran pa nye bar bzhag pa gsum ni / gus pas chos nyan pa la chags pa med par dran pa nye bar bzhag pa / de bzhin du ma gus shing mi nyan pa la sdang ba med par dran pa nye bar bzhag pa dang / nyan mi nyan gnyis ka la chags sdang gnyis ka med par dran pa nye bar bzhag pa'o /*.

⁷⁹⁸ RGV, I.155:

śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ / aśūnyo 'nuttarair dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ //
rnam dbyer bcas pa'i mtshan nyid can // glo bur dag gis kham stong gi //
rnam dbyer med pa'i mtshan nyid can // bla med chos kyi stong ma yin //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 140). Vgl. (übers.) TAKASAKI: 301 „The Essence [of the Buddha] is [by nature] devoid of the accidental [pollutions] which differ from it; but it is by no means devoid of the highest properties which are, essentially, indivisible from it.“ Dieser Übersetzung entspricht auch die Interpretation von KC Aug. 2008, der *savinirbhāga* bzw. *rnam dbyer bcas* nicht nur darauf bezieht, dass die akzidentellen Trübungen in sich selbst unterteilt sind, sondern darüber hinaus vom *buddhadhātu* verschieden, während die unübertrefflichen Qualitäten vom *buddhadhātu* nicht verschieden sind (*rnam dbyer med*).

⁷⁹⁹ RGV, II.5:

gaṅgatīraro 'tītairbaddhadharmair prabhāsvarair / sarvair akṛtairyuktamavinirbhāgavṛttibhiḥ //
'od gsal byas min dbyer med pa // 'jug can gangā'i klung gi ni //
rdul las 'das pa'i sangs rgyas kyi // chos rnams kun dang ldan pa nyid //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 154).

Kong sprul deutet hier eine Thematik an, die im *Ratnagotravibhāga* in den Versen zur Erklärung der Bedeutung des ‘absoluten Elements’ (*don dam pa’i dbyings*) behandelt wird; dieses ist hier ein Synonym für das Buddha-Element (*kham*s). Im *Ratnagotravibhāga* I.29⁸⁰⁰ werden zehn Punkte dazu genannt. Mit dem Zitat aus dem *Mahāparinirvāṇasūtra* geht Kong sprul im *gZhan stong lta khrid* nur auf einen dieser zehn ein, nämlich jenen der Wirkung (*’bras bu*). Diese Wirkung, der Zustand eines Tathāgata, stellt sich ein, wenn die entsprechenden Ursachen, der zweite der zehn Punkte, entwickelt wurden, nämlich Wertschätzung für das Mahāyāna, Einsicht, *samādhi* und Mitgefühl, d. h. jene vier Qualitäten, die in *Ratnagotravibhāga* I.34 beschrieben werden.⁸⁰¹ In *Ratnagotravibhāga* I.35/a-b heißt es dazu entsprechend, dass die transzendenten Qualitäten von Reinheit, Wesen, Freude und Beständigkeit die Wirkung sind.⁸⁰²

Im *Ratnagotravibhāga* I.36⁸⁰³ wird verdeutlicht, dass die vier oben genannten Ursachen, d. h. Wertschätzung, Einsicht, *samādhi* und Mitgefühl, als Gegenmittel in zweifacher Hinsicht wirken: einerseits dagegen, dass der *dharmakāya* falsch erlebt wird; andererseits wirken sie einer nur teilweise richtigen Erkenntnis entgegen.

Kong sprul erklärt in seinem Kommentar zum *Ratnagotravibhāga*, den *dharmakāya* falsch zu erleben, resultiert aus den vier irrigen Zuschreibungen unverständiger Menschen: (1.) Wesenloses wird fälschlicherweise für ein Selbst, ein Wesen, gehalten, (2.) Freudloses für Freude, (3.) Unbeständiges für Beständiges und (4.) Unreines für Reines. Jene, die den Weg der Śrāvakas und Pratyekabuddhas gegangen sind, haben diesen vier falschen Zuschreibungen entgegengewirkt und die Einsicht der (1.) Ichlosigkeit, (2.) Leidhaftigkeit, (3.) Unbeständigkeit und (4.) Unreinheit erlangt. Jedoch ist auch diese Einsicht nur teilweise richtig. Aus diesem Grund ist es, um die Buddha-Natur und damit den *dharmakāya* erkennen zu können, wesentlich, die vier oben genannten Ursachen, d. h. Einsicht,

⁸⁰⁰ RGV, I.29:

svabhāvahetvoḥ phalakarma yogavṛttiṣvavastāsvatha sarvagatve //
sadāvikāritvaguṇeṣvabhede jñeyo ’rthasaṃdhiḥ paramārtha dhātoḥ //
ngo bo rgyu ’bras las ldan ’jug pa dang // gnas skabs de bzhin kun tu ’gro ba’i don //
rtag tu mi ’gyur yon tan dbyer med ni // don dam dbyings kyi dgongs don yin zhes bya //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*).

⁸⁰¹ RGV, I.34:

bījaṃ yeṣāmagrayānādhimuktirmātā prajñā buddhadharmaprasūtyai //
garbhastānaṃ dhyanasaukhyam kṛpaktā dhātrī putraste ’nujātā munīnām //
theg mchog la mos sa bon shes rab ni // sangs rgyas chos skyed ma dang bsam gtan gyi //
bde ba’i mngal gnas snying rje’i ma ma can // gang yin de dag thub pa’i rjes skyes sras //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 66).

⁸⁰² RGV, I.35/a-b:

śubhātmasukhanityatvaguṇapāramitā phalam //
gtsang bdag bde dang rtag nyid kyi // yon tan pha rol phyin pa ’bras //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 66-67).

⁸⁰³ RGV, I.36:

phalameṣām samāseṇa dharmakāye viparyayāt / caturvidhaviparyāsapratipakṣaprabhāvitam //
’di dag ’bras ni mdor bsdu na // chos kyi sku la phyin ci log //
rnam pa bzhi las bzlog pa yi // gnyen pos rab tu phye ba nyid //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 67).

samādhi, Wertschätzung für das Mahāyāna und Mitgefühl aufzubauen, denn (1) Einsicht führt zur Erkenntnis des vollkommenen Wesens, welches Wesenlosigkeit und das Selbst transzendiert, (2) *samādhi* zu einer Freude, welche Freudloses und Freude transzendiert, (3) Wertschätzung zu einer Reinheit, welche Unreinheit und Reinheit transzendiert und (4) Mitgefühl zu einer Beständigkeit, welche Unbeständigkeit und Beständigkeit transzendiert.⁸⁰⁴

In diesem Sinn setzt Kong sprul im *gZhan stong lta khrid* das folgende Zitat aus dem *Mahāparinirvāṇasūtra* ein:

„Wesenloses ist, was als Saṃsāra bezeichnet wird; das, was als Wesen bezeichnet wird, ist der Tathāgata. Unbeständig sind die Śrāvaka- und Pratyekabuddha-[Arhats]; beständig ist der *dharmakāya* des Tathāgata. Leidhaft sind alle [Lehren der] *tīrthikas*; freudvoll ist das vollkommene Nirvāṇa. Vollkommen unrein sind bedingte Gegebenheiten; vollkommen rein sind die reinen Qualitäten der Buddhas und Bodhisattvas.“⁸⁰⁵

Die Meditation, die mithilfe der Rezitation der Verse I.37 und I.38 aus dem *Ratnagoṭravibhāga* durchgeführt werden soll, besteht nach Kong spruls Anleitung darin, sich die vier transzendenten Qualitäten zu vergegenwärtigen, nämlich Reinheit (*gtsang ma, śuddha*), das höchste Wesen (*dam pa'i bdag, paramātmā*), Freude (*bde ba, sukha*), und Beständigkeit (*rtag pa, nitya*):

„Er [i.e. der *buddha-dhātu*] ist rein, weil er der Natur nach pur ist und weil Residuen überwunden sind. Er ist das höchste Wesen, weil Entfaltungen vom Wesenhaften und Wesenlosen ganz zum Ende gekommen sind. Er ist Freude, weil die Persönlichkeitskonstituenten, die ihrem Wesen nach Geist sind, sowie deren Ursachen zu einem Ende gebracht wurden. Er ist Beständigkeit, weil die Gleichheit von Saṃsāra und Nirvāṇa erkannt ist.“⁸⁰⁶

⁸⁰⁴ Vgl. *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 67-68.

⁸⁰⁵ *gZhan stong lta khrid*, 750/3-4 bzw. MPNS, 34b: *bdag med pa ni 'khor ba zhes bya'o / bdag ces bya ba ni de bzhing gshegs pa'o / mi rtag pa ni nyan thos dang rang sangs rgyas so / rtag pa ni de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku'o / sdug bsngal ba ni mu stegs can thams cad do / bde ba ni yongs su mya ngan las 'das pa'o / yongs su ma dag pa ni 'dus byas kyi chos so / yongs su dag pa ni sangs rgyas dang byang chub sems dpa' rnam kyi yang dang pa'i chos yin te* / Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 410.

⁸⁰⁶ RGV, I.37-38:

*sa hi prakṛtiśuddhatvādvāsanāpagamacchuciḥ / paramātmāmanairātmyaprapaṇca
vyupa° śāntitaḥ //* (SCHMITHAUSEN 1971:143) korrigiert *kṣaya°* zu *vyupa°*)
sukho manomaya skandha tad dhetuviniṣṭtitaḥ nityaḥ saṃsāranirvāṇasamatāpratīdhatāḥ //
de ni rang bzhin dag phyir dang // bag chags spangs phyir gtsang ba yin //
bdag dang bdag med spros pa dag // nye bar zhi ba dam pa'i bdag //
yid kyi rang bzhin phung po dang // de rgyu log phyir bde ba nyid //
'khor ba dang ni mya ngan 'das // myam pa nyid du rtogs phyir rtag //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 68).

Kong sprul schließt die Anleitung im Kontext des dritten Lehrzyklus ab, indem er *sugatagarbha* als Grundlage dieser besonderen Qualitäten und somit auch als Substrat für die meditative Konzentration auf Leerheit beschreibt. Gleichzeitig ist die Buddha-Natur, d. h. die sich ihrer selbst bewusste Gnosis, die Grundlage der Reinigung. Zu entfernen sind lediglich die akzidentellen Hemmnisse. Mit diesem Verständnis macht man die Gnosis zum eigentlichen Substrat der Übung, die letztlich darin besteht, was immer im Geist aufscheint, sich in sich selbst befreien zu lassen (*gang shar rang grol*) und frei von jeglicher Begrifflichkeit unmittelbar in der sich ihrer selbst bewussten und in sich lichterhaften Gnosis zu verweilen.

In diesem Sinn gibt Kong sprul als Rezitationstext den Vers I.154 des *Ratnagotravibhāga* vor:

„Hierin gibt es nicht das Geringste zu entfernen, und nicht das Geringste ist hinzuzufügen. Die Wirklichkeit ist zu schauen, wie sie ist. Sieht man die Wirklichkeit, ist man befreit.“⁸⁰⁷

Um die Frucht, das ‘vollkommen Erwachtsein’, zu beschreiben, zitiert Kong sprul schließlich einige Verse aus Kapitel zwei des *Ratnagotravibhāga*, zunächst RGV II.3:

„Buddhaschaft, die als von Natur aus lichterhaft bezeichnet wird [und] wie die Sonne und der Himmel ist, verdunkelt vom dichten Schleier der Wolkenmassen der akzidentellen [Hemmnisse] der Geistestrübungen und der Erkenntnisobjekte, [jedoch] makellos und im Besitz aller Buddha-Qualitäten, dauerhaft, beständig und unwandelbar, wird erlangt auf der Basis der vorstellungsfreien und analytischen Erkenntnis der Gegebenheiten.“⁸⁰⁸

Kong sprul erläutert dies in seinem Kommentar wie folgt: Der mit der zweifachen Reinheit versehene Buddha-Zustand, von dem es heißt ‘er ist von Natur aus lichterhaft’, ist das Erwachtsein (*byang chub*), wie es in den Lehren der definitiven Bedeutung formuliert ist. Dieses hat vier Beschaffenheiten.

⁸⁰⁷ RGV, I.154:

nāpaneyamataḥ kiṃcidupaneyaṃ na kiṃcana / draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate //
’di la bsal bya ci yang med // gzhag par bya ba cung zad med //
yang dag nyid la yang dag lta // yang dag mthong na rnam par grol //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 139).

⁸⁰⁸ RGV, II.3:

buddhatvaṃ prakṛtiprabhāsavaramiti proktaṃ yadāgantukakleśajñeyaghanābhrajālapaṭala cchannaṃ
ravivyomavat / sarvair buddhaguṇairupetaṃ malairnityaṃ dhruvaṃ śāśvataṃ dharmāṇāṃ tad
akalpanapravicayaḥ jñānāśrayādāpyate //

rang bzhin ’od gsal zhes brjod gang yin nyi dang mkha’ bzhin glo bur gyi //
nyon mongs shes bya’i sprin tshogs stug po’i sgrib pa yis ni bsgribs gyur pa //
dri med sangs rgyas yon tan kun ldan rtag pa brtan g.yu drung sangs rgyas nyid //
de ni chos la mi rtog rnam ’byed ye shes dag la brten nas ’thob //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge’i nga ro*, 152).

(1.) Das Merkmal hinsichtlich des Wesens: Gnosis strahlt, vergleichbar mit der Sonne; das Aufgegebenhaben ist rein, vergleichbar mit dem Raum.

(2.) Das Merkmal hinsichtlich des Freiseins von Verunreinigungen bzw. das Aufgegebenhaben der Hemmnisse: Die akzidentellen Verunreinigungen, d. h. die Hemmnisse der *kleśas* und jene in Bezug auf Erkenntnisobjekte, die, mit dichten Wolkenmassen vergleichbar, alles verfinstern, sind völlig überwunden.

(3.) Das Merkmal hinsichtlich der Art des Versehenseins mit Qualitäten: Es ist das Versehensein mit all den makellosen Buddha-Qualitäten wie die Kräfte usw., der offenkundige Buddha[-Zustand], der das Wesen von Dauerhaftigkeit, Beständigkeit und Unwandelbarkeit hat.

(4.) Das Merkmal hinsichtlich der Ursachen: Das Erwachtsein wird darauf beruhend erlangt, dass durch zweifache Gnosis der Weg praktiziert wird, nämlich durch die vorstellungsfreie Erkenntnis in Bezug auf alle Gegebenheiten in meditativer Konzentration und durch die differenzierende, analytische Erkenntnis in der Postmeditation.⁸⁰⁹

Die ersten drei Beschaffenheiten verdeutlichen aus *gzhan stong*-Sicht, dass die Lichthaftigkeit untrennbar von Gnosis ist, und dass die Buddha-Qualitäten untrennbar von der Natur des Geistes sind. Wären sie nämlich nicht von jeher die Natur des Geistes, wäre der Geist also nur leer, dann könnten sich die Buddha-Qualitäten auch nicht entfalten.

Zum Merkmal hinsichtlich der Ursachen: Die vorstellungsfreie Gnosis in meditativer Konzentration bezeichnet den gesamten Meditationsprozess, wie er im Rahmen von Kong spruls Anleitung dargestellt wird, d. h. ausgehend vom Entwickeln der Geistesruhe, die ebenfalls als begriffsfrei bezeichnet wird, insofern Gedanken und Vorstellungen reduziert werden, über die auf Lernen und Reflexion beruhende Einsicht durch Meditation bis hin zur direkten, begriffsfreien Erkenntnis der Natur des Geistes und deren weitere Vertiefung in Meditation. Die nachfolgend erlangte Erkenntnis bzw. Gnosis (*rjes thob pa'i ye shes, pr̥ṣṭhalabhajñāna*) bezeichnet den Geisteszustand, wie er aufgrund der in Meditation erlangten Gnosis (*mnyam bzhag ye shes, samāhitajñāna*) auch außerhalb davon erlebt wird: Die Erscheinungs- und die Seinsweise aller Gegebenheiten wird deutlich differenziert; je weiter die Entwicklung eines Bodhisattva über die Bodhisattva-Stufen erfolgt, umso weniger zweieitlich erfolgt die Wahrnehmung der

⁸⁰⁹ Vgl. *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*:152/19-153/10: *dag pa gnyis ldan gyi sangs rgyas der rang bzhin gyis 'od gsal ba'o zhes nges don gyi lung las brjod pa gang yin pa'i byang chub de ni / khyad par bzhi dang ldan te / ye shes nyi ma bzhin du rgyas pa dang / spangs pa nam mkha' bzhin du dag pa ngo bo nyid kyi khyad par dang / glo bur gyi dri ma nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa'i sprin tshogs stug po lta bu yis ni bsgribs par gyur ba'i dri ma med pa sgrib pa spangs pa'i khyad par dang / dri ma med pa'i sangs rgyas kyi yon tan stobs sogs kun dang ldan la rtag brtan g.yung drung gi ngo bor gyur pa'i sangs rgyas nyid mngon tu gyur pa yon tan ldan tshul gyi khyad par dang / byang chub de ni mnyam bzhag chos tams cad la rnam par mi rtog pa'i ye shes dang rjes thob shes bya rnam par 'byed pa'i ye shes dag gis lam nyams su blangs pa la brten nas thob pa rgyu'i khyad par te rnam pa bzhi dang ldan pa yin no /*

Erkenntnisobjekte, bis schließlich im Buddha-Zustand jede Wahrnehmung eine nicht-zweiheitliche ist.⁸¹⁰

Kong sprul zitiert schließlich den *Ratnagotravibhāga* II.38, in dem es zum *dharmadhātu* heißt:

„Ohne Anfang, Mitte und Ende und ohne Unterteilung,
zweiheitlos, dreifach frei, makellos und vorstellungsfrei:
Was das Eigenwesen des *dharmadhātu* ist, [wird] vom
yogin, der in meditativer Konzentration [danach] strebt, gesehen.“⁸¹¹

In Kong spruls Kommentar zum *Ratnagotravibhāga* wird mit wenigen Begriffen die Natur des *dharmadhātu* beschrieben: Da es kein Entstehen, Bestehen und Vergehen gibt, ist er ohne Anfang, Mitte und Ende, also *per definitionem* nicht-bedingt. Leerheit (*dbyings*) und Bewusstheit (*rig pa*) sind untrennbar voneinander, folglich gibt es keinen Unterschied zwischen diesen beiden. Der *dharmadhātu* ist unverfälscht, d. h. frei von fälschlicher Leugnung und Zuschreibung; somit ist er zweiheitlos. Er ist außerdem dreifach frei, in dem Sinn, dass er frei von den drei Hemmnissen ist, nämlich jenen der *kleśas*, jenen in Bezug auf Erkenntnisobjekte sowie den subtilsten Hemmnissen. Er ist makellos, d. h. frei von allen Verunreinigungen, und er ist kein Objekt, das durch Begrifflichkeit erkannt wird, also vorstellungsfrei.⁸¹²

Aus Sicht eines zeitgenössischen *gzhan stong*-Proponenten weist Kong sprul hier auf den Unterschied zwischen *rang stong* und *gzhan stong* hin. So wichtig und hilfreich die untersuchende Analyse mithilfe von Logik und Schlussfolgerungen als Vorbereitung auch sein mag, befähigt sie nicht dazu, den *dharmadhātu* im Sinn der Einheit von Leerheit und Bewusstheit zu ergründen, weil dieser kein Objekt der begrifflichen Vorstellungen sein kann. Letztlich kann man nur durch Meditation im Sinn einer direkten Erkenntnis (*rnal 'byor mngon sum*) darin eindringen, und zwar dann, wenn alles Akzidentelle beseitigt ist, und daher die wahre Natur des Geistes, d. h. die Buddha-Natur, natürlicherweise offenkundig wird. Diese Erfahrung der Lichthaftigkeit ist durch Logik und

⁸¹⁰ Vgl. TSULTRIM, FUCHS 2000: 363, Anm. 52.

⁸¹¹ RGV, II.38:

anādimadhyāntamabhinnamadvayaṃ tridhā vimuktaṃ vimalāvikalpam /
samāhitā yoginastatprayatnāḥ paśyanti yaṃ dharmadhātusvabhāvam //
thog ma dbus mtha' med cing rnam dbyer med // gnyis med gsum bral dri med rnam rtog med //
chos dbyings rang bzhin gang yin de rtogs pa // mnyam par bzhag pa'i rnal 'byor pa yis mthong //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 174).

⁸¹² Vgl. *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 174/8-16: *thog mar skye ba dbus su gnas pa mthar 'gag pa med pa ste 'dus ma byas pa'i mtshan nyid dang / dbyings rig tha dad du rnam par dbye ba med pa tha dad med pa'i mtshan nyid dang / sgro skur gyi mtha' gnyis la med pa phyin ci ma log pa'i mtshan nyid dang / sgrib gsum dang bral ba rnam par dag pa'i mtshan nyid dang / rang bzhin gyis dri ma med cing rtog ge pa'i rnam rtog gi yul du med pa*

Beweisführung nicht zugänglich, da in Gedanken und Vorstellungen darüber bestehen und nicht zu einer direkten Erkenntnis der Natur des Geistes führen.⁸¹³

4.3.2.2.3 „Die Postmeditation“

Kong sprul gibt eine ganze Reihe von Ratschlägen bezüglich der regelmäßigen spirituellen Praxis außerhalb der formellen Meditationsübung und stellt dabei immer wieder den Kontext zur Buddha-Natur her.

Er beginnt mit dem Hinweis, wie wichtig es ist, dass ein Praktizierender Hochachtung jenen gegenüber pflegt, die ihn in das Verständnis von der Buddha-Natur eingeführt haben; er soll sie wie den *dharmakāya* schätzen. Darauf folgt das Thema der Lebewesen, die man im Wissen darum, dass ihre Natur die eines Buddha ist, schätzen sollte.⁸¹⁴ Gleichzeitig sollte ein *yogin* Mitgefühl für diese Wesen empfinden, die trotz ihrer Buddha-Natur im Daseinskreislauf gefangen sind.

Mit diesen beiden Ratschlägen spielt Kong sprul offenbar auf das Mahāyāna-Geistetraining (*theḡ chen blo sbyong*) an, das durch Atiśas Schüler und die Lehrtradition der bKa' gdams pa zu einem integralen Bestandteil der tibetisch-buddhistischen Tradition geworden ist.⁸¹⁵ Das Mahāyāna-Geistetraining beruht auf den beiden indischen *bodhicittotpāda*-Lehrtraditionen, die Mañjuśrī/Nāgārjuna und Maitreya/Asaṅga zugeschrieben werden. Zur Frage der Divergenz und Übereinstimmung dieser beiden gibt es, spätestens seit Sa skya Paṇḍita, unterschiedliche Auffassungen. In jedem Fall beziehen beide das relative und das absolute *bodhicitta* und damit auch die relative und die absolute Wirklichkeit mit ein, wenngleich mit etwas unterschiedlichen Schwerpunkten.⁸¹⁶

Kong sprul thematisiert die Perspektive der absoluten Wirklichkeit mit dem Hinweis, dass man eine reine Einstellung in Bezug auf alle Lebewesen pflegen sollte, weil sie die Buddha-Natur haben. Auf die relative Wirklichkeit nimmt er mit dem Hinweis Bezug, dass jedes einzelne der im Saṃsāra leidenden Lebewesen in früheren Lebenszeiten die eigene Mutter bzw. der eigene Vater gewesen ist. Dieser Gedanke ist ein wesentlicher Ausgangspunkt für das Geistetraining in der Tradition von Maitreya/Asaṅga. sGam po pa, einer jener Autoren, der zwischen den beiden *bodhicittotpāda*-Lehrtraditionen keine inhaltlichen Unterschiede sieht, zitiert in diesem Zusammenhang z. B. in seinem *Thar rgyan* ein Sūtra namens '*Khor ba thog ma med pa'i mdo* („Das Sūtra des anfangslosen Saṃsāra“):

„Würde jemand alle Erde, Steine, Pflanzen und Wälder der Welt [in Form von]
Wacholdersamen [aufeinanderhäufen], könnte eine zweite Person diese zählen und es

⁸¹³ Vgl. TSULTRIM, FUCHS 2000: 380-381, Anm. 64.

⁸¹⁴ Siehe dazu auch WANGCHUK 2007: 127-128.

⁸¹⁵ Vgl. JINPA 2006.

⁸¹⁶ Vgl. WANGCHUK 2007: 170-176.

wäre möglich, dass sie das Zählen zu [irgendeiner] Zeit abschließt. Aber zu zählen, wie oft ein einziges Lebewesen die eigene Mutter gewesen ist, ist unmöglich.“⁸¹⁷

Die Einsicht, dass die Erleuchtungsfähigkeit jedem Lebewesen aufgrund seiner Buddha-Natur immanent ist, verbunden mit der Haltung von Liebe und Mitgefühl angesichts der Leidhaftigkeit des Daseinskreislaufs sowie dem Bewusstsein der persönlichen Beziehung zu jedem Lebewesen, ist die Grundlage dafür, die beiden Aspekte des relativen *bodhicitta* zu entwickeln: das *bodhicitta* des Vorsatzes (*smon pa'i byang sems, praṇidhicitta*) nach der Leidfreiheit und der Erleuchtung aller Wesen und das *bodhicitta* des Strebens (*'jug pa'i byang sems, prasthānacitta*), d. h. die Praxis der Vollkommenheiten (*pāramitās*), durch die ein Bodhisattva sowohl zum Wohlergehen anderer tätig ist als auch seinen eigenen Erkenntnisweg vollzieht. Diese Darstellung entspricht der tibetischen Interpretation von Maitreya/Asaṅgas *bodhicittotpāda*-Lehrtradition.⁸¹⁸

Mit den beiden Aspekten des relativen *bodhicitta*, d. h. Vorsatz und Streben, soll man, so Kong sprul, Unheilsames unterlassen, und zwar beruhend auf der Einsicht der Leerheit aller Gegebenheiten. Er bezieht also auch an dieser Stelle wieder die Sichtweise des absoluten *bodhicitta* mit ein. Für 'Unheilsames' verwendet er hier das Wort *'kha na ma tho ba'*, das Unheilsames in zweifacher Hinsicht umfasst: von Natur her Unheilsames (*rang bzhin gyi mi dge ba*), d. h. alle leidbringenden Handlungen, wie sie z. B. in den sogenannten zehn unheilsamen Handlungen (*mi dge ba'i bcu*)⁸¹⁹ aufgezählt sind, sowie Unheilsames, das mit dem Übertreten von Vorschriften einhergeht (*bcas pa'i mi dge ba*).⁸²⁰ Mit letzteren sind vermutlich jene der drei Arten von Gelübden gemeint, wie sie im tibetischen Buddhismus definiert werden, d. h. die Vorschriften auf *vinaya*-Ebene, jene für Bodhisattvas sowie die tantrischen *samayas*.⁸²¹

Der *yogin* sollte also die in meditativer Konzentration gepflegte Einsicht, dass alles in Abhängigkeit entsteht, vermeintlich äußere Gegebenheiten letztlich die eigenen Vorstellungen sind und auch diese keine reale Natur besitzen, in den Phasen außerhalb der Meditation weiterpflegen.

⁸¹⁷ *Thar rgyan*, 89/16-20: *'jig rten gyi khams kyi sa rdo dang / rtsi shing dang / nags tshal thams cad rgya shug gi tshig gu tsam du skye bu gcig gis byas la / skyes bu gnyis pas de rnams grangs su bgrangs pas zad pa'i dus srid kyi / sems can gcig gis bdag gi ma byas pa ni bgrangs bar mi nus so /*. Sūtra und Zitat sind nicht identifiziert. Im *Thar rgyan* folgt unmittelbar darauf ein ähnliches Zitat aus Nāgārjunas *Suhṛllekha* (V. 68), 43b:

ma yi thug mtha' rgya shug tshig gu tsam //
ril bur bgrangs kyang sa yis lang mi 'gyur //

Würde man für jedes Zusammentreffen mit der Mutter, ein Lehmkügelchen so klein wie Wacholdersamen zählen, so würde die ganze Erde dafür nicht ausreichen. Vgl. (übers.) GUENTHER 1959: 93.

⁸¹⁸ Siehe zur Thematik von *praṇidhicitta* und *prasthānacitta* auch WANGCHUK 2007: 249.

⁸¹⁹ *Dung dkar*: *'mi dge bcu' / srog gcod/ ma byin len / 'dod log spyod / rdzun du smra ba / phra ma / tshig rtsub / ngag kyal / brna sems / gnod sems / log lta*. „Die zehn Unheilsamen“: Töten, Stehlen, sexuelles Fehlverhalten, Lügen, üble Nachrede, grobe Rede, Geschwätz, Habsucht, Boshaftigkeit, falsche Sicht.

⁸²⁰ *Chos kyi rnam grangs*: *'kha na ma tho ba gnyis*', Eintrag unter *'gnyis mtshan can*'.

⁸²¹ *Dung dkar* 2002: *'sdoms gsum' / 'dul ba'i tshul khrims/ byang sems kyi slab bya/ gsang sngags kyi dam tshig go /*

Ein weiterer Ratschlag bezieht sich darauf, dass Heilsames, d. h. die Vollkommenheiten, und alles, was in deren Richtung geht, frei von Stolz zu praktizieren ist. Was immer direkt oder indirekt von Nutzen ist, soll getan und die Kenntnis der Leerheit aller Gegebenheiten gepflegt werden.

Im Zusammenhang mit der Praxis des Widmens warnt Kong sprul außerdem vor den Fehlern, die einem *yogin* unterlaufen können und hebt dabei insbesondere jenen hervor, zu meinen, das Ansammeln von Verdienst (*bsod nams kyi tshogs, puṇyasambhāra*)⁸²² habe in Anbetracht der Leerheit keine Bedeutung. Er betont, dass es gerade für den Weg der Erkenntnis von Leerheit essenziell ist, Verdienst anzusammeln. Kong sprul streift damit ein Thema, das in vielen Mahāyāna-Sūtra behandelt wird. Im *Samdhinirmocana-Sūtra* heißt es dazu z. B. im neunten Kapitel, dass die Schulung eines Bodhisattva die sechs Vollkommenheiten (*pha rol tu phyin pa, pāramitā*) umfasst, Geben (*sbyin pa, dāna*), Ethik (*tshul khrims, śīla*), Geduld (*bzod pa, kṣānti*), Tatkraft (*brtson 'grus*), Meditation (*bsam btan, dhyāna*) und Einsicht (*shes rab, prajñā*). Geben, Ethik und Geduld tragen dabei zum Aufbau von Verdienst bei, Einsicht zum Entwickeln von Gnosis und Tatkraft sowie Meditation tragen gleichermaßen zu Verdienst und Gnosis bei.⁸²³

Kong sprul schlägt die traditionellen Mittel vor, mit denen aus buddhistischer Sicht Verdienst aufgebaut wird, von positiven, von *bodhicitta* getragenen Handlungsweisen über einzelne Übungen wie Lichtopfer, Lobpreisungen, Verbeugungen, dem Herstellen von Buddha-Reliefs bis zum Errichten von Buddha-Figuren, dem Erstellen von Dharma-Schriften und dem Druck derselben sowie dem Errichten von *stūpas*. Insbesondere hebt er die siebenteilige Übung (*yan lag bdun pa*) hervor, deren Ursprungstext vermutlich in den Versen des *Āryabhadracaryāpraṇidhānarāja* liegt. Dieser Text findet sich am Ende des 45. Kapitels der tibetischen Version des *Avataṃsakasūtra*.⁸²⁴ Die sieben Teile der Übung umfassen (1.) das Verehren der Buddhas und Bodhisattvas, (2.) das Darbringen von Opferungen, (3.) das Bekennen von Negativem, (4.) das Sicherfreuen an Positivem, (5.) das Auffordern zum Drehen des Dharma-Rads, (6.) die Bitte an Buddhas und Bodhisattvas, im Daseinskreislauf zu bleiben und (7.) das Widmen des Heilsamen. In Anlehnung an die Verse des *Āryabhadracaryāpraṇidhānarāja* sowie beruhend auf weiteren indischen Werken wie z. B. dem

⁸²² Laut SCHMITHAUSEN 2002: 7, bedeutet *puṇya*, dass etwas angesichts der erwünschten karmischen Wirkung der jeweiligen Handlung günstig ist.

⁸²³ Vgl. SNS, 42a-42b: *bcom ldan 'das byang chub sems dpa' rnam kyi bslab pa'i gzhi du mchis lags/ spyān ras gzigs dbang phyug drug ste/ sbyin pa dang / tshul khrims dang / bzod pa dang / brtson 'grus dang / bsam gtan dang / shes rab bo/ bcom ldan 'das gzhi drug po de dag las du ni lhag pa'i tshul khrims kyi bslab pa lags/ du ni lhag pa'i sems kyi bslab pa lags/ du ni lhag pa'i shes rab kyi bslab pa lags/ spyān ras gzigs dbang phyug dang po gsum ni lhag pa'i tshul khrims kyi bslab pa yin par rig par bya'o/ bsam gtan ni lhag pa'i sems kyi bslab pa yin no/ shes rab ni lhag pa'i shes rab kyi bslab pa yin no/ brtson 'grus ni kun tu 'gro ba yin par smra'o/ bcom ldan 'das bslab pa'i gzhi drug po de dag las du ni bsod nams kyi tshogs lags/ du ni ye shes kyi tshogs lags/ spyān ras gzigs dbang phyug lhag pa'i tshul khrims kyi bslab pa gang yin pa de ni bsod nams kyi tshogs yin no/ lhag pa'i shes rab kyi bslab pa gang yin pa de ni ye shes kyi tshogs yin no/ brtson 'grus dang bsam gtan ni kun tu 'gro ba yin par nga smra'o /*

⁸²⁴ AV, 358b/7-359a/7.

Bodhicaryāvatāra sind auch in Tibet viele kürzere und längere Texte zu dieser siebenfachen Übung entstanden.

Darüber hinaus empfiehlt Kong sprul, gelegentlich die von ihm zu Beginn des Textes genannten zwanzig Sūtren zur Buddha-Natur⁸²⁵ zu lesen, da auch durch diese Art spiritueller Praxis eine Fülle von Verdienst aufgebaut werden soll. Im *Samdhinirmocana-Sūtra* wird dieses Thema im siebten Kapitel behandelt. Dort stellt der Bodhisattva Paramārthasamudgata die Frage nach der Menge von Verdienst, die dadurch entsteht, dass die Lehren des Buddha zur definitiven Bedeutung gelesen, rezitiert, memoriert und erläutert werden. Die Antwort darauf lautet, dass das damit einhergehende Verdienst unermesslich ist.⁸²⁶ In Ergänzung zu den Sūtren empfiehlt Kong sprul nochmals die Lektüre des *Ratnagotravibhāga* sowie von Dol po pas *Ri chos nges don rgya mtsho*.

Weiters betont er, dass das richtige Verhältnis zwischen der theoretischen Auseinandersetzung mit den entsprechenden Lehren und der erfahrungsbezogenen meditativen Konzentration wesentlich ist. Ein *yogin* benötigt beide Aspekte, und worauf sein Schwerpunkt jeweils liegt, sollte laut Kong sprul davon abhängig gemacht werden, ob er in der Lage ist, sich in einen Zustand von echtem *samādhi* zu versetzen oder aber, beeinträchtigt durch die verschiedenen Fehler, die die Meditation blockieren, lediglich einen scheinbaren *samādhi* üben kann. Solange Letzteres der Fall ist, ist es laut Kong spruls Angaben besser, die theoretische Auseinandersetzung mit den entsprechenden Lehren verstärkt zu betreiben; der langfristige Nutzen für andere – ein Gedanke, der für einen Bodhisattva essenziell ist – ist dann größer, und zwar in dem Sinn, dass der *yogin* durch das damit entstehende theoretische Wissen jene Grundlagen aufbaut, die erforderlich sind, um anderen Anleitungen erteilen zu können. Ist der *yogin* jedoch fähig, sich in einen echten *samādhi* zu vertiefen, soll der Schwerpunkt auf der erfahrungsbezogenen meditativen Übung liegen. Laut Kong sprul führt das Sichvertiefen in das Nichtbedingte, d. h. die absolute Wirklichkeit bzw. die Buddha-Natur, selbst dann, wenn es nur zu kurzen Momenten direkter Erfahrung kommt, zu unvergleichlich viel mehr Verdienst als die Auseinandersetzung damit auf einer rein theoretischen und somit immer begrifflichen Ebene.

Anhand dieser Anleitung wird deutlich, dass der *yogin* dazu aufgerufen ist, seine Praxis differenziert zu beurteilen und sie entsprechend zu pflegen.

Mit dem Hinweis auf den Tod betont Kong sprul die Dringlichkeit der Übung. Er verweist hier vor allem auf die ergänzenden Unterweisungen von Dol po pa über die Art, wie sich ein *yogin* üben sollte, um im Tod fähig zu sein, allgemeine Bewusstseinsvorgänge in die Lichthaftigkeit, d. h. die Bewusstheit der wahren Seinsweise des Geistes, übergehen zu lassen. Mit Übung ist in diesem Fall gemeint, dass der *yogin* während des Lebens ein ausreichendes Maß an Vertrautheit mit der Seinsweise des Geistes entwickelt, um sich dann während des Sterbens in ähnlicher Art in die Natur des Geistes vertiefen zu können. In den gesammelten Werken von Dol po pa gibt es einen

⁸²⁵ Siehe Abschnitt 1.4.2.

⁸²⁶ SNS, 25a-25b: *bsod nams dpag tu med grangs med pa bskyed de ...*

entsprechenden, sieben Folios umfassenden Text,⁸²⁷ in dem er Anleitungen für die geistige Praxis gibt, wie sie vorbereitend geschult und während des Todes angewandt werden soll. Vermutlich bezieht sich Kong sprul auf diese bzw. ähnliche Anleitungen, in denen Dol po pa schildert, wie die Bewusstheit (*rig pa*) eines *yogin* in die *dharmatā*, die Weite der Lichthaftigkeit (*'od gsal gyi dbyings*) des Geistes, übergeht.⁸²⁸ Dol po pa erklärt, dass ein *yogin* dafür Sicht, Meditation und Verhalten fehlerfrei entwickeln muss:

„Die Seinsweise zu erkennen wie sie ist, ist die höchste Sicht.

Im Zustand des Freiseins von Entfaltungen zu verweilen, ist die höchste Meditation.

Dieser beiden Stütze ist das höchste Verhalten.

Dadurch die [Erkenntnis der] grundlegenden Natur zu erlangen, ist die höchste Frucht.“⁸²⁹

Zur grundlegenden Natur (*gshis kyi gnas lugs*) erläutert Dol po pa weiter:

„Die grundlegende Natur ist die *dharmatā*, die Bedeutung der Natürlichkeit;

der Eigennatur nach nicht entstanden, der Eigennatur nach spontane Gegenwart;

der Eigennatur nach Lichthaftigkeit, der Eigennatur nach Ursprünglichkeit.“⁸³⁰

Kong sprul schließt die Ratschläge zur Postmeditation damit ab, dass er auf die Rezitation bzw. Übung der Mahāyāna-Widmung (*sngo ba, pariṇāma*) und der Wunschgebete (*smon lam, praṇidhāna*) hinweist. Konkret nennt er dafür die oben bereits erwähnten Verse des *Āryabhadracaryāpraṇidhāna-rāja* aus dem *Avataṃsakasūtra*.⁸³¹ Sein Hinweis, dass dies auch zwischen den Meditationssitzungen zu praktizieren ist, macht klar, dass diese Gebete sowohl außerhalb der formellen Meditationsübungen als

⁸²⁷ *'Pho ba'i gdams pa*.

⁸²⁸ Red mda' ba, eigentlich ein Kritiker der *gzhan stong*-Sicht, drückt sich ähnlich aus. Sein Biograph, Sangs gyas rtse mo, zitiert Red mda' ba in diesem Zusammenhang wie folgt: „Nachdem sich Körper und Geist voneinander getrennt haben, verweilt [das Bewusstsein] im *dharmadhātu*, der großen Leerheit. Dieses Untrennbargewordensein des [*dharmā*]*dhātu* und der Bewusstheit wird als die 'Lichthaftigkeit des Todes' bezeichnet.... Wenn [ich] dies so erläutere, werden viele dagegenhalten, aber es gibt keine andere Wahl, als dies so zu erklären. [Ihr] alle solltet [euch] das zu Herzen nehmen.“ ROLOFF 2009: 183, *lus sems bral nas [rnam shes] stong chen chos kyi dbyings su zhugs nas / dbyings rig dbyer med du 'gyur ba la* / [B: bar 'dir dpe cha'i shog bu gnyis ma tshang (zwei Folios fehlen im Text)] *'chi ba'i 'od gsal zhes zer ba yin /... 'di ltar bshad na mang po gcig dgra ru 'gro ste / 'di mi zer kha med yin pas / thams cad kyis yid la zung zhig /*. Vgl. (übers.) ROLOFF 2009: 258-259.

⁸²⁹ *'Pho ba'i gdams pa*, 1/4-5:

gnas lugs ji bzhin rtogs pa lta ba'i mchog // spros bral ngang du zhog pa sgom pa'i mchog // de dag grogs su 'gyur ba spyod pa'i mchog // de las gzhis lugs thob pa 'bras bu'i mchog //

⁸³⁰ Ibid., 4/6-7 :

gshis kyi gnas lugs chos nyid gnyug ma'i don // rang bzhin skye med rang bzhin lhun gyis grub // rang bzhin 'od gsal rang bzhin lhan cig skyes //

⁸³¹ AV, 358b/7-362a/4.

auch jeweils unmittelbar nach dem Hauptteil, d. h. der eigentlichen Meditation, rezitiert werden, bevor sich der *yogin* aus der Sitzung erhebt. In diesem Fall runden sie die eigentliche Meditation ab.⁸³²

Kong sprul bietet als Rezitationsmöglichkeit für die Widmung und die Wunschgebete außerdem eine Auswahl einiger von ihm leicht adaptierter Verse aus dem *Ratnagotravibhāga* an (I.3, III.1, IV.1 und V.25). Die ersten drei passt er mit geringfügigen Änderungen bzw. Ergänzungen im Wortlaut so an, dass sie als Widmungen bzw. Wunschgebete eingesetzt werden können. RGV V.25 ist von den Autoren bereits als Wunsch formuliert. Kong sprul verändert diesen Vers inhaltlich lediglich dahingehend, dass sich dieser nicht mehr auf den bzw. die Autoren des *Ratnagotravibhāga* bezieht, sondern auf jene, die sich mit dem *Ratnagotravibhāga* befassen oder entsprechend meditieren.

Die von Kong sprul vorgenommenen Änderungen sind in den Anmerkungen in der tibetischen Version durch eckige Klammern hervorgehoben; die folgende Übersetzung hält sich an Kong spruls adaptierte Version dieser Verse:

„Durch den Buddha [kommt es zum] Dharma, durch den Dharma [zur] Gemeinschaft der Edlen, durch die Gemeinschaft [zum Bestreben,] die [Buddha-]Natur, das Gnosis-Element [offenkundig werden zu lassen]. Letztlich wird Gnosis erlangt, höchstes Erwachtsein, mit den Qualitäten, das Wohl der Wesen zu bewirken [wie die Kräfte] usw.“⁸³³ Möge [ich mit diesen] Qualitäten versehen sein!

„Das eigene Wohl und das Wohl anderer sind der *kāya* des Absoluten und der darauf beruhende *kāya* des Relativen, die 64 Qualitäten der Frucht, [d. h. jene] des Freiseins und der Reife.“⁸³⁴ Möge dies schnell erlangt werden!

„Die Handlungen des Allumfassenden sind immer mühelos hinsichtlich des Elements der Schüler, der Mittel, [um diese] zu schulen und der Schulungen, die dem Element

⁸³² KC, Aug. 2008.

⁸³³ RGV, I.3:

*buddhād dharmo dharmataś cārya saṃgaḥ saṃghe garbho jñāna dhātv āpitiniṣṭaḥ /
taj jñānaptiś cāgra bodhir balādyair dharmair yuvatā sarva sattvārtha kṛdhbiḥ //*
sangs rgyas las chos chos las 'phags pa'i tshogs //
tshogs las snying po ye shes kham thob mthar //
ye shes de thob byang chub mchog stobs [gZhan stong lta khrid Text: chos] sogs //
sems can kun don byed chos rnams dang ldan] //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 40).

[gZhan stong lta khrid Text letzte Zeile: *sems can don byed chos rnams dang ldan shog*].

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 40).

⁸³⁴ RGV, III.1:

*svārthaḥ parārthaḥ paramārthakāyastadāśritā saṃvṛtikāyatā ca /
phalaṃ viśaṃyogavipāka-bhāvād etaccatuḥ ṣaṣṭiguṇaprabhedam //*
rang don gzhan don don dam sku dang ni // de la brten pa'i kun rdzob sku nyid de //
bral dang rnam par smin pa'i 'bras bu ni [gZhan stong lta khrid: yi] //
yon tan dbye ba drug cu bzhi 'di dag //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 196).

[gZhan stong lta khrid Text letzte Zeile: *yon tan drug cu rtso bzhi myur thob shog*]]

der Schüler entsprechen; sie wirken an [den entsprechenden] Orten und zur [richtigen] Zeit.“⁸³⁵ Möge sich [dies] manifestieren!

„Über die siebenfachen Grundlagen, [d. h.] die [drei] Juwelen, das vollkommen reine Element, das makellose Erwachtsein, die Qualitäten und die Aktivität habe ich nachgedacht und meditiert. Mögen durch das Heilsame, [das ich] dadurch erlangt habe, die Lebewesen den *ṛṣi* Amitāyus, der mit grenzenlosem Licht versehen ist, erblicken. [Möge] in ihnen, nachdem sie ihn erblickt haben, das makellose Dharma-Auge entstehen und [mögen sie] das höchste Erwachtsein erlangen.“⁸³⁶

Kong sprul betont außerdem, dass diese Wunschgebete frei von Erwartungen und Zweifeln gesprochen und die Widmung ohne die Vorstellung der Dreiheit besiegelt werden sollte. „Dreiheit“ (*'khor gsum*)⁸³⁷ bezieht sich auf den Handelnden, das Objekt der Handlung und die Handlung. Eine Widmung gilt als vollkommen, wenn sie mit der Einsicht erfolgt, dass diese drei leer von einer Eigennatur sind. Im *Bodhisattvapiṭakasūtra* ist z. B. davon in Zusammenhang mit der Widmung die Rede, die ein Bodhisattva durchführen sollte, wenn er eine Gabe gibt:

„Śāriputra, ein intelligenter Bodhisattva macht selbst geringfügiges Geben zu etwas Großem; durch die Kraft von Gnosis macht [er es zu etwas] Besonderem; durch die Kraft von Einsicht vermehrt [er es]; durch die Kraft der Widmung macht [er es] unermesslich.“⁸³⁸

⁸³⁵ RGV, IV.1:

*vineyadhātau vinayābhyupāye vineyadhātor vinayakriyāyaṃ /
taddeśakāle gamane ca nityaṃ vibhoranābhogata eva vṛttiḥ //*
gdul bya'i khamṣ dang 'dul ba'i thabs dang ni // gdul bya'i khamṣ kyi 'dul ba'i bya ba dang //
de yi yul dang dus su gshegs pa la // khyab bdag rtag tu lhun gyis grub par 'jug //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 222).

[gZhan stong lta khrid Text letzte Zeile: *khyab rtag lhun gyis grub par 'jug par shog //*

⁸³⁶ RGV, V.25:

*ratāni vyavadānadhātumamalāṃ bodhiṃ guṇān karma ca vyākṛtyārthapadāni sapta vidhivadyat
punyamāptaṃ mayā / teneyaṃ janatāmītyaṣaṃṣiṃ paśyedanantadyutiṃ dṛṣṭvā
cāmaladharmacakṣurudayād-bodhiṃ parāmāpnuyāt //*
dkon mchog rnam par byang khamṣ dri med byang chub yon tan phrin las te //
don gnas rnam bdun tshul bzhin bshad las bdag gis dge ba gang thob pa //
[gZhan stong lta khrid Text: *don gnas rnam bdun thos bsam bsgom las bdag gis dge ba gang thob pa //*
// des ni 'gro 'dis mtha' yas 'od mnga' drang srong tshe dpag med mthong zhing //
mthong nas kyang ni chos mig dri med skyes te byang chub mchog thob shog //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 301-302).

⁸³⁷ *Dung dkar* 2002: *'khor gsum' / byed pa po dang / bya las / bya ba' yul gsum pa*. Siehe auch DEWAR 2004: 103/18, *dge ba'i rtsa ba thams cad kyang rab 'khor gsum yongs su dag pa'i tshul ...* und *ibid.*, 57, Anm. 22 zu *'khor gsum rnam par dag pa, trimāṇḍalaviśuddhi*; frei davon zu sein, den Handelnden, die Handlung und das Objekt der Handlung als real existent zu erleben.

⁸³⁸ *Bodhisattvapiṭakasūtra*, 60b:

sha ri'i bu byang chub sems dpa' mkhas pa ni sbyin pa nyung du yang mang por byed do //
ye shes kyi stobs kyis lhag par byed do // shes rab kyi stobs kyis rgyas par byed do //
bsngo ba'i stobs kyis dpag tu med par byed do // Zitat auch im *Thar rgyan*, 170/6-9.

sGam po pa erläutert in seinem *Thar rgyan* die Bedeutung davon, Geben bzw. andere positive Handlungen durch Gnosis zu etwas Besonderem sowie durch die Widmung zu etwas Unermesslichem zu machen:

„Dabei bedeutet, ‘durch die Kraft der Gnosis [etwas] Besonderes [daraus] zu machen’, Einsicht in die völlige Reinheit der Dreiheit zu haben, d. h. darin, dass sowohl der Gebende, der die Gabe gibt, illusionsgleich ist, als auch, dass der Gegenstand des Gebens illusionsgleich ist, als auch, dass der Empfänger, dem die Gabe gegeben wird, illusionsgleich ist ...

‘Durch die Kraft der Widmung [das Geben] zu [etwas] Unermesslichem zu machen’, ist dann der Fall, wenn das Geben zum Wohl aller Lebewesen dem unübertrefflichen Erwachen gewidmet wird; dann wird es unermesslich.“⁸³⁹

4.3.2.3 Die im *gZhan stong lta khrid* dargestellte Anleitung gemäß der Tantra-Tradition

4.3.2.3.1 Vorbemerkungen

Auch wenn das buddhistische Tantra nur ein Ausschnitt aus dem weiten Gebiet des Tantrismus und das Kālacakra-Tantra, auf das sich Kong sprul in seinem *gZhan stong lta khrid* bezieht, wiederum nur eines, wenn auch ein besonders Komplexes, unter den zahlreichen buddhistischen Tantren ist, ist eine umfassende Behandlung dieses Themas im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich.

Die Darstellung beschränkt sich daher im Wesentlichen darauf, die kurzen diesbezüglichen Erklärungen in Kong spruls Text mit Hilfe einiger vorwiegend aus seinem *Shes bya kun khyab* stammenden Erläuterungen etwas näher auszuführen.

Auch die grundlegende Frage, auf die man bei der Beschäftigung mit den buddhistischen Tantren unweigerlich stößt, ob und inwieweit diese buddhistischen Ursprungs sind, wird nicht ausgeführt. Es sei an dieser Stelle lediglich darauf hingewiesen, dass bereits indische Exegeten bestrebt waren, diese Tantren als buddhistisch zu legitimieren, indem sie diese als authentische und autoritative Lehren des Buddha beschrieben und einen Zusammenhang zwischen Sūtra und Tantra hergestellt haben. So sagt z. B. Ratnākaraśānti, dass zwischen dem Tantrayāna und dem Pāramitāyāna kein Unterschied in der Sichtweise der absoluten Wirklichkeit besteht, wobei im Tantrayāna jedoch hinsichtlich der relativen Wirklichkeit umfassendere Mittel (*thabs, upāya*) zur Verfügung stehen und der Buddha-Zustand dadurch schnell erlangt werden kann.⁸⁴⁰ In diesem Sinn wird die Anwendung der tantrischen Lehren

⁸³⁹ *Thar rgyan*, 170/10-170/12: *de la ye shes kyi stobs kyiis lhag par byed pa zhes pa ni / 'khor gsum yongs dag tu shes pa ste / sbyin pa byed pa po yang sgyu ma lta bu / sbyin pa'i dngos po'i ngos po yang sgyu ma lta bu / sbyin par byed pa'i yul yang sgyu ma lta bu'o / ...* ibid, 171/3- 4: *bsngo ba'i stobs kyiis dpag tu med par byed ces pa ni / sbyin pa de dag sems can thams cad kyi don du bla na med pa'i byang chub to bsngos na dpag tu med par 'gyur ba'i don to /*

⁸⁴⁰ Vgl. SHES BYA KUN KHYAB, Bd. 2, 566/8-9: *shānti pas / pha rol tu phyin pa sngags kyi theg pa la don dam pa'i bden pa la khyad par med kyang kun rdzob bden pa zab cing rgya che ba'i khyad par la khyad par yod de ... dus cung zad kyiis 'tshang rgya bas khyad par che'o /* Zu Ratnākaraśānti siehe auch Anm. 157.
Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 80.

von manchen Autoren als wesentliche Ergänzung zum Sūtra-Weg verstanden, durch die die zwei Ansammlungen von Verdienst und Gnosis schnell aufgebaut werden können.⁸⁴¹

Aus Sicht der tibetischen Exegese und sicherlich auch aus Kong spruls Perspektive zählen die buddhistischen Tantras im Allgemeinen zu den Lehren des Buddha. Dementsprechend erklärt er im *Shes bya kun khyab* mit einem Verweis auf Rang byung rdo rje, dass man die Tantren, d. h. den Vidyadhāraṇīka, als Teil des buddhistischen *tripitaka* ansehen kann, da darin die Inhalte des *vinaya*, der Sūtren und des *abhidharma* auf innerer Ebene behandelt werden.⁸⁴²

4.3.2.3.2 „Was zu verstehen ist“

Wie bereits erwähnt, hält Kong sprul die Anleitung gemäß der Tradition der Mantren im Verhältnis zum Sūtra-Teil äußerst kurz: Er widmet diesem komplexen Thema gerade einmal eineinhalb von 16 Folios.

Unter dem Hinweis „was zu verstehen ist“ gibt er zunächst einige allgemeine Erklärungen aus der Perspektive der Anuttarayogatantra (*rnal 'byor bla na med pa'i rgyud*), die in den *gsar ma*-Traditionen als die höchsten unter den vier Tantren-Gruppen (*rgyud sde bzhi*) angesehen werden.

Danach geht Kong sprul auf die eigentliche Praxis ein, und zwar in Zusammenhang mit der Vollendungsphase (*rdzogs rim, niṣpannakrama*)⁸⁴³ des Kālacakra-Tantra (*dus kyi 'khor lo'i rgyud*), d. h. dem sechsgliedrigen *yoga* (*yan lag drug pa'i rnal 'byor, ṣaḍaṅgayoga*), das in der Jo nang pa-Tradition untrennbar mit der *gzhan stong*-Sichtweise verknüpft ist. Diese *yogas* zielen darauf ab, mithilfe umfangreicher körperlicher und geistiger Übungen die nicht-zweiheitliche und von Entfaltungen freie Natur des Geistes zu erkennen.

Bei der Beschäftigung mit den buddhistischen Tantren stößt man immer wieder auf den Begriff 'Mantra'. Kong sprul verwendet ihn z. B. im *gZhan stong lta khrid* in den einleitenden Worten zur Praxis gemäß der Tantren.

Zu diesem Begriff erklärt er im *Shes bya kun khyab*, dass sich der Sanskritbegriff 'mantra' von 'man', d. h. 'Geist', und 'traya', d. h. 'Schutz', ableitet und führt aus, dass 'mantra' bzw. 'sngags' für das steht, was den Geist schützt, womit ein Schutz vor den eigenen begrifflichen Vorstellungen

⁸⁴¹ Siehe z. B. Tsong kha pa am Ende seines *Lam rim chen mo*, 808. Vgl. (übers.) CUTLER 2002: 363-364; vgl. LOPEZ 1996: 91 und Anm. 23.

⁸⁴² Vgl. *Shes bya kun khyab*, Bd. 2, 560/16-18: *kun mkhyen rang byung zhabs kyis nang gi 'dul mdo mngon pa cha m nyam du ston pa'i phyir rig pa 'dzin pa'i sde snod ni sde snod gsum cha mnyam du bzhed pa ...* Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 72.

⁸⁴³ Vgl. ENGLISH 2002: 171-172, in einer Einteilung im *Guhyasamājantra* (8. Jh.) wird im Anuttarayogatantra eine Entstehungsphase (*bskyed rim, utpattikrama*) mit einer Vollendungsphase (*rdzogs rim, niṣpannakrama*) kontrastiert. Bei dem in der Übersetzungsliteratur häufig verwendeten Begriff *saṃpannakrama* für die Vollendungsphase, scheint es sich um eine falsche Rückübersetzung aus dem Tibetischen zu handeln.

gemeint ist.⁸⁴⁴ Da das Wesen von Mantra bzw. der Mantra-Praxis darin besteht, in einem Geisteszustand zu ruhen, in dem Leerheit und Mitgefühl vereint sind, kann ein Mantra bzw. die Mantra-Praxis diesen Schutz bieten. Er belegt dies mit einem Zitat aus dem „Kālacakra-Wurzel-Tantra“.⁸⁴⁵

Zur Mantra-Praxis gibt Kong sprul folgende Kurzbeschreibung:

„Die Art der Mantren ist dreifach, die höchste Art, die mindere und die sekundäre. Der [gleichen] Reihung entsprechend ist das Wesen [der Mantra-Praxis in einem Geisteszustand von] großer Freude [zu sein], den Stolz der Gottheit [aufrechtzuerhalten] und lediglich Mantra-[Rituale] mit Anwendungen [durchzuführen]. Was sie veranschaulicht, sind [in gleicher Reihenfolge] die Vollendungsphase, die Entstehungsphase und die Mittel, um geringfügige Handlungen zu praktizieren.

Des Weiteren sind die ersten beiden die eigentliche [Mantra-Praxis], weil sie mit der Art bzw. den Gelübden des Mantrayāna und der Vidhyadhāras verbunden sind. Die letzte heißt lediglich Mantra[-Praxis].“⁸⁴⁶

„Weil mithilfe von Mantren und *mūdras* Errungenschaften (*dnegos grub, siddhi*) erlangt werden, ist es der Mantrapiṭaka und das Mantrayāna. Weil die Gottheiten, Mantren und die Gnosis der großen Freude [von ihrer Natur her] Bewusstheit (*rig pa, vidya*) sind, und eben diese [Bewusstheit] durch tiefgründige Mittel erfasst wird, ist es der Vidyadhārapīṭaka.“⁸⁴⁷

Kong sprul gibt zur Differenzierung zwischen Mantra und Tantra und zur synonymen Verwendung dieser beiden Begriffe außerdem noch folgenden Hinweis:

⁸⁴⁴ Vgl. *ibid.*, 570/17-19: *mantra'i sgra yi ge phyis bsnan gyi dbang du byas na man yi dang / tra ya skyob pa ste yid mtshan rtog las skyob pas sngags su bshad pa dang ...* Vgl. (übers.) GUARISCO und MC LEOD 2005: 85.

⁸⁴⁵ Vgl. *ibid.*, 570/12-15:

lus ngag sems kyi khams rnams ni // gang phyir skyob par gyur de'i phyir //
sngags don sngags kyi sgra yis ni // stong nyid ye shes 'gyur med de //
bsod nams ye shes las byung sngags // stong nyid snyin rje'i bdag nyid can //

Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 84-85 sowie zum Kālacakra-Wurzel-Tantra S. 385, Anm. 53. Dieser Tantra-Text ist nicht zugänglich.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, 571/10-16: *sngags kyi tshul ni gsum / mchog dang dman pa dang yan lag gi tshul lo / de gsum gyi ngo bo ni rim pa bzhin / bde ba chen po dang / lha'i snyems pa dang / sngags dang sbyor ba tsam dang bcas pa'o / de dag di mtshan gzhi ni rdzogs rim / bskyed rim / las phra mo sgrub pa'i thabs rnams so / de'ang dang po gnyis ni sngags kyi theg pa dang rig pa 'dzin pa'i tshul lam sdom pa dang 'brel bas dnegos yin la / phyi ma ni sngags pa zhes pa tsam mo /* Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 86.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, 562/18-22: *sngags dang phyag rgya'i sgo nas dnegos grub 'grub pa'i phyir sngags kyi sde snod dang sngags kyi theg pa / lha sngags bde ba chen po'i ye shes rnams ni rig pa yin la / de nyid thabs zab mos 'dzin pas rig 'dzin gyi sde snod /* Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 75-76.

„Die geheimen Mantren und die Gnosis der großen Freude werden als Mantra bezeichnet. Deren Anwendungen, d. h. die Sammlungen [von Ritualen, durch die die entsprechenden] Aktivitäten und *siddhis* [entwickelt werden], sind als Tantra bekannt.

Allerdings sind auch beide, sowohl das zu Erklärende, [nämlich] die Tantren der Grundlage, des Wegs und der Frucht [d. h. der Inhalt der Mantren], als auch das Erklärende, [d. h.] der *piṭaka*, der diese erläutert, als Tantra bekannt. Daher gibt es auch Zusammenhänge, in denen zwischen Mantra und Tantra nicht unterschieden wird.“⁸⁴⁸

Im Kontext der Erläuterungen zum Anuttarayogatantra, der für den *gZhan stong lta khrid* relevanten Perspektive, führt Kong sprul im *Shes bya kun khyab* genauer aus, was er unter dem Begriff Tantra versteht: Tantra ist in jeder Hinsicht vollendetes, anfangs- und endloses *bodhicitta*, natürliche Lichthaftigkeit. Da dieses *bodhicitta* seit anfangsloser Zeit bis zum Erlangen des Buddha-Zustands nicht abreißt, ist es ein Kontinuum, das allerdings dreifach untergliedert wird: (1.) Als grundlegende Ursache (*ner len gyi rgyu*) ist es die Eigennatur bzw. das Kontinuum der Ursache. (2.) Als gleichzeitig mitwirkende Bedingung ist es die Grundlage bzw. das Kontinuum der Mittel. (3.) Als Erwachtsein, d. h. als das vollendete zweifache Wohl (*don gnyis*), ist es das, was nicht weggenommen werden kann bzw. das Kontinuum der Frucht.⁸⁴⁹

Es ist diese dreifache Untergliederung von Tantra in Ursache, Mittel und Frucht, die Kong sprul im Mantra-Abschnitt des *gZhan stong lta khrid* verwendet, um den Hintergrund für die Praxis auf Ebene der Tantren zu skizzieren. Im *Shes bya kun khyab* erklärt er mit Hinweis auf Abhayākaras *Man ngag snye ma*,⁸⁵⁰ jeden dieser drei Aspekte. Im Folgenden gebe ich eine Zusammenfassung dieser längeren Ausführungen wieder:

(1.) Der Begriff ‘Kontinuum der Ursache’ bezieht sich auf die unveränderliche Eigennatur des Geistes, die immer gleich bleibt, sei es in der Phase, in der ein Lebewesen den Daseinskreislauf erlebt, sei es in jener Phase, in der es sich auf dem Weg entwickelt oder dann, wenn es schließlich zum Buddha geworden ist. Je nach Kontext wird diese Grundnatur unterschiedlich bezeichnet, in den

⁸⁴⁸ Ibid., 572/1-6: *gsang sngags rnams dang bde ba chen po'i ye shes ni sngags zhes bya la / de'i sbyor ba ste las dang dngos grub kyi tshogs ni rgyud ces grags pa yin cing / yang brjod bya gzhi lam 'bras bu'i rgyud rnams dang / rjod byed de ston byed kyi sde snod gnyis ka'ang rgyud ces grags pas sngags dang rgyud kyi dbye ba mi byed pa'i skabs kyang yo do / Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 86-87.*

⁸⁴⁹ Vgl. ibid., 613/2-8: *rgyud ni thog mtha' med pa'i byang chub kyi sems kun tu bzang po rang bzhin gyis 'od gsal ba 'di nyid yin zhing / 'di nyid thog ma med pa'i dus nas sangs rgyas kyi bar du rgyun mi 'chad pas rgyun chags pa yin la / gsum ni nye bar len pa'i rgyu'i dbang du byas te rang bzhin nam rgyu'i rgyud / lhan cig byed pa'i rkyen gyi dbang du byas nas gzhi'am thabs kyi rgyud / don gnyis phun tshogs kyi byang chub kyi dbang du byas nas mi 'phrogs pa'am 'bras bu'i rgyud do / Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 143.*

⁸⁵⁰ Vgl. ibid., 615/15: *don 'di lta bu ni man ngag snye ma las gsal bar gsungs pa ltar ro / Śrīsaṃpuṭatantra.*

Sūtren z. B. als ‘Grundelement’ (*kham*s, *dhātu*), als ‘*sugatagarbha*’ oder als ‘das von Natur aus bestehende Potential’ usw. In den unteren Tāntren⁸⁵¹ wird es z. B. die ‘wahre Natur des Selbst’ (*bdag gi de kho na nyid*), ‘*bodhicitta*’ und der ‘in jeder Hinsicht vollendete Geist’ (*kun tu bzang po’i sems*) genannt.

Im Anuttarayogatantra ist in Zusammenhang mit dem ‘Kontinuum der Ursache’ auch von der Einheit von ‘*e*’ und ‘*wam*’ die Rede. Die Silbe ‘*wam*’ steht dafür, dass die Natur des Geistes drei Qualitäten hat: Unveränderlichkeit vom Lebewesen bis zum Buddha; innere Bewusstheit mit dem Merkmal, sich ihrer selbst bewusst zu sein (*so sor rang gi rig pa*) sowie höchste, unveränderliche Freude. Das Kontinuum der Ursache wird hierbei mit verschiedenen Begriffen bezeichnet wie ‘Soheit’ (*de bzhin nyid*), ‘ursächlicher Vajradhāra’ (*rgyu’i rdo rje ’dzin pa*) oder ‘ursprünglicher Buddha’ (*dang po’i sangs rgyas*). Die Silbe ‘*e*’ steht für die von der *dharmatā* untrennbaren Manifestationen, die in der sogenannten unreinen Phase als die Persönlichkeitskonstituenten (*phung po*, *skandha*) des allgemeinen Daseinskreislaufs erscheinen, in der sowohl reinen als auch unreinen Phase als die ausgedehnten Erscheinungen der *samādhis* eines *yogin*, und schließlich in der äußerst reinen Phase in der Gestalt der Buddha-Qualitäten. Die Natur des Geistes, die mit diesen vielfältigen Aspekten versehen ist, wird auch ‘die mit allen vortrefflichen Aspekten versehene Leerheit’ bzw. ‘die Gesamtheit aller Erscheinungen’ sowie ‘die Gesamtheit aller Kräfte’ genannt.

Die Einheit von ‘*e*’ und ‘*wam*’ ist ‘Ursache’ unter dem Gesichtspunkt, dass sie das Erwachen auslöst. Ein ‘Kontinuum’ ist sie insofern, als sie fortlaufend gleich ist, von der Phase eines Lebewesens bis zu dessen Buddha-Zustand. Außerdem handelt es sich um die ‘Eigennatur’ des Geistes, weil dabei nicht Neues, nicht Künstliches, entsteht.⁸⁵²

Im *gZhan stong lta khrid* betont Kong sprul in Zusammenhang mit dem ‘Kontinuum der Ursache’ die mit Verunreinigungen versehene Soheit, welche in jener Phase gegeben ist, in der die Lebewesen

⁸⁵¹ Die Kriyā-, Caryā- und Yoga-Tāntren nach den *gsar ma*-Traditionen. Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 572/9-10.

⁸⁵² Vgl. *Ibid.*, 613/10-614/14: *rgyu’i rgyud ni / sems can nas sangs rgyas kyi bar du sems kyi rang bzhin gyi tshul nam mkha’ ltar ’gyur ba med par gnas pa de nyid yin la / de la mdo sde rnams su kham bde bar gshegs pa’i snying po rang bzhin gyis gnas pa’i rigs sogs dang / rgyud sde ’og ma rnams su bdag gi de kho na nyid dang / byang chub kyi sems dang / kun tu bzang po’i sems sogs ming ji snyed kyis bsnyad pa yin mod / gong ma rnal ’byor bla med kyi rgyud ’dir e wam zung ’jug gi don dang sbyar te bshad na / sems kyi rang bzhin gyi tshul de nyid sems can nas sangs rgyas kyi bar du ’gyur ba med pa / so so rang gi rig pa’i mtshan nyid can gyi nang gi rig pa yin pa / mchog tu mi ’gyur ba’i bde ba chen po ste chos gsum ldan de la de bzhin nyid / rgyu’i rdo rje ’dzin pa / dang po’i sangs rgyas sogs kyi ming du brjod pa wam yig gi don yin la / de bzhin nyid de’ang chos nyid kyi sems yin pa’i gnas kyis rnam pa’am snang ba dang bcas pa yin zhing / snang ba de’ang ma dag pa’i gnas skabs su tha mal ’khor ba pa’i phung sogs su snang ba dang / dag la ma dag pa’i gnas skabs su rnal ’byor pa’i ting nge ’dzin gyi snang ba rab ’byams su ’byung ba dang / shin tu rnam dag gi gnas skabs su sang rgyas kyi sku gsung thugs mi zad pa rgyan gyi ’khor lo’i rnam par ’char ba ste / rnam pa sna tshogs pa’i rang bzhin can de nyid la rnam pa kun gyi mchog dang ldan pa’i stong pa nyid / rnam pa thams cad pa / dbang po thams cad pa zhes sogs kyi ming du btags pa e yig gi don yin no / de lta bu’i e wang zung ’jug de byang chub kyi nyer len yin pa’i cha nas rgyu dang ... thog ma med pa nas sems kyi rang bzhin la gnas te sems can nas sangs rgyas kyi bar rgyun chags par ’jug pas na rgyud cas bya’o / rang bzhin zhes bya ba yang / ... rkyen gyis gsar du bcas pa’am sgro btags pa lta bu min par sems kyi ngo bo nyid kyi gshis tshul yin pa’i don gyis na rang bzhin no /*

Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 143-144.

den Saṃsāra erleben. In diesem unreinen Zustand kommt es zur Manifestation der drei Daseinsbereiche, d. h. des Begierdebereichs, des formhaften sowie des formlosen Bereichs, und somit zum Erscheinen und zur Wahrnehmung der jeweiligen äußeren Welt sowie der Lebewesen, deren Körper und Wahrnehmungsfähigkeiten. All dies tritt durch das Zusammenwirken der Kanäle (*rtsa, nāḍī*), Bewegungen (*rlung, prāṇa*) und Tropfen (*thig le, bindu*) in Erscheinung.⁸⁵³

(2.) Das ‘Kontinuum der Grundlage bzw. der Mittel’ erläutert Kong sprul im *Shes bya kun khyab* in einem weiteren und einem engeren Sinn. Ersterer umfasst alle Aspekte des Wegs, durch den sich ein *yogin*, ausgehend von dem Entschluss, zu seinem Potential zu erwachen, bis hin zum Buddha-Zustand entwickelt. Dementsprechend schließt das ‘Kontinuum der Mittel’ alle überweltlichen Yānas mit ein. In einem engeren Sinn bezeichnet ‘Grundlage’ bzw. ‘Mittel’ sowohl die Ermächtigung (*dbang, abhiṣeka*), die den Geist des *yogin* heranreifen lässt, als auch den befreienden Weg der Meditation, d. h. die Entstehungs- und Vollendungsphasen, wie diese im Anuttarayogatantra angewandt werden. Es handelt sich dabei insofern um eine ‘Grundlage’, als der *yogin* auf dieser Basis die Frucht des Erwachenseins erlangt. Mit ‘Kontinuum’ ist hier gemeint, dass eine fortlaufende Verbindung zwischen allen Aspekten besteht: Sowohl die vorübergehenden als auch die letztendlichen Errungenschaften, d. h. die erlangte Frucht, sind mit den beiden Phasen des Wegs verbunden; diese sind mit der Stütze der *samaya*-Gelübde, und diese wiederum mit der Ermächtigung verbunden. ‘Mittel’ heißt es, weil dieser Weg die gleichzeitig mitwirkende Bedingung dafür ist, dass die Frucht des Erwachenseins offenkundig wird.⁸⁵⁴

Im *gZhan stong lta khrid* hält Kong sprul in Zusammenhang mit dem ‘Kontinuum der Mittel bzw. der Grundlage’ fest, dass das „allmähliche Erscheinen der Bedeutung von *dharmatā* während des Wegs das ‘Kontinuum der Mittel’ ist, [welche] über die Stufen und Wege [angewandt werden].“⁸⁵⁵ Damit wird also die geistige Entwicklung dargestellt.

⁸⁵³ Vgl. *gZhan stong lta khrid*, 756/6-757/3: *phyi 'jig rten snod bcud srid pa gsum gyi rnam par shar ba 'di dag bzhin gyi byad me long la 'phos pa bzhin tu / nang rtsa rlung thig le 'i cho 'phrul du shar ba yin zhing de gsum yang gzhan mchog dkyil 'khor gyi 'khor gyi 'khor lo rten dang brten par bcas pa 'i rnam par bzhugs la / de thams cad kyang / de kho na nyid bde gshegs snying po 'i rang 'od rang mdangs chos kyi sku nyid rnam pa thams cad par shar ba mchog tu mi 'gyur ba 'i ye shes / don dam chos kyi dbyings bde stong zung 'jug rang bzhin 'gyur ba med la rgyun mi chad pas rgyud kyi don tu gsungs shing / de 'ang gzhi 'i gnas skabs dri bcas de bzhin nyid la rgyu 'i rgyud dang ...*

⁸⁵⁴ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 614/14-615/4: *gzhi 'am thabs kyi rgyud ni / sgra yangs par na rigs sad nas byang chub kyi bar du bgrod par byed pa 'i lam gyi rnam pa srid do 'tshal thams cad dang / dog par na smin byed kyi dbang dang grol byed kyi lam yan lag dang bcas pa la gzhi zhes bya ste / ... lam de rnams byang chub kyi 'bras bu 'grub pa dang gnas pa 'i rten yin pa 'i phyir ro / gnas skabs dang mthar thug gi dngos grub gnyis po de 'ang lam rim pa gnyis dang 'brel zhing / de ni rten dam tshig sdom pa dang 'brel la / de 'ang 'jug sgo dbang dang 'brel chags su 'byung bas na rgyud ches bya 'o / thabs zhes bya ba yang lang de nyid byang chub kyi 'bras bu mngon de byed pa 'i lhan cig byed rkyen yin pa nyid kyi phyir te ...* Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 145.

⁸⁵⁵ Vgl. *gZhan stong lta khrid*, 757/3: *lam dus chos nyid kyi don rim par snang ba sa lam thabs kyi rgyud ...*

Auf diesem Weg, d. h. dem ‘Kontinuum der Mittel’, wird in der Meditation, in Zusammenhang mit den oben genannten drei Aspekten der Kanäle, Bewegungen und Tropfen, der „Zyklus des anderen höchsten *maṇḍala*, gemeinsam mit der Stütze und dem Gestütztem“ vergegenwärtigt: Es handelt sich hierbei um einen Hinweis auf die Entstehungs- und die Vollendungsphase in der Kālacakra-Praxis, bei der die Stütze, d. h. die reine Welt von Kālacakra, und das Gestützte, d. h. die Körpererscheinung von Kālacakra, in der Meditation vergegenwärtigt wird. Kong trul unterscheidet hier ‘Inneres’, ‘Äußeres’ und ‘Anderes’. Das ‘Innere’ bezeichnet die Erscheinung der Gottheit; das ‘Äußere’ bezeichnet die reine Welt von Kālacakra; diese beiden sind die Grundlage der Reinigung. Das ‘Anderes’ bezieht sich auf die Natur des Geistes, die die Reinigung vollzieht, letztlich Kālacakra selbst. Dadurch, dass das ‘Anderes’ mithilfe der Entstehungsphase in Zusammenhang mit den inneren und äußeren Grundlagen der Reinigung meditiert, kommt der Geiststrom zur Reife. Auf der Grundlage dieser Reife folgt die Praxis der Vollendungsphase, durch die der Geist zur Befreiung gebracht wird, und hierzu zählt der sechsgliedrige *vajrayoga*. Die in der Vollendungsphase praktizierten Übungen sollen all jene Residuen im Geist auflösen, die, solange sie im Geist vorhanden sind, auf unreiner Ebene die Manifestation des ‘Inneren’, d. h. eines allgemeinen Körpers, und des ‘Äußeren’, d. h. einer Welt im Daseinskreislauf, auslösen. Hat ein *yogin* sich von diesen Residuen gereinigt, wird er daher zum ‘Anderen’, d. h. zu Kālacakra, dessen Natur jene der vier *buddhakāyas* ist.⁸⁵⁶

(3.) Das ‘Kontinuum der Frucht’ bzw. das, was nicht weggenommen werden kann (*mi ’phrogs pa*), besteht darin, dass die Frucht des vollkommen Erwachtsseins fortlaufend gegeben ist. Sie wird durch die grundlegende Zustandsveränderung offenkundig, welche dann eintritt, wenn das Kontinuum der Ursache von allen akzidentellen Hemmnissen freigeworden ist und sich als zweifache Reinheit⁸⁵⁷ manifestiert. Es handelt sich um ein ‘Kontinuum’, da sich das vollkommene Erwachtssein, d. h. das Wirken zum Wohl anderer, unentwegt manifestiert, solange es Lebewesen gibt. Es ist eine ‘Frucht’, weil es das letztendliche Ziel der Bodhisattvas darstellt, die durch das Tor der Mantra-Praxis eingetreten sind, und sie ist ‘nicht wegnehmbar’, weil dies der natürliche Zustand ist.⁸⁵⁸

⁸⁵⁶ Vgl. (übers.) KILTY 2004: 279/22-31.

⁸⁵⁷ *gZhan stong lta khrid*, 757/3: *dag pa gnyis ldan mngon du ’gyur ba na shin tu rnam dag ’bras bu ’i rgyud /* Die zweifache Reinheit ist die ‘von Natur aus gegebene Reinheit’ (*rang bzhin gyis rnam par dag pa*) und die Reinheit, die darin besteht, dass sich ein *yogin* von den akzidentellen Verunreinigungen gereinigt hat (*glo bur gyi dri ma dag pa*).

⁸⁵⁸ Vgl. *Shes bya kun khyab* Bd. 2, 615/4-615/15: *’bras bu ’i rgyud ni nyer len gyi rgyu de nyid glo bur gyi dri ma thams cad dang bral ba las gnas gyur pa ’i tshul gyis dag pa gnyis ldan gyi skur mngon par rdzogs par byang chub bar gzhan don gyi rten du gyur pa ste / de ’ang re zhig sgrib pa ’i bar cad de ldog pa ’am / rig pa rgyun chad pa ’i mtshan nyid gyis dman pa ’i mya ngan las ’das par ’jug na gzhan don gyi rten nyams shing ’phrogs pa yin pa la / de lta bu ma yin par rgyun gtan tu ’jug pas na mi ’phrog pa zhes bya la / nam mkha’ ma zad pa de srid sems can mi zad cing / de ma zad gyi bar du byang chub kyang rgyun ’chad par mi ’gyur ba ’i phyir gtan tu ba ’i mtshan nyid can yin pas na rgyud ces bya ’o / ’bras bu zhes bya ba yang sngags kyi sgor spyad pa spyod pa ’i byang chub sems dpa’ rnam kyis shin tu ’dod par bya ba mthar thug gi gtso bo yin pas na ’bras bu zhes bya ste /* Vgl. (übers.) GUARISCO, MC LEOD 2005: 145-146.

Im *gZhan stong lta khrid* betont Kong sprul in Zusammenhang mit dem ‘Kontinuum der Frucht’, dass „die vollkommene Reinheit [dann gegeben ist], wenn die zwei Arten von Reinheit offenkundig geworden sind“.

Kong sprul erläutert, dass all dies, d. h. sowohl das Kontinuum der Ursache als auch jenes der Mittel und jenes der Frucht, die Lichthaftigkeit bzw. die Gnosis ist; es ist der *dharmakāya*, der sich, je nach Geisteszustand, in reinen, sowohl reinen als auch unreinen und in äußerst reinen Erscheinungen manifestiert. Tantra steht somit für Kong sprul, dem Anuttarayogatantra gemäß, für ein nicht abreißendes Kontinuum des *dharmadhātu* bzw. des *dharmakāya* und für die von diesem untrennbaren Manifestationen. Da diese positive Umschreibung der Wirklichkeit nicht vereinbart werden kann mit einer Sichtweise, die von „einer Art relativen Leerheit“ ausgeht, d. h. Leerheit im Sinn der reinen Negation als das Höchste postuliert, weist Kong sprul darauf hin, dass jene, die die Auffassung der reinen Negation vertreten, mit dieser spezifischen Sichtweise der Praxis der Tantra nicht zurechtkommen können.⁸⁵⁹

Durch die Anwendung des in der Folge erklärten sechsgliedrigen *vajrayoga* ist dieser Weg, so Kong sprul, allen anderen, auch den anderen Anuttarayogatantra, überlegen und führt daher schnell und ohne Mühe zur Erkenntnis der Natur des Geistes.

4.3.2.3.3 „Die eigentliche Praxis“

Mit der ‘eigentlichen Praxis’ meint Kong sprul den sechsgliedrigen *vajrayoga*, d. h. die Vollendungsphase der Kālacakra-Praxis, die auf der Grundlage der Entstehungsphase geübt wird. Den Auftakt in diesem Abschnitt bildet ein Zitat aus dem ‘großen Kommentar’. Dies ist eine gängige Bezeichnung für einen umfangreichen Kommentar zum Kālacakratana, der von Puṇḍarīka verfasst wurde und häufig mit dem Kurztitel *Vimalaprabhā* bezeichnet wird.⁸⁶⁰ Kong sprul kommentiert im *gZhan stong lta khrid* dieses Zitat sinngemäß.

Wesentlich dabei ist, dass die höchste Gnosis, d. h. natürliche Lichthaftigkeit, die in der ‘mit allen vortrefflichen Aspekten versehenen Leerheit’ und der ‘großen Freude’ enthalten ist, durch begriffliche Vorstellungen und mittels einer mit solchen verbundenen Meditation nicht erkannt wird. Diese Erkenntnis kann sich nur in einem nichtbegrifflichen Geisteszustand entfalten, und dieser wiederum kann nur eintreten, wenn die inneren Bewegungen, also die physische Basis für geistige Prozesse, gereinigt sind. Für diese Reinigung sind jene sechs Übungen des *vajrayoga* erforderlich, die zu den Schritten des Vollendens gehören, durch welche die inneren Kanäle, allen voran *rasanā* (*rtsa ro ma*) und *lalanā* (*rtsa rkyang ma*), d. h. der rechte und linke Kanal, gereinigt und die Bewegungen (*rlung*, *prāṇa*) im Zentralkanal (*rtsa dbu ma*, *avadhūti*) zentriert werden. Hat sich dadurch ein von

⁸⁵⁹ KC, Aug. 2008.

⁸⁶⁰ Vgl. (übers.) KILTY 2004: 2.

begrifflichen Vorstellungen freier Geisteszustand eingestellt, ermöglicht dies eine Genauigkeit in der Erkenntnis, die Kong sprul mit der deutlichen Widerspiegelung bei einer Divination⁸⁶¹ vergleicht.⁸⁶²

Auch Dol po pa vertritt den Standpunkt, dass die absolute Wirklichkeit nur durch nichtbegriffliche Gnosis erfasst werden kann und dass dieser geistige Vorgang nur dann möglich ist, wenn die Bewegungen in den Seitenkanälen aufgehört haben bzw. in den Zentralkanal eingeflossen sind.⁸⁶³

Um diesen Prozess zu durchlaufen, wendet der *yogin* der Reihe nach die *vajrayogas* an, die Kong sprul im *gZhan stong lta khrid* kurz skizziert:

(1.) *pratyāhara* (*so sor sdud pa*): Das ‘einzelne Zurückziehen’ wird zunächst in Dunkelheit praktiziert; daher auch die Bezeichnung ‘yoga der Dunkelheit’. Dadurch soll die Verbindung zwischen den allgemeinen fünf Sinnesfähigkeiten und deren jeweiligen Objekten gelöst werden. Das jeweilige Sinnesbewusstsein kann sich von seinen Objekten zurückziehen.⁸⁶⁴ Der *yogin* übt sich zunächst in Dunkelheit und später bei Tageslicht. Der Erfolg in der Übung zeigt sich in verschiedenen Wahrnehmungen, die sich zunächst in der Dunkelheit einstellen. Der *yogin* nimmt zuerst so etwas wie Rauch wahr, dann Fata Morganas, schließlich Licht im Raum und etwas, das der Flamme einer Butterlampe gleicht. Der Grund für diese Wahrnehmungen ist, dass sich *prāṇa* im Zentralkanal sammelt.⁸⁶⁵ Dann übt sich der *yogin* bei Tageslicht; auch mit diesen Übungen stellen sich Wahrnehmungen von Licht ein; er erlebt ein Leuchten, ebenso Lichterscheinungen, wie die des Mondes und der Sonne und von einer Mond- bzw. Sonnenfinsternis; es kommt zu Wahrnehmungen von blitz- und tropfenartigen Lichtern, die als die ‘höchsten Arten’ der Wahrnehmungen bezeichnet werden. Die Übung besteht darin, zu erkennen, dass sämtliche dieser Erscheinungen leer sind; daher werden sie auch ‘leere Formen’ genannt (*stong gzugs, śūnyabimba*).⁸⁶⁶

(2.) *dhyāna* (*bsam gtan*): Die ‘stabile Konzentration’ wird geübt, um den Geist stabil und konzentriert in der Erfahrung der ‘leeren Formen’ zu halten; dies soll zur Einsicht führen, dass, ebenso wie die jetzt wahrgenommenen Erscheinungen, auch alle anderen Gegebenheiten der drei Daseinsformen als leere Formen erscheinen.⁸⁶⁷

(3.) *prāṇāyāma* (*srog tshol*): Die ‘Manipulation von *prāṇa*’ hat den Sinn, *prāṇa*, die inneren Bewegungen, in den Zentralkanal strömen zu lassen und dadurch allgemeine zweiheitliche Bewusstseinsvorgänge zur Ruhe zu bringen.⁸⁶⁸

⁸⁶¹ Der tibetische Begriff für Divination ist *pra phab*, definiert als das, was durch Substanzen und *mantren* Verborgenes zum Vorschein bringt. Siehe BGT.

⁸⁶² KC, Aug. 2008.

⁸⁶³ Vgl. STEARNS 2010: 104.

⁸⁶⁴ Vgl. *ibid.*, 99.

⁸⁶⁵ Vgl. (übers.) KILTY 2004: 418-419.

⁸⁶⁶ Vgl. *ibid.*, 448-449.

⁸⁶⁷ Vgl. *ibid.*, 461-462.

⁸⁶⁸ Vgl. STEARNS 2010: 104.

(4.) *dhāraṇā* ('*dzin pa*): Das 'Halten' zielt darauf ab, die Bewegung von *prāṇa* im Zentralkanal zu halten und zu stabilisieren, was u. a. zur Folge haben soll, dass der *yogin* intensive Erfahrungen der Lichthaftigkeit des Geistes sowie von leeren Formen macht.⁸⁶⁹

(5.) *anusmṛti* (*rjes dran*): Das 'Vergegenwärtigen' besteht in der Praxis von *caṇḍālī* (*gtum mo*). Es handelt sich um eine Übung der sexuellen Vereinigung, die entweder nur in der Vorstellung als Gottheit vollzogen wird oder aber zusätzlich mit einer Partnerin, einer *karmamudrā*. Diese Praxis hat zur Folge, dass der *yogin* Erfahrungen der Einheit von großer Freude und Leerheit sowie der 'Freude des Schmelzens' macht.⁸⁷⁰

(6.) *samādhi* (*ting nge 'dzin*): Die 'meditative Konzentration' setzt die fünfte Übung so fort, dass sich die begriffsfreien Erfahrungen der Untrennbarkeit von Freude und Leerheit intensivieren. Die 'mit allen vortrefflichen Aspekten versehene Leerheit' tritt in der Erkenntnis des *yogin* immer deutlicher hervor.⁸⁷¹ Kong sprul betont, dass diese Übung die 'Tendenzen des Übergangs' zum Ende bringt. Er spricht damit indirekt vier Formen des Übergangs (*gnas skabs bzhi'i 'pho ba*) an, die dadurch erfolgen, dass sich das Bewusstsein auf etwas ausrichtet und somit eine Bewegung und Veränderung eintritt. Unterschieden wird in feinere und gröbere Formen des Übergangs. Im Wachzustand ereignen sich feine Formen des Übergangs, wann immer das Bewusstsein auf Erkenntnisobjekte hin ausgerichtet ist und an diesen Sinneswahrnehmungen festhält. Analog tritt dies auch im Schlaf und im Traum auf. Die gröbere Form ist der körperliche Übergang des Samens, der Samenerguß (*kham's 'pho ba*), mit dem damit einhergehenden Begehren, was zu Wiedergeburten in samsarischen Existenzen führt.⁸⁷²

Durch die Anwendung dieser sechs Übungen kommt es, so Kong sprul, im Erleben des *yogin* sofort zu einem Ende der unreinen unwirklichen Erscheinungen, während seine reinen Wahrnehmungen immer umfassender werden.

Durch den Verlauf dieser Praxis soll der *yogin* fähig werden, Reinheit, Wesenhaftigkeit, Freude und Beständigkeit zu transzendieren und dadurch zur Erkenntnis seiner Buddha-Natur gelangen.

Kong sprul beendet seine extrem kurze Darstellung dieser 'eigentlichen Praxis' mit dem Hinweis, dass sie den ergänzenden Unterweisungen eines Lehrers gemäß verinnerlicht und praktiziert werden sollte.

4.3.2.4. „Der Nutzen“

Kong sprul schließt seinen *gZhan stong lta khrid* mit einer Sammlung von Zitaten aus Sūtren ab, die dem mittleren und dem letzten Lehrzyklus zugeordnet werden, durch die verdeutlicht werden soll,

⁸⁶⁹ Vgl. (übers.) KILTY 2004: 518-519.

⁸⁷⁰ Vgl. *ibid.*, 524-525.

⁸⁷¹ Vgl. *ibid.*, 553-555.

⁸⁷² KC, Aug. 2008.

wie immens der Nutzen ist, sich mit den Lehren des Mahāyāna im Allgemeinen und, im Besonderen, mit den Lehren der Buddha-Natur – sei es durch die Praxis der Sūtren oder der Tantra – zu befassen und entsprechend zu meditieren.

Zu Beginn dieses Abschnitts spricht er davon, wie bedauerlich es ist, dass in diesen Zeiten des fünffachen Niedergangs nur wenige Menschen Respekt vor den Sūtren über die Buddha-Natur haben. Mi pham fasst diese fünf Arten des Niedergangs z. B. in seinem *mKhas 'jug* wie folgt zusammen:

(1.) Der Niedergang der Lebensspanne ist der Verfall der Lebenskraft; das Leben ist kürzer.

(2.) Der Niedergang der Zeit ist der Verfall von Genuss; Getreide z. B. hat weniger Geschmack und Nährstoffe (*nus pa*); es kommt nicht zur Reife.

(3.) Der Niedergang in Zusammenhang mit Geistestrübungen ist der Verfall des Heilsamen bei Haushältern.

(4.) Der Niedergang der Sicht ist der Verfall des Heilsamen bei Ordinierten und

(5.) der Niedergang der Lebewesen ist der Verfall des Körpers, wie der Niedergang im Sinn der Schwächung des Körpers, des Verstandes, der Gesundheit usw.⁸⁷³

Kong sprul spricht außerdem davon, dass sich dadurch die 28 Arten von degenerierten Sichtweisen breitmachen; vermutlich bezieht er sich mit diesem Ausdruck auf die 28 falschen Sichtweisen, die im *Viniścayasamuccaya*-Abschnitt von Asaṅgas *Abhidharmasamuccaya* aufgelistet sind. Darin wird eine Lehrrede namens *Mahādharmādarśa* (*chos kyi me long chen po*) zitiert, in dem die Antwort des Buddha auf die Frage festgehalten ist, warum manche Bodhisattvas, obwohl sie danach streben, dennoch keine Befreiung erlangen.

Der Grund dafür ist, so der Buddha, dass diese Bodhisattvas an ihren eigenen Sichtweisen als dem Höchsten festhalten und an der wortwörtlichen Bedeutung der Begriffe hängen.⁸⁷⁴ Der Buddha zählt daraufhin 28 falsche Sichtweisen auf: (1.) Die Sicht der Merkmale; (2.) die Sicht des Verleugnens von Benennungen; (3.) die Sicht des Verleugnens von Vorstellungen; (4.) die Sicht in Bezug auf die Soheit; (5.) die Sicht des völligen Ergreifens; (6.) die Sicht der Umwandlung; (7.) die Sicht der Nichtexistenz von Unheilsamem; (8.) die Sicht der Befreiung; (9.) die Sicht der Verachtung; (10.) die Sicht der Wut; (11.) die Sicht des falschen Erfassens; (12.) die Sicht des Vermehrens; (13.) die Sicht des Nichtakzeptierens; (14.) die Sicht der List; (15.) die Sicht der Verehrung; (16.) die Sicht, die auf Dumpfheit beruht; (17.) die grundlegende Sicht; (18.) die Sicht, die die richtige Sicht nicht für eine Sicht hält; (19.) die Sicht des Zurückweisens von Anwendungen; (20.) die Sicht, dass es keine Befreiung gibt; (21.) die Sicht der Hemmnisse; (22.) die Sicht des Verstärkens von Negativem; (23.)

⁸⁷³ Vgl. *mKhas 'jug*, vol. 2, 101: *rtsod dus kyi snyigs ma lnga ni / srog rgud pa tshe'i snyigs ma tshe thung ba / longs spyod rgud pa dus kyi snyigs ma 'bru rnams ro nus chung zhing mi smin pa sogs so / khyim pa'i dge phyogs rgud byed nyon mongs pa'i snyigs ma / rab byung gi dge phyogs rgud pa lta ba'i snyigs ma / lus rgud pa sems can gyi snyigs ma ste / gsugs blo nad med sogs nyams pa'i snyigs ma lta bu'o /*

⁸⁷⁴ Siehe Anm. 655 und Zitat aus SNS auf S. 172.

die Sicht der Nichtexistenz der Frucht; (24.) die Sicht des Abgetrenntseins durch das Erlöschen; (25.) die Sicht, die Vorhandenes verneint; (26.) die Sicht des Nicht-Erklärbaren; (27.) die Sicht der großen Sicht und (28.) die Sicht, die im Stolz der Einbildung besteht.⁸⁷⁵

Bevor Kong sprul die verschiedenen Sūtren zitiert, fasst er in einem Satz die Verse V.3-6 aus dem *Ratnagotravibhāga* zusammen, in dem der Nutzen des Vertrauens in die Lehren der definitiven Bedeutung geschildert wird. In Kong spruls Formulierung lautet das so:

„Im *Uttaratantra* heißt es, dass der Nutzen, diesen tiefgründigen Lehren zuzuhören, größer sei als jener, der sich durch eine besonders edle und viele Zeitalter [während Praxis der *pāramitās*] von Geben, Ethik und Meditation einstellt.“⁸⁷⁶

Die Sūtren, aus denen Kong sprul in der Folge zitiert, um den Nutzen dieser geistigen Praxis zu belegen, sind zwei nicht identifizierte Prajñāpāramitā-Sūtren, das *Samdhinirmocanasūtra*, das *Aṅgulimālīyasūtra* und das *Mahāparinirvāṇasūtra*. Das letzte Zitat, das Kong sprul nennt, stammt von Dol po pa.

Am Ende des *gZhan stong lta khrid* listet Kong sprul die Halter der Übertragungslinie dieser Lehren bis zu Si tu Padma nyin byed dbang po auf, jenem Lehrer, von dem er selbst diese Erklärungen erhalten hat.

Im Anschluss daran gibt Kong sprul in Versform einige Ratschläge. Er fordert den Leser mit dem Hinweis, dass diese Übung die letztendliche *vajrayoga*-Praxis ist, dazu auf, das *Uttaratantra* zu studieren und verdeutlicht damit, dass die Übungen der Vollendungsphase des Kālacakra-Tantra auf den Lehren über die Buddha-Natur beruhen.

Einen Aspekt der tantrischen Praxis in der Postmeditation greift er hier heraus, jenen des ‘in jeder Hinsicht vollendeten Wirkens’ (*kun bzang spyod pa*). Unter den verschiedenen Handlungen, die

⁸⁷⁵ Vgl. (übers.) BOIN-WEBB 2001: 190-192 sowie Anm. 25-45. AS (AS, zitiert aus tib. *mNgon pa kun btus*) 104b/3-105a/2: *ci'i phyir shin tu rgyas pa la sems can kha cig mos kyang nges par 'byung bar mi 'gyur zhe na / bdag nyid lta ba mchog tu 'dzin pa la gnas pa dang / don la sgra ji bzhin du mngon par zhen pa'i phyir ro // 'di la dgongs nas / bcom ldan 'das kyi chos kyi me log chen po'i chos kyi rnam grangs las gsungs pa / byang chub sems dpa' sgra ji bzhin du tshul bzhin ma yin par chos rnam par 'byed pa la/ lta ba ngan pa nyi shu rtsa brgyad 'byung ste / lta ba ngan pa nyid shu rtsa brgyad bo dag gang zhe na / mtshan mar lta ba dang / btags pa la skur pa 'debs pa'i lta ba dang/ kun tu rtog pa la skur pa 'debs pa'i lta ba dang/ de kho na la skur ba 'debs pa'i lta ba dang/ yongs su 'dzin pa'i lta ba dang / bsgyur ba'i lta ba dang / kha na ma tho ba med par lta ba dang / nges par 'byung bar lta ba dang / dpa' za ba'i lta ba dang / rab tu 'khrug pa'i lta ba dang / phyin ci log tu lta ba dang / 'phel ba'i lta ba dang / khas mi len pa'i lta ba dang / ngan g.yo'i lta ba dang / bkur sti'i lta ba dang / rmongs pa brten pa'i lta ba dang / rtsa ba'i lta ba dang / lta ba la lta ba ma yin par lta ba dang / sbyor ba sel ba'i lta ba dang / nges par 'byin pa ma yin par lta ba dang // sgrib pa sogs pa'i lta ba / dang / bsod nams ma yin pa 'phel ba'i lta ba dang / 'bras bu med pa'i lta ba dang / chad pas bcas pa'i lta ba dang / skur ba 'debs pa'i lta ba dang/ bsnyad pa ma yin pa'i lta ba dang / lta ba chen po dang / mngon pa'i nga rgyal gyi lta ba'o / Eine fast identische Liste findet sich in *Chos kyi rnam grangs*, 474: unter dem Eintrag 'chos don mi rtogs pa'i lta ngan nyi shu rtsa brgyad'.*

⁸⁷⁶ *gZhan stong lta khrid*, 759/6-760/1: *sbyin pa / tshul khirms /bsam gtan / khyad par du 'phags pa bskal pa du mar bsgrubs pa las / zab mo'i cho 'di thos pa'i phan yon che ba rgyud bla mar gsungs shing /*

außerhalb der Meditation zur Praxis eines tantrischen *yogin* gehören, wird diese Verhaltensweise den ganzen Weg hindurch angewandt. Das ‘in jeder Hinsicht vollendete Wirken’ bezeichnet einen Lebenswandel, bei dem der *yogin* seine durch die spirituelle Praxis erworbenen Fähigkeiten einsetzt, um anderen zu helfen, ohne dabei unkonventionell oder exzentrisch vorzugehen, wie dies in manchen anderen Phasen der tantrischen Postmeditation der Fall ist.⁸⁷⁷ Kong spruls Hinweis, dass damit nur wenige Hindernisse verbunden sind, steht in diesem Zusammenhang.

4.4. Textedition und Übersetzung

4.4.1 Anmerkungen zur tibetischen Textausgabe

Grundlage für die vorliegende kritische Textedition von Kong spruls *gZhan stong dbu ma chen po'i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa'i 'od zer* waren die Ausgaben aus den folgenden vier Textsammlungen:

Kp 1975-1976: '*Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas kyi gsung 'bum rgya chen bka' mdzod*,

KD 2002: '*Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas kyi gsung 'bum rgya chen bka' mdzod*,

Dp 1979-1981: '*Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas kyi gdams ngag mdzod*,

N 1999: *bKa' ma shin tu rgyas pa*.

Kp 1975-1976: '*Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas kyi gsung 'bum rgya chen bka' mdzod* (kurz: *bKa' mdzod*).

Kong sprul nennt, wie an früherer Stelle bereits angeführt, diese Sammlung auch *Thun mong ma yin pa'i mdzod* („Schatz des Spezifischen“).

Auf der Basis von geschnitzten Holzdruckstöcken wurde der erste Druck des *bKa' mdzod* bereits kurz nach Kong spruls Tod vom Kloster dPal spungs veröffentlicht und es gab, noch in Tibet, mehrere Nachdrucke von den gleichen Druckstöcken. Da diese die Kulturrevolution nicht überlebten, dienten in Osttibet erstellte Drucke derselben als Vorlagen für Reproduktionen, die später außerhalb Tibets erstellt wurden.

Die Ausgabe Kp des *bKa' mdzod* wurde im Auftrag von Dil mgo mkhyen brtse rin po che von Lama Ngodrup und Sherab Drimey in den Jahren 1975-1976 in Paro, Bhutan, photomechanisch reproduziert. Da zu diesem Zeitpunkt kein vollständiges Set als Druckvorlage zur Verfügung stand, enthält die Kp Ausgabe von Kong spruls *bKa' mdzod* weniger Texte, und die thematische Zuordnung der Bände ist eine andere als im *bKa' mdzod* KD, der 2002 gedruckt wurde.

In der Kp Ausgabe des *bKa' mdzod* wurden die Texte in 20 Bänden aufgeteilt; der *gZhan stong lta khrid* befindet sich in Band acht (*nya*): 581-611 und umfasst 16 Folios. Der *gZhan stong lta khrid*

⁸⁷⁷ Vgl. GUARISCO, MC LEOD 2005: 590, Anm. 39.

unterscheidet sich zu jenem, der im Druck des *bKa' mdzod* aus dem Jahr 2002 enthalten ist (K_D), lediglich in den Seitennummern; d. h., beide dieser photomechanischen Nachdrucke sind auf der Grundlage von Drucken der gleichen Holzdruckstöcke aus sPal pungs erstellt worden. Allerdings wurden in der K_p Ausgabe auf den Druckvorlagen für den Nachdruck einige Folios korrigiert, was am unterschiedlichen Schriftbild erkennbar ist. Vermutlich waren die verfügbaren Druckvorlagen auf diesen Seiten teilweise beschädigt. Dies trifft zu für Folio 5a-b, Folio 6a/1, Folio 7a, Folio 8a/1, Folio 11a, Folio 13a-b und Folio 15b. Auf zwei dieser Seiten findet sich jeweils auch ein editorischer Eingriff: auf Folio 5a/4 (*slo bur*, korrigiert zu *glo bur*) und Folio 7a/4 (*da bzhin gshegs pa*, korrigiert zu *de bzhin gshegs pa*). Abgesehen davon sind sowohl die Satzzeichensetzung als auch die Schreibweisen in K_p und K_D identisch, während Satzzeichen und Schreibweisen des im D_D enthaltenden *gZhan stong lta khrid* davon abweichen. Die in der Ausgabe von K_p in den Jahren 1975-1976 vorgenommenen editorischen Korrekturen wurden offensichtlich in der späteren Ausgabe von K_D im Jahr 2002 nicht berücksichtigt. Dies legt den Schluss nahe, dass für den photomechanischen Druck im Jahr 2002 eine andere, nicht beschädigte Druckvorlage vom ursprünglichen Blockdruck aus sPal dpungs verwendet wurde und die bereits erfolgten sinnvollen Korrekturen nicht bemerkt worden sind.

Beim TBRC wurde eine komplette gescannte Ausgabe dieses Drucks, nämlich K_p 1975-1976, unter der Nummer W21808 katalogisiert.

K_D 2002: *'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas kyi gsung 'bum rgya chen bka' mdzod*
(kurz: *bKa' mdzod*).

Ebenfalls im Auftrag von Dil mgo mkhyen brtse rin po che wurde dieser photomechanische Druck des *bKa' mdzod*, der in 13 Bänden geordnet ist, im Jahr 2002 in Neu-Delhi von Shechen Publication (Dil mgo mkhyen brtse, Kathmandu) mit dem zusätzlichen englischen Titel *The expanded edition of the writings of 'Jam mgon kong sprul blo gros mthas yas* herausgegeben. Darüber hinaus wurde diese Sammlung um eine Textreihe ergänzt, die im Kloster dPal spungs als eigenes Set von Holzdruckstöcken aufbewahrt worden war. Es handelt sich dabei um liturgische Texte im Zusammenhang mit dem *Bla ma dgongs 'dus rat gling phur pa* sowie dem *Thugs rje gsang 'dus*. Außerdem wurden in diese Ausgabe des *bKa' mdzod* noch einige weitere Texte von Kong sprul aufgenommen, die ursprünglich in keiner seiner großen Sammlungen enthalten waren.

Der *gZhan stong lta khrid* findet sich in Band fünf (*ca*): 735-765 und umfasst, wie oben bereits erwähnt, 16 Folios. Diese Reproduktion ist die rezenteste Ausgabe. TBRC hat die dreizehnbändige Fassung des *bKa' mdzod* als komplett gescannte Ausgabe unter der Nummer W23723 katalogisiert.

Dp 1979-1981: *'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas kyi gdams ngag mdzod*

(kurz: *gDams ngag mdzod*).

Diese Ausgabe des *gDams ngag mdzod* besteht aus 18 Bänden. Kong spruls *gZhan stong lta khrid* findet sich in Band vier (*nga*): 565-586, umfasst also elf Folios. Es handelt sich auch hier um eine Shechen Edition, die in den Jahren 1979-1981 in Paro, Bhutan, ebenfalls im Auftrag von Dil mgo mkhyen brtse rin po che, von Lama Ngodrup and Sherab Drimey photomechanisch nachgedruckt wurde. Die ursprünglichen Druckstöcke aus sPal spungs sind, wie auch jene des *bKa' mdzod*, während der Kulturrevolution zerstört worden. Beim TBRC wurde diese Werksammlung gescannt und unter der Nummer W20877 katalogisiert.⁸⁷⁸

Eine exakt gleiche 18-bändige Ausgabe des *gDams ngag mzdod* wurde von Shechen Publications im Jahr 1999 in Neu-Delhi nachgedruckt; in der Bibliographie ist diese Ausgabe mit D_D abgekürzt. Beim TBRC wurde eine komplette gescannte Ausgabe dieses Drucks des *gDams ngag mzdod* unter der Nummer W23605 katalogisiert. Da in Kong spruls *gZhan stong lta khrid* keine einzige Korrektur zur Dp vorgenommen wurde, wird diese D_D Ausgabe in der Edition auch nicht weiter angeführt.

N 1999: *bKa' ma shin tu rgyas pa*

Da Kong sprul ein wichtiger Proponent der rNying ma pa-Schule war, haben einige seiner Werke auch Eingang in Sammlungen von rNying ma pa-Schriften gefunden. 1999 wurde im osttibetischen Ka thog-Kloster eine 120 Bände umfassende Edition von bKa' ma-Werken namens *bKa' ma shin tu rgyas pa* unter der Leitung des Ka thog mKhan po 'Jam dbyangs zusammengestellt und herausgegeben. Kong spruls *gZhan stong lta khri* findet sich in Bd. 49: 517-558, im Abschnitt *Theg pa chen po'i dgongs 'grel skor* („Erläuterungen zu Lehrinhalten des Mahāyāna“); hier umfasst er 21 Folios.

Beim TBRC wurde dieser Druck mit Ausnahme von zwei Bänden (90 und 91) gescannt und unter der Nummer W25983 katalogisiert.

4.4.2 Anmerkungen zu Edition und Übersetzung

Die vier Textausgaben weichen nur geringfügig voneinander ab. Varianten in der Interpunktion werden in der vorliegenden Textedition nicht berücksichtigt. Seitenangaben der einzelnen verwendeten Editionen sind in eckige Klammern gesetzt. In der Übersetzung sind lediglich die Seitenangaben der jüngsten Edition, d. h. von der K_D Ausgabe, vermerkt. Die Nummerierungen der Abschnitte sind sowohl in der Edition als auch in der Übersetzung in eckige Klammern gesetzt, da sie im tibetischen Text nicht konsequent angegeben sind.

⁸⁷⁸ TBRC führt unter der Nummer W21811 außerdem eine 12-bändige Ausgabe des *gDams ngag mdzod* an, die nicht gescannt worden ist. Es handelt sich dabei um eine in Neu-Delhi im Jahr 1971 gedruckte Version, die für den späteren Druck in Paro um sechs Bände ergänzt wurde.

Sowohl in der Edition als auch in der Übersetzung sind Zitate aus kanonischen und nichtkanonischen Texten eingerückt. Zitate aus kanonischen Texten werden mit dem Derge-Kanjur und -Tanjur verglichen. Die Übersetzung dieser Zitate hält sich jeweils an Kong spruls Lesart.

Indische Eigennamen in tibetischer Übersetzung sind in ihrer Sanskrit-Form wiedergegeben. Fachtermini, von denen eine Sanskrit-Entsprechung belegt ist, stehen in runden Klammern.

Ergänzungen, die aus grammatikalischen oder inhaltlichen Gründen notwendig erschienen, sind ebenfalls in eckige Klammern gesetzt; dies gilt auch für die von mir eingesetzten Überschriften.

In Ausnahmefällen wurde der inhaltlichen Übersichtlichkeit und leichteren Lesbarkeit halber der Text in der Edition und in der Übersetzung auch innerhalb eines formal fortlaufenden tibetischen Satzes in Absätze gegliedert.

4.4.3 Inhaltsübersicht des *gZhan stong lta khrid* mit Seitenverweis auf Edition und Übersetzung

	Seite tib. Edition	Seite Übersetz.
Einleitender Vers	241	259
Inhaltsübersicht	241	259
1 Quellen		
1.1 Allgemeines	241	259
1.2 Spezifisches	241	260
2 Die eigentliche Anleitung		
2.1 Die Anleitung gemäß der Sūtra-Tradition		
2.1.1 Was zu verstehen ist	242	261
2.1.2 Die eigentliche Praxis:		
2.1.2.1 Die Vorbereitungen	244	264
2.1.2.2 Der Hauptteil	245	265
2.1.2.2.1 Die Zufluchtnahme und das Entwickeln von <i>bodhicitta</i>	245	265
2.1.2.2.2 Die Anleitung zur meditativen Übung der Einheit von <i>śamatha</i> und <i>vipaśyanā</i>	245	265
2.1.2.2.3 Das genaue Unterscheiden und die dadurch erfolgende Einführung in die Buddha-Natur	246	267
2.1.2.3 Die Postmeditation	250	272
2.2 Die Anleitung gemäß der Tantra-Tradition	252	275
2.2.1 Was zu verstehen ist	252	275
2.2.2 Die eigentliche Praxis	253	276
3 Der Nutzen	254	277
Die Übertragungslinie	256	283
Abschließende Verse	256	283
Widmung des Autors	257	283
Kolophon	257	284

4.4.4 Edition des tibetischen Textes

[KD735, Kp581, Dp565, N515] **gzhan stong dbu ma chen po'i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa'i 'od zer zhes bya ba bzhugs so //**

[KD736, Kp582, Dp566, N516] mthar thug phyir mi ldog pa'i chos // ston dang bstan pa 'dzin mdzad rnams // snying gi thig ler bkod nas 'dir // dbu ma'i lta khrid nyung bsduś bri //

de la [1] gang nas byung ba'i khungs dang [2] lta khrid dngos / [3] phan yon 'chad⁸⁷⁹ pa dang gsum mo / [1] dang po la'ang [1.1] spyi dang [1.2] khyad par gnyis te /

[1.1] spyir rgyal ba'i bka' la bslu ba'am mi bden pa zhig yod nas drang nges kyi rnam par bzhag pa ma yin kyang / bsam gyis mi khyab pa'i yul la 'jug mi nus pa dang nus pa'i gang zag gi blo [N517] khyad la brten nas / byis pa la zas snyod pa'i tshul gyis / bka' 'khor lo dang pos 'khor ba las nges par 'byin⁸⁸⁰ / bar pas mtshan 'dzin zlog / tha mas [KD737, Kp583] gnas lugs kyi don yod med⁸⁸¹ yin min sogs legs par phye bas / dang po drang don / bar pa drang nges 'dres pa / tha ma nges don bla med du mdo sde dgongs pa nges 'grel lung gis grub pa sogs rgyal ba sras bcas kyi rnam par bzhag pa las 'gongs mi nus pa ma zad / zab mo'i don rim par gsal zhing yongs su [N518] rdzogs par mngon sum gyis kyang grub phyir ro /

'on kyang med pa la med ces kun rdzob kyi snang tshul bar pas bstan zhing / yod pa la yod ces don dam gyi stong tshul tha mas bstan pas / bar tha gnyis dang de dag gi srol 'byed shing rta chen po gnyis kyang dgongs pa'i 'bab stegs⁸⁸² gcig [Dp567] par shānti pa [KD738, Kp584] sogs bzhed /

de la 'khor lo tha ma nges don snying po'i mdo sde nyi shu / byams chos sde lnga / klu thogs yab sras kyi gzhung lugs la brten / lo tswā ba gzu btsan rnam gnyis nas bzung da lta'i bar du bod kyi yul 'dir yang gzhan stong dbu mar grags pa'i 'chad nyan srol ka ci rigs par byung ba las / shing rta'i srol 'byed chen po ni / thams cad mkhyen pa rang byung rdo rje / kun mkhyen dol po pa / kun mkhyen dri med 'od zer dang gsum po yin la / rje bdun pa / zi lung pañ chen / tā ra nā tha / bstan pa'i nyin byed sogs 'phags pa'i sa la nges par [N519] bzhugs shing bstan pa yongs rdzogs kyi bshes gnyen phyogs rer ma lhungs pa'i chos kyi spyān ldan rnams kyi kyang nyan bshad sgom gsum gyis gtan la phab cing / de dag gi gsung rab thams cad 'di'i rgyab brten tu 'byon no / der ma zad thos bsam sgom pa zung 'brel gyis gnas lugs phyin ci ma log par gzigs pa'i skye 'phags rnams kyi mthar thug dgongs pa ni 'di kho nar 'bab dgos so /

⁸⁷⁹ KD, KP, N *bshad*.

⁸⁸⁰ KD, KP, N *'byung*.

⁸⁸¹ N *yod med* fehlt.

⁸⁸² DP *'babs stegs*.

[1.2] khyad par zab mo'i lta khrid ni rgyud bla ma'i dgongs don mnga' bdag mai tri pas rtsal du bton te dbus kyi ka chen rin chen rdo rje dang / kha che sajja na sogs brgyud pa lta khrid thun mong pa'i lugs dang byin rlabs 'pho ba'i dbang [Dp568] bskur gyi lam nas rje btsun lho brag pa la stsal⁸⁸³ ba [KD739, Kp585] bka' brgyud yongs la grags pa'i mdo sngags zung 'jug gi phyag chen thun mong min pa dang gnyis yod pa'i snga ma ni 'dir 'chad par bya ba nyid do /

[2] gnyis pa lta khrid dngos la'ang [2.1] mdo [N520] lugs rang rkang⁸⁸⁴ dang / [2.2] de sngags lugs zab mo dang 'brel ba'i tshul lo / [2.1] dang po la'ang [2.1.1] go bar bya ba dang / [2.1.2] de nyams su blang ba'i tshul gnyis las dang po ni /

[2.1.1] rgyu 'bras bslu ba med pa la yid ches pa 'jig rten pa'i yang dag lta bar gsungs pa de gzhir bzhags pa'i steng / khams gsum las 'da' bar byed pa zab mo'i lta ba phyin ci ma log pa zhig la brten dgos shing /

de'ang nyan thos pas gang zag bdag med / rang rgyal bas gzung ba bden med / rnal 'byor spyod pas gnyis stong ye shes / dbu ma thun mong bas chos kun rang rang gi ngo bos stong par gtan la phab pa'i don bsgom⁸⁸⁵ pas nyams su myong ba yin kyang sems dang / 'du shes dang lta ba phyin ci log gsum gyis kun nas dkris pas gnyis med ye shes btan la ma phebs par sangs rgyas dang kha thag ring ba'o /

'o na gnyis med ye shes de⁸⁸⁶ su zhig gis nyams su myong zhe na / mtshan nyid pa 'phags [N521] pa'i ye shes kyis gzigs shing / rjes mthun pa so so'i skye bo thos bsam bsgom pa thun min gyis rgyud sbyangs pa [KD740, Kp586] rnams⁸⁸⁷ kyis so / phyi ma de la'ang gnyis te /

ngo bo nyid med par smra ba rnams kyis / gzugs nas rnam mkhyen bar gyi chos tham cad ri bong gi rwa dang mo bsham gyi bu ltar gnas lugs la ci'ang mi dmigs shing gang du'ang ma grub pa'i stong nyid de / rten 'brel du snang la ma 'gag⁸⁸⁸ par shar ba dbu ma'i rigs⁸⁸⁹ chen lngas thag chod par byas te /

dngos gzhi'i tshe gtsubs shing dang gtsubs gtan gnyis ka'ang mes bsregs nas mthar me nyid rang yal du song ba ltar zhen rtog sor rtog gis [Dp569] gzhal zin nas / so sor rtog pa'i shes rab nyid kyang

⁸⁸³ KD, Kp, N rtsal.

⁸⁸⁴ Dp rang rang.

⁸⁸⁵ Dp bsgoms.

⁸⁸⁶ N de fehlt.

⁸⁸⁷ KD wiederholt rnams am Ende der vorhergehenden Seite.

⁸⁸⁸ Dp 'gags.

⁸⁸⁹ KD, Kp, N rig.

dmigs med du 'jog ste / cir yang mi sems / gang du'ang yid la mi byed bdag med rtogs⁸⁹⁰ pa nam
mkha' lta bu'i ngang du mi bsgom pa'i tshul gyis bsgom pa na rin chen sgron [N522] ma la sogs pa'i
zhi lhag zung 'jug gi ting nge 'dzin gyi sgo mang po skyes pa'i tshe / rnam par dag pa'i lung dang man
ngag gis ngo legs par 'phrod na phyin ci log gi 'dzin stangs dag nas shes rab na 'phar te thun mong
min pa'i dbu ma chen po'i lta ba rtogs par 'gyur ro /

'on kyang ting nge 'dzin gyi tshogs dam pa'i le'u las /

ting nge 'dzin kyang rab brtan⁸⁹¹ la // de la mngon par zhen byed na //

byis pa nyer spyod pa zhes bya // mya ngan 'das pa thob mi 'gyur //

zhes gsungs pas /

rtog dpyod kyi stong nyams la chos nyid du [KD 741, Kp587] rloms pa kha cig / dbu ma chen po ni
nged kho na ltar yin gyi gzhan thams cad nor ba'o / zhes lam shor dang /

kha cig rang gi ngo bo blo 'das su ma grol bar skye 'gag grangs su 'debs pa la phyag rgya chen
por 'khrul te myong ba brtan⁸⁹² pa'i gshis shor ba gnyis

ming gi rnam dpyod che chung ma gtogs khams gsum las 'phags mi nus par mtshungs pas /
[N523] thams cad mkhyen pa'i ye shes kyi sgor⁸⁹³ 'jug pa la lung rig man ngag phyin ci ma log par go
myong rtogs pa rdo rus 'phrod pas kun dang mi 'gal la / kun las 'phags pa'i lta sgom spyod pa gnad du
khel ba dgos so /

rnal 'byor spyod pa byams chos la brten pa dag gis ni / bka' 'khor lo bar pa'i gzhung lugs dgongs
'grel bcas pas chos can 'khrul snang glo bur ba'i spros pa gcod pa sngon tu song na mchog yin zhing /
de tsam spros pas mi lcogs na / byams chos lnga'am / rgyud bla ma tsam la ni nges par sbyong dgos la
de'ang mi nus na / ji skad du /

sems las [Dp570] gzhan tu med pa blos rig nas // de nas sems kyang med pa nyid

rtogs te //

blo dang ldan pas gnyis po med rig nas // de mi ldan pa chos kyi dbyings la gnas //

zhes gsungs pa ltar /

thog ma med pa nas rang sems ma rig pa'i cha glo bur dri ma la brten nas ma brtags⁸⁹⁴ [N524] ma
dpyad pa'i ngor rmi lam gyi 'khrul pa ltar sna tshogs su snang yang / dpyad [KD742, Kp588] na cir
yang ma grub par rang rang gi ngo bos stong pa'i phyir snang ba thams cad ni sems kho na'i cho
'phrul yin pas / phyi don ltar shar ba'i gzung ba snang la rang bzhin med pa chu nang gi zla ba lta bu
kun rdzob bden pa'i gnas lugs dang / 'dzin pa'i sems kyang phyi nang gang du'ang ma gnas shing

⁸⁹⁰ N *rtog*.

⁸⁹¹ Dp *brten*.

⁸⁹² Dp *brten*.

⁸⁹³ KD, Kp, N *ye shes sgor*.

⁸⁹⁴ N *btags*.

dbyibs kha dog dngos por ma grub la med pa la yod par ltar 'khrul pa'i bdag 'dzin gyi rgyun las byung ba'i tshogs brgyad cha dang bcas pa nam mkha'i me tog ltar gdod nas stong yang gzung 'dzin gnyis stong gi ye shes sangs rgyas nas sems can gyi bar thams cad la khyab pa'i chos nyid bde gshegs snying po rang bzhin gyis 'od gsal ba / glo bur dri mas gdod nas gos ma myong ba don dam bden pa'i gnas lugs de nyid yang dag par ngo shes nas de'i ngang du mnyam par 'jog pa ni byams chos kyi dgongs pa ste /

dpyad pa de tsam ni nges [N525] par sngon tu 'gro dgos te mtha' bral du gtan la phab nas / zung 'jug tu nyams su len pa zhes bya ba gnas lugs gnyug ma rang byung gi ye shes su gnas / stong lugs spros pa'i mthar 'dzin pa'i rtog pas stong / rtogs lugs so so rang rig pa'i ye shes kyis rtogs pa zhes bya'o /

[2.1.2] gnyis pa nyams len dngos la sngon 'gro dngos gzhi rjes gsum mo /

[2.1.2.1] dang po ni / de'ang bde gshegs snying po yid [KD743, Kp589] bzhin gyi nor bu lta bu'i dri ma rags pa dang phra ba dang shin tu phra ba rnams sbyong ba'i go rim ltar 'khor lo dang po dang rjes su mthun par chos kyi mdo bzhin⁸⁹⁵ bsam bsgom du bya ste 'di ltar [Dp571] skyes pa'i mthar 'chi / 'dus pa'i mthar 'bral / bsags pa'i mthar 'dzad / bslang⁸⁹⁶ ba'i mthar 'gyel / 'dus byas kyi chos 'di thams cad chu bur dang glog las kyang mi rtag / las dang nyon mongs pa'i nye bar len pa la brten nas khams gsum du gzugs sogs phung po lnga yis 'khor zhing [N526] zag pa bum par chud pa'i sbrang ma lta bu 'di ni sdug bsngal gyi rang bzhin / sdug bsngal gyi g.yos / sdug bsngal gyi rgya ru chud / gzugs nas rnam pa thams cad mkhyen pa'i bar kun rdzob kyi chos thams cad bden pa⁸⁹⁷ ma grub pas stong zhing gzung 'dzin gnyis kyi bdag med pa chos thams cad kyis stong pa'i gzhi 'khrul pa glo bur⁸⁹⁸ ba'i mya ngan las 'das pa yongs su grub pa chen po ni rtag brtan zhi ba dam pa'o / snyam du bsams la ngag tu /

'dus byas thams cad ni mi rtag pa'o // zag pa dang bcas pa ni sdug bsngal ba'o //

chos thams cad ni stong zhing bdag med pa'o // mya ngan las 'das pa ni zhi ba'o //

zhes yang yang brjod /

rgyas par lam rim rnams su 'byung ba'i thun mong gi sngon 'gro rnams rgyud la 'gre⁸⁹⁹ nges su bya'o /

⁸⁹⁵ Dp bzhi.

⁸⁹⁶ Dp bslong.

⁸⁹⁷ Dp bden par.

⁸⁹⁸ KD slo bur.

⁸⁹⁹ Dp 'gro.

[2.1.2.2] [KD744, Kp590] gnyis pa la'ang gsum te /

[2.1.2.2.1] dang po theg chen thun mong min pa'i lam du 'gyur ba'i phyir / skyabs su 'gro ba ni /
sems ni rang bzhin 'od gsal te // de [N527] bzhin gshegs pa'i snying po dge⁹⁰⁰ //
sems can rnam ki nyer len ni // mtha' dang mtha' med rnam spangs pa'o //
byi dor byas pas gser mdog dang // sa le sbram dang 'khar ba dag //
ji ltar mthong ba de bzhin tu // phung po rnam la sems can dang //
gang zag med cing phung po med // sangs rgyas ye shes zag med pa //
rtag tu zhi ba rnam bsgom ste⁹⁰¹ // de la bdag ni skyabs su mchi //
sems bskyed pa ni /
sems ni rang bzhin 'od gsal ba // yid la sogs pa'i nyon mongs dang //
bdag [Dp572] dang lhan cig ldan par ni // smra ba'i mchog gis rab tu bstan //
de bsal bya phyir lam mchog bsgom //

zhes pa dag don dran bzhin tu brjod /

[2.1.2.2.2] gnyis pa 'khor lo bar pa dang rjes su mthun par rtog med spros bral du mnyam par
bzhag nas chos nyid sab mo la zlo ba ni / bde ba'i gdan la lus gnad dkyus mthun bca' / mos gus dung
ba bsgom / sngar thos [N528] bsam gyis lta ba gtan la phebs⁹⁰² na / lta ba de dran par byas la mnyam
par bzhag /

thos bsam tshul ldan med na / rang sems 'di ci'i ngo bo yang ma grub par gtan la phab⁹⁰³ nas gang
zag gi bdag [KD745, Kp591] med dang / yul snang thams cad rang sems ki snang cha las gzhan tu
ma grub par thag bca' nas chos ki bdag med dang / de'ang sems snang dbye ba med pa chu rlab chu
las gzhan tu med par ltar / gzung 'dzin ro mnyam du go ba bskyed nas / phyi ru mi g.yengs / nang du
mi bcun⁹⁰⁴ / bar du mi 'dzin / lung ma bstan dang btang snyoms su ma shor bar nam mkha' lta bur
phyal gyis bzhags pas / mi sdod pa 'gyu na tshogs drug gi snang ba gang shar stong pa nyid yin pas /
spang blang re dogs dgag bsgrub gang yang mi byed par rang zhi rang grol du skyong ba na / sems
gnas ki rtags rim par 'byung /

de nas khrid gzhung rnam las 'byung ba ltar sems tshol byas pas rang bzhin gdod nas spros pa
dang bral ba la thag chod [N529] skye zhing / gnas lugs spros bral de la ngo shes gcig bu ma gtogs
logs su bsgom rgyu med pas 'bral med ki dran pa bsten /

⁹⁰⁰ Dp *bde*.

⁹⁰¹ Dp *te*.

⁹⁰² Dp *phebs*.

⁹⁰³ Dp *phabs*.

⁹⁰⁴ Dp *gcun*, N *bcun*.

de'ang ma bcos so ma dang / gang shar gnyug mar gsungs pas rang sems gsal stong 'dzin med de
nyid gnas 'gyu dga' sdug ci ltar shar ba de ka ma bcos par skyong ba las spang bya dang gnyen po'i
rtsol bas mi 'chings par rten med rig pa sgom med du 'jog pas theg chen zhi lhag mthar phyin pa
'byung ste /

[Dp573] de dag gi skabs su nyams kyi 'char sgo [KD746, Kp592] dang / lam gyi yon tan ji ltar
skyes kyang ma chags shing ma zhen par rang ngo shes par bya ba ni gnad zab mo'o / ngag tu yang /
gzhi stong pa nyid do / lam mtshan ma med pa'o / 'bras bu smon pa med pa'o / zhes brjod cing don
dran par bya'o /

[2.1.2.2.3] gsum pa / zhi lhag gi ting nge 'dzin ci rigs skyes pa na 'khor lo tha ma dang rdo rje
theg pa'i rjes su mthun par yod med la sogs pa'i shan legs [N530] par phye zhing ngo sprad pa ni /
gsung rab gzhung 'grel rnam la go ba rags rim yod na de kas 'thus⁹⁰⁵ la / med na ri chos nges don
rgya mtsho tsam zhig lung 'bog⁹⁰⁶ pa dang / lta rtogs ci nus su byas pas sems kyi ngo bo rnam kun
mchog ldan gyi stong pa nyid rang bzhin gyi 'od gsal ba de bzhin gshegs pa'i snying po de bzhin nyid
dang stong pa nyid dang phyag rgya chen mo dang a ham la sogs mtshan gyi rnam grangs du mas
bstan yang 'gal 'dus skyon gyis ma reg⁹⁰⁷ par khong du chud nas / ji skad du /
sangs rgyas kyi gsung thams cad las ni stong pa nyid dang bdag med pa ston to /
stong pa nyid dang bdag med pa'i don mi shes pa'i mi blun po rnam ni nyams par
'gyur ro /

zhes pa'i

skyon las grol te bden pa gnyis dang rton pa bzhi la brten nas rgyal ba'i gsung rab nges don mthar thug
pa rnam dang rang gi nyams su myang⁹⁰⁸ bya'i ye shes brda 'phrod de lam bsgom pa don yod par
'gyur ro /

de [KD747, Kp593, N531] ltar kun brtags⁹⁰⁹ glo bur ba'i sems kyis bsdu pa'i chos thams cad
sprin gyi 'du 'god ltar stong yang / chos nyid bde gshegs snying po gsal rig rgyun chad med pa nyid
rang byung gi ye shes su ngo 'phrod⁹¹⁰ nas nyams su blang ba ni /

skyabs sems gong ltar bya / rje btsun sgrol ba'i mgon po'i gsung rab las 'byung ba ltar bla ma
sangs rgyas rjes dran thun gcig bsgoms la mthar /

de bzhin gshegs pa ni bstan du med pa ste // [Dp574]

⁹⁰⁵ N *mthus*.

⁹⁰⁶ Kp, Kp, N 'bogs.

⁹⁰⁷ N *rig*.

⁹⁰⁸ Dp *myong*.

⁹⁰⁹ Dp *brtag*.

⁹¹⁰ Dp *sprod*.

de ni mig gis blta bar mi nus so // chos ni brjod du med pa ste //
de ni rna bas mnyan⁹¹¹ par mi nus so // dge 'dun ni 'dus ma byas pa ste /
de ni lus dang ngag dang sems kyis bsnyen bkur bya bar mi nus so /

zhes dang /

sangs rgyas kyi rang bzhin ni 'dus ma byas pas ni⁹¹² rtag pa shes bya'o / nam mkha'
zhes bya ba ni sangs rgyas kyi rang bzhin no / sangs rgyas kyi rang bzhin ni de⁹¹³
bzhin gshegs pa'o // de bzhin gshegs pa ni 'dus ma [N532] byas pa'o // 'dus ma byas
ni rtag pa'o / rtag pa ni chos so / chos ni dge 'dun no / dge 'dun ni 'dus ma byas pa'o
// 'dus ma byas pa ni rtag pa'o /

zhes

yang yang brjod la / don dam gyi dkon mchog gsum rtag tu rjes su dran par bya'o /

de nas lankar gshegs pa las /

sems tsam la ni brten nas su // phyi rol don tu mi brtag go //
snang ba med pa la brten [KD748, Kp594] nas // sems tsam las ni 'da' bar bya //
yang dag dmigs pa la brten nas // snang ba med las 'da' bar bya //
rnal 'byor snang med la gnas na // theg pa chen po mi mthong ngo //

zhes

kun rdzob 'khrul pa sems tsam du rtogs pa de snang med dbu mas gzhi cing / de las kyang 'das nas
snang bcas dbu mas de kho na nyid kyi tshul ma nor ba la 'jug dgos /

de la yang dag pa'i dmigs pa gang zhe na / nam mkhas ma khyab pa'i 'byung ba bzhi med pa ltar
sangs rgyas chos kyi skus ma khyab pa'i shes bya med pa dang / sangs rgyas [N533] dang / bdag dang
/ sems can thams cad kyi de bzhin nyid la bzang ngan che chung mtho dman la sogs pa'i dbye ba med
pa dang / sangs rgyas kyi chos skyed par nus pa / thog ma med pa'i dus can / chos nyid kyis thob pa
rang bzhin gnas pa'i rigs sam khams de nyid srog dbugs kyis bsdu pa'i skye 'gro thams cad la yod
pas sems can thams cad [Dp575] ni de bzhin gshegs pa'i snying po can no / zhes gsal gdab pa'i phyir /

rdzogs sangs sku ni 'phro phyir dang // de bzhin nyid dbyer med phyir dang //
rigs yod phyir na lus can kun // rtag tu sangs rgyas snying po can //

zhes brjod /

dag pa rnams kyi chos sku / ma dag cing dag pa rnams kyi de bzhin nyid / ma dag pa⁹¹⁴ rnams kyi
rigs de nyid tshul 'di ltar du yod de /

⁹¹¹ N *cings nyan*.

⁹¹² Dp *na*.

⁹¹³ KD, *da*.

⁹¹⁴ Dp *ma dag dag pa rnams*.

sangs rgyas [KD749, KP595] pad ngan sbrang rtsi sbrang ma la // sbun la snying po
mi gtsang nang na gser //
sa la gter dang myug [N534] sogs 'bras chung dang // gos hrul nang na rgyal ba'i sku
dang ni //
bud med ngan ma'i lto na mi bdag dang // sa la rin chen gzugs yod ji lta bar //
glo bur nyon mongs dri mas bsgribs pa yi // sems can rnams la de bzhin khams 'di
gnas //

zhes brjod cing don bsam /

las dang rgyu dang 'bras bu dang / rnam par smin pa dang nyon mongs pa dang / phung khams
skye mched rten cing 'brel par 'byung ba sogs rnam par dbye ba can thams cad don dam du yod ma
myong bar ma zad / kun rdzob tu'ang ldan la ma gos pa bzhugs shing /

rang byung gi mtshan dpe stobs dang mi 'jigs pa dang // dran pa nye bar gzhas pa gsum dang //
byams pa dang snying rje chen po dang // rdo rje lta bu⁹¹⁵ la sogs pa'i ting nge 'dzin dang // chos kyi
dbyings la sogs pa'i ye shes tshad med pa sogs rnam par dbyer med pa'i sangs rgyas kyi chos gangā'i
klung⁹¹⁶ gi bye ma snyed las lhag pa ni gdod nas rang chas su bzhugs pas mi stong ngo⁹¹⁷ zhes dri ma
[N535] 'bral rung dang / yon tan skye rung gi gzhi la yid ches pas /

rnam dbyer bcas pa'i mtshan nyid can // glo bur dag gis khams stong gi //

rnam dbyer med pa'i mtshan nyid can // bla med chos kyis stong ma yin //

[KD750, Kp596] 'od gsal byas min dbyer med pa // 'jug can gangā'i klung gi ni //

rdul las 'das pa'i sangs rgyas [Dp576] kyi // chos rnams kun dang ldan pa nyid⁹¹⁸ //

ces gsal gdab /

de'ang nyan thos dang rang rgyal la sogs pas ni bde ba la sdug bsngal / rtag pa la mi rtag pa / bdag
la bdag med pa / gtsang ba la mi gtsang bar lta ste rgyal bas gsungs ba'i tshig shes kyi don ni mi shes
so / de la don ni 'di lta ste /

bdag med pa ni 'khor ba zhes bya'o // bdag ces bya ba ni de bzhin gshegs pa'o //
mi rtag pa ni nyan thos dang rang sangs rgyas so // rtag pa ni de bzhin gshegs pa'i
chos kyi sku'o // sdug bsngal ba ni mu stegs can thams cad do // [N536] bde ba ni
yongs su mya ngan las 'das pa'o // yongs su ma dag pa ni 'dus byas kyi chos so //
yongs su dag pa ni sangs rgyas dang byang chub sems dpa' rnams kyi yang dag pa'i
chos te

⁹¹⁵ Dp *lta bu* fehlt.

⁹¹⁶ Dp *glung*.

⁹¹⁷ Dp *stongs so*.

⁹¹⁸ Dp *dang*.

rang gi sems nyid bde gshegs snying po ni phyin ci log las 'das pa yang dag pa'i chos bzhi po 'di dang
ldan no snyam du bsams la /

de ni rang bzhin dag phyir dang // bag chags spangs phyir gtsang ba yin //

bdag dang bdag med spros pa dag // nye bar zhi ba dam pa'i bdag //

yid kyi rang bzhin phung po dang // de rgyu log phyir bde ba nyid //

'khor ba dang ni mya ngan 'das // mnyam pa nyid du rtogs phyir rtag //

ces⁹¹⁹ gsal gdab /

[KD751, Kp597] de lta bu'i khyad gzhi bde gshegs snying po / khyad chos sangs rgyas kyi bral
ba'i yon tan du ma dang bcas pa da ltar rang rig pa'i ye shes gsal la ma 'gag pa gnyug ma lhan cig
skyes pa thos bsam bsgom⁹²⁰ gsum gyis nyams su myong ba 'di nyid sbyang gzhir bzhugs pa la /
sbyang [N537] bya glo bur ba'i dri ma dag nas / sbyangs 'bras rang la bzhugs pa'i gnas lugs de nyid
mngon tu gyur pa ni dri bral chos sku zhes btags⁹²¹ te / 'khor 'das kun gyi rnam pa thams cad par 'char
yang shar tsam nyid nas gzhi las ma g.yos pa dri ma med pa'i shel gong la gzugs brnyan⁹²² [Dp577]
gyi rnam pa sna tshogs su snang yang / snang tsam nyid nas shel dang gzugs brnyan ma 'dres pa ltar /
rang rig gsal stong rjen par bud pa la 'khor 'das lam gsum gyi snang ba ci ltar shar yang rang shar rang
grol ngo bo la nam yang gos pa med pas lta ba dang nyes pa'i bag chags bsal bar bya ba ci'ang med
cing / sngar med kyi khyad chos gsar du ci'ang bsan dgos pa'ang med pas⁹²³ 'phags pa'i ye shes
stong pa nyid la mnyam bzhag gi dngos gzhir byas nas thun ci rigs su bsgom zhing skabs su rdo rje'i
tshig gis gsal gdab pa ni /

'di la bsal bya ci yang med // gzhang par bya ba cung zad med //

[N538] yang dag nyid la yang dag lta // yang dag mthong na rnam par grol //

zhes brjod [KD752, Kp598] 'am don bsam /

'di dag kyang rje btsun sgrol mgon zhabs kyis /

rang bzhin bde gshegs snying po bsgom pa dang // khyad chos rgyal ba'i yon tan

bsam pa gnyis // rnam rtog bral ba'i yid kyis 'og⁹²⁴ bsdus na // de ni nges don bde

gshegs lam mchog yin //

zhes zab gnad du gdams par mdzad pa de yin no //

⁹¹⁹ KD *cas*.

⁹²⁰ Dp *sgom*.

⁹²¹ Dp *brtags*.

⁹²² Dp *brnyen*.

⁹²³ KD, Kp, N *ma dgos par*.

⁹²⁴ Dp *mgo*.

de ltar mnyam par bzhag nas mthar /

ji ltar sngar bzhin phyis de bzhin // 'gyur ba med pa'i chos nyid do //

zhes gsungs pa ltar

rang la gdod nas rang chas su bzhugs pa'i bde gshegs⁹²⁵ snying po rang bzhin 'od gsal ba de nyid /
yang dag pa'i lta sgom gyis glo bur dri ma bcom nas rang zhal mngon tu gyur pa na mngon par rdzogs
pa byang chub pa zhes⁹²⁶ 'bras bu'i ming du btags pa ste / rgyu lam de dang ldan pa la yid ches kyi
nges shes bskyed de⁹²⁷ /

rang bzhin 'od gsal zhes brjod [N539] gang yin nyi dang mkha' bzhin glo bur gyi //
nyon mongs shes bya'i sprin tshogs stug po'i sgrib pa yis ni bsgribs gyur pa // dri
med sangs rgyas yon tan kun ldan rtag pa brtan g.yung drung⁹²⁸ sangs rgyas nyid //
de ni chos la [Dp578] mi rtog rnam 'byed ye shes dag la brten nas 'thob // thog ma
dbus mtha' med cing rnam dbyer med // gnyis med gsum bral dri med rnam rtog med
// chos dbyings rang bzhin gang yin rtag gnas pa // mnyam par bzhag [KD753,
Kp599] pa'i rnal 'byor pa yis mthong /

zhes

nges pa'i shes pa bskyed nas mnyam bzhags las ldang ste /

[2.1.2.3] gsum pa rjes thob thun mtshams kyi bya ba la 'jug pa na /
snying po'i man ngag legs par 'doms pa'i bla ma la chos sku'i mos gus dang /
sems can thams cad de bzhin gshegs pa'i snying po can yin pas gnas skabs rang ngo 'phrod ma
'phrod⁹²⁹ ma gtogs mthar thug yon tan drug cu rtsa bzhi'i bdag nyid can tu shes pa'i dag snang rab
[N540] 'byams dang /
de ltar ma rtogs pa'i skye 'gro mtha' dag pha mar ma gyur pa gcig kyang med pa'i 'khrul snang lu
gu brgyud du 'phyan pas sdug bsngal gyi 'khor lo 'ba' zhig pa bskor ba la mi bzod pa'i snying rje
dang /
de ltar na sems can thams cad rang rang gi gzhi la bzhugs pa'i bral 'bras chos sku mngon tu thob
pa'i phyir theg chen smon 'jug gi sems bskyed dang ldan pas rang gzhan gyi mi dge cha dang bcas pa
gdod nas stong nyid du rtogs pa'i sgo nas spang ba dang /
nga rgyal dang rloms sems bral bas sbyin sogs pha rol tu phyin pa phyogs su gtogs pa bcas dge ba
ci 'grub tu bsgrub pa dang /

⁹²⁵ KD, Kp *gshags*.

⁹²⁶ Dp *shes bya ba*.

⁹²⁷ Dp *de fehlt*.

⁹²⁸ KD, Kp, N *g.yu drung*.

⁹²⁹ N *ma 'phrod fehlt*.

bdag dang sems can tu mgnon par ma zhen pa'i sgo nas dngos dang brgyud du sems can la phan
ci thogs lag len tu gdab pa dang /

kun brtags kyis bsod pa'i phyi nang rten 'brel gyi chos thams cad snang yang [KD754, Kp600]
bden pa'i ngo bos stong pa rmi lam dang sgyu ma lta bur shes pa dang /

khyad par du bsod [N541] nams ma bsags pa la log⁹³⁰ par lta ba la sogs pa'i nyes dmigs mang po
'byung zhing / yang dag pa'i lta ba rtogs par byed pa la tshogs bsags dgos par gsungs pas / [Dp579]
kha na ma tho ba dang bral zhing theg chen sems bskyed kyis zin pa'i dge ba'i las su 'gyur ba spyi
dang / phyag bskor sātstsha mar me phul ba yan chad de bzhin gshegs pa'i snying po mthong ba'i rgyu
ru bsngo ba dang /

dkon mchog gsum rtag pa la yid ches pas rten bzhengs mchod bstod sogs mnyes pa sgrub pa spyi
dang / khyad par yan lag bdun pa grangs su ma bcad par ci nus 'bul /

skabs skabs su nges don snying po'i mdo sde nyi shu lung 'bogs pa dang / kha ton tu bgyid pa
dang / don bsam zhing gzhan la 'chad / rgyud bla ma dang / ri chos nges don rgya mtsho sogs dgongs
'grel tshad ldan rnam la 'ang rtog pa bcug ste / thos bsam gyis bsgom⁹³¹ pa ma 'phrog [N542] cing /
bsgom⁹³² pas thos bsam ma bcom par rang bzhin gnas rigs mngon tu 'gyur ba'i phyir mnyam bzhag ye
shes kyis tshogs dang / rgyas 'gyur gyi rigs gong du spel ba'i phyir rjes thob bsod nams kyis tshogs zung
du 'jug par bya /

zab mo'i gnas lugs phyin ci ma log par rtogs pa'i shes rab cung zad cig skyes kyang 'dus byas
[KD755, Kp601] kyis dge ba bsam gyis mi khyab pa las kyang sa chod de che bas mnyam bzhag gtso
bor bton / ting nge 'dzin ltar snang skyes pa las ni rgyal ba'i gsung rab rnam par dag pa thos bsam
byung na phugs kyis gzhan don de che stabs brgya 'gyur stong 'gyur gyis lhag pas gcig go gcig gis ma
'gags par bya /

spyod lam kun tu dran pa dang shes bzhin mi 'bral bar byang chub kyis sems rnam pa gnyis kyis
zin par bya /

nam zhig 'chi ba'i tse kun mkhyen dol po pa'i 'pho ba'i⁹³³ man ngag khyad du 'phags pa ltar rnam
shes gzhi'i 'od gsal la 'jug pa'i tshul lag tu thebs [N543] dgos pas da lta nas goms 'dris bya / de lta⁹³⁴
na rnal 'byor pa'i rig pa rnam⁹³⁵ kun mchog ldan gyi stong pa nyid 'od gsal ba la thim pas / gdod nas
bzhugs [Dp580] pa'i chos kyis sku glo bur dri ma'i ssubs las grol te / shin tu ngo mtshar rmad du gyur
pa'i sku dang ye shes yon tan mdzad pa phun sum tshogs shing tshad med⁹³⁶ gzhal du med pa'i bdag

⁹³⁰ KD, Kp logs.

⁹³¹ N bsgom pos, Dp sgom pas.

⁹³² Dp sgom.

⁹³³ Dp 'chi ba'i.

⁹³⁴ Dp de ltar.

⁹³⁵ N rnam.

⁹³⁶ Dp chad med.

nyid nam mkha' ltar rgya che zhing / nor bu dpag bsam gyi shing ltar sems can rnams kyi 'dod dgu'i
'byung gnas su gyur te / 'khor ba ji srid rtag khyab lhun grub kyi mdzad pa rgyun mi chad du 'byung
bar 'gyur la / de ltar myur du 'grub pa'i phyir bzang po spyod pa sogs theg chen bsngo smon spyi dang
/ 'di 'ang thun mtshams su gdab par bya ste / [KD756, Kp602]

sangs rgyas las chos chos las 'phags pa'i tshogs //
tshogs las snying po ye shes khams thob mthar ye shes de thob byang chub mchog
chos sogs //
sems can don byed chos rnams dang ldan shog //
rang don gzhan don don dam sku dang ni //
[N544] de la brten pa'i kun rdzob sku nyid de //
bral dang rnam par smin pa'i 'bras bu yi //
yon tan drug cu rtza bzhi myur thob shog //
gdul bya'i khams dang 'dul ba'i thabs dang ni //
gdul bya'i khams kyi 'dul ba'i bya ba dang //
de yi yul⁹³⁷ dang dus su gshegs pa la //
khyab rtag lhun gyis grub par 'jug par shog //
dkon mchog rnam par byang khams dri med byang chub yon tan phrin las te //
don gnas rnam bdun thos bsam bsgom⁹³⁸ las bdag gis dge ba gang thob pa //
des ni 'gro 'dis mtha' yas 'od mnga' drang srong tshe dpag med mthong zhing //
mthong nas kyang ni chos mig dri med skyes te byang chub mchog thob shog //

ces

re dogs med pa'i smon lam dang / 'khor gsum mi rtog pa'i bsngo bas rgyas 'debs par bya'o /

[2.2] gnyis pa lta ba de nyid sngags dang 'brel bar nyams su len pa'i tshe na'ang go bar bya rgyu
dang dgnos gzhi gnyis las dang po /

[2.2.1] phyi 'jig rten snod bcud srid pa gsum gyi rnam par shar ba 'di dag bzhin gyi byad me long
[N545] la 'phos pa bzhin tu / [Dp581] nang rtza rlung thig le'i cho 'phrul du shar ba yin zhing de
[KD757, Kp603] gsum yang gzhan mchog dkyil 'khor gyi khor lo rten dang brten par bcas pa'i rnam
par bzhugs la / de thams cad kyang / de kho na nyid bde gshegs snying po'i rang 'od rang mdangs
chos kyi sku nyid rnam pa thams cad par shar ba mchog tu mi 'gyur ba'i ye shes / don dam chos kyi
dbyings bde stong zung 'jug rang bzhin 'gyur ba med la rgyun mi chad pas rgyud kyi don tu gsungs
shing / de'ang gzhi'i gnas skabs dri bcas de bzhin nyid la rgyu'i rgyud dang / lam dus chos nyid kyi

⁹³⁷ Dp de 'dul yul.

⁹³⁸ Dp bsgoms.

don rim par snang bas⁹³⁹ lam thabs kyi rgyud dang / dag pa dnyis ldan mngon tu 'gyur ba na shin tu rnam dag 'bras bu'i rgyud ces bya ste / lta ba thun mong ma yin pa de nyid kun rdzob kyi stong tshul la mchog tu 'dzin pa rnams kyi phyogs tsam mi mthong ba lta ci smos /

gong smos mdo lugs rang rkang gi lam des kyang yun ring por 'gor ba yin pas / [N546] dbang dang dam tshig gis khyad par du byas ba'i sngags kyi lam mtha' dag las khyad par du 'phags pa rdo rje'i rnal 'byor yan lag drug la mnyam par bzhag pa na dus thung ngur tsheg⁹⁴⁰ chung dus bde blag tu rtogs par 'gyur pa yin no /

[2.2.2] gnyis pa dngos gzhi nyams su len pa na / 'grel chen las /

ji ltar me ni shing la rtag gnas kyang // gcad dang dbye ba'i thabs kyi mi mthong ste
// gtsubs shing gtsubs gtan lag pas [KD758, Kp604] bsrubs pa las // de la gnas pa
yang ni mthong bar 'gyur // de bzhin sems kyi 'od gsal rtog pa yi // bsgom pa'i thabs
rnams dag gis mi mthong ste // de nyid du ni rkyang ma dag dang ni // ro ma gcig tu
sbyor bas mthong bar 'gyur //

zhes gsungs pa ltar /

rang bzhin 'od gsal mchog tu mi 'gyur ba'i ye shes de nyid / ngo bo'i cha nas rnam kun mchog ldan gyi stong pa nyid dang / rang bzhin mchog tu mi 'gyur ba'i bde ba chen por bzhugs la / [Dp582] de ni rtog bcas kyi bsgom pa⁹⁴¹ sna tshogs [N547] pas kyang mi mthong la / rnam par mi rtog pa'i ting nge 'dzin dang / bye pa bcings pa'i thabs khyad par can gyis pra phab pa'i gzugs brnyan ltar mthong bar 'gyur bas /

thog mar sor sdus dang bsam gtan la brten mun pa'i⁹⁴² rnal 'byor gyis / du ba dang / smig rgyu dang / mkha' snang dang / mar me'i mtshan ma mthong la / sprin med pa'i nam mkhar nyin mo'i rnal 'byor gyis / 'bar ba dang / zla ba dang / nyi ma dang / rdo rje sgra gcan dang / mchog gi cha ste glog dang thig le'i bar du rtags bcu yongs su rdzogs pa'i stong gzugs de dag yul du byas nas nyin dang mtshan du mnyam par bzhag pas rnam pa thams cad pa'i stong pa nyid kham gsum pa'i rnam pa mtha' dag can tu shar ba nyams su myong / de nas srog rtsol dang 'dzin pa'i yan lag la brten zhu bde [KD759, Kp605] drangs / rjes dran dang ting nge 'dzin gyis mchog tu mi 'gyur ba'i bde ba mthar thug pa bsgrubs 'pho ba'i bag chags kyi dbugs bkag pas kun rdzob kyi 'phrul snang⁹⁴³ btsan [N548] thabs su 'gags nas / dag pa'i snang ba gzhom du med pa mtha' dang mu me par mched de / gtsang bdag bde dang rtag pa'i pha rol du son pa dri bral chos sku mkha' khyab dang po'i sang rgyas gdod nas rang la bzhugs pa de nyid mngon tu 'gyur ro / de dag gi skabs su grogs dam tshig dang spyod pa rnam par dag

⁹³⁹ Dp chos nyid don ni rim par snang ba la.

⁹⁴⁰ Dp tshogs.

⁹⁴¹ Dp sgom pa.

⁹⁴² KD, KP, N 'dun pa'i.

⁹⁴³ Dp 'khrul snang.

pa dgos shing de'i tshul ni chos rje yab sras kyi gsung dang / bla ma'i man ngag ltar khong du chud
nas rtse gcig tu bsgom par bya'o /

[3] gsum pa phan yon ni / de'ang rtsod pa'i mthar snyigs ma lnga bdo pas lta ba'i snyigs ma nyi
shu rtsa brgyad 'byung la / sems can bsod nams chung bas nges don snying po'i mdo sde nams la mi
gus shing / de dag las gsungs pa'i don mi bsgom par snyom las su byed pa ma zad / kha cig snying
po'i mdo sde nams la yid mi ches pas log par lta ba'i rgyu des ngan 'gro'i [Dp583] g.yang sa chen
por lhungs te thar pa'i dpyangs⁹⁴⁴ thag chad par gsungs pa /

de las ldog pa ni phan yon yin la / [N549] sbyin pa / tshul khirms / bsam gtan / khyad par du
'phags pa bskal pa du mar bsgrubs pa las / zab mo'i cho 'di thos pa'i phan [KD760, Kp606] yon che
ba rgyud bla mar gsungs shing /

spyir theg chen la mos pa'i phan yon ni mdo las /

gang la las zhid theg pa chen po la mos pa rab tu skyed par 'gyur ba de ni bskal pa
stong phrag gcig tu ngan 'gror 'gro ba mi 'gyur ro / bskal pa stong phrag lngar byol
song dang yi dwags su mi skye / bskal pa stong phrag nyi shu rtsa lngar lha'i 'jig rten
dang tshangs pa'i 'jig rten⁹⁴⁵ tu skye bar 'gyur ro /

zhes dang /

yum las /

gang la la shes rab kyi pha rol tu phyin pa thos nas shi⁹⁴⁶ 'phos na sangs rgyas kyi
zhing du 'gro ba dang / nam 'tsho'i bar du sems can thams cad la bde ba'i yo byad
thams cad kyi bsnyen bkur ba dang / thos pa bskal pa'i bar du byed pa las⁹⁴⁷ / tha na
se gol gtogs pa'i yun tsam sher phyin bsgoms pa bsod nams che bar gsungs /

khyad par mdo sde dgongs pa nges 'grel las

sen mo'i rdul dang ba lang gi rmig [N550] rjes kyi chu⁹⁴⁸ ni / sa chen po'i rdul dang /
rgya mtsho bzhi'i chu dang bskrun na brgya stong 'bum gyi cha dang / dpe dang
rgyur yang mi bzod do / de bzhin tu drang ba'i don gyi mdo sde la mos pa nas sgom
pa'i nram pa la sbyor bar byed pa'i bar gyi bsod nams kyi nram pa gang bshad pa de
ni / nges pa'i don gyi mdo sde la mos shing bsgoms⁹⁴⁹ pa'i bsod nams kyi char yang
mi nye dpe dang rgyur yang mi bzod par gsungs /

gzhan yang mdo las /

nga ni mya ngan na 'das phyi [KD761, Kp607] nas // mi yi nang nas la la zhid //

⁹⁴⁴ N *sbyangs*.

⁹⁴⁵ N *tshangs pa'i 'jig rten* fehlt.

⁹⁴⁶ N *shes*.

⁹⁴⁷ Dp *bas*.

⁹⁴⁸ N *chu* fehlt.

⁹⁴⁹ Dp *sgom*.

sems can rnam pa thams cad la // bde gshegs snying po yod do zhes //
mos pa rnam dag byed nus na // sangs rgyas bka' drin 'tsho ba yin //

zhes dang /

sor phreng gi mdor / [Dp584]

de bzhin gshegs pa'i snying po ston par byed pa de ni nyon mongs pa dang bcas
pa'am nyon mongs pa med pa'am⁹⁵⁰ su yang rung ste rdzogs pa'i sangs rgyas zhes
bya'o /

zhes dang /

de bzhin gshegs pa'i snying po rtag pa sems can thams cad la yod par shes pa'i rgyus
'jig rten na bde [N551] ba'i rnam pa mchog rnams dang phun sum tshogs pa ji snyed
yod pa thams cad rnyed par 'gyur ro / de bzhin gshegs pa'i snying po rtag pa thos pas
dus gsum du'ang phun sum tshogs pa thams cad dang / mtho ris dang sa steng gi bde
ba thams cad rtag tu thob par 'gyur ro

zhes dang /

de bzhin gshegs pa'i snying po thos pa'i bsod nams kyi rgyus / nad med pa dang /
'tshe ba med pa dang / tshe ring ba dang / 'gro ba thams cad dga' bar 'gyur ro / de
bzhin gshegs pa rtag pa brtan pa g.yung drung ther zug ste / yongs su mya ngan las
'das pa yang 'chi ba med par thos pas thams cad 'byor zhing yun ring du sra ba dang
brtan par 'gyur ro /

zhes dang /

myang 'das chen po las /

sems can thams cad la [KD762, Kp608] de bzhin gshegs pa'i snying po yod do zhes
ston par byed pa'i sems can de dag ni yon tan dpag tu med pa dang ldan pa ste / dam
pa'i chos 'dod pa'i rigs kyi bu de dag ni sdig pa'i las grangs med pa byas pa rnams
klad pa na ba dang / [N552] rims kyis btab pa dang / zug rngu dang skur pa btab pa
tsam gyis byang bar 'gyur ro /

zhes dang /

de bzhin gshegs pa la rtag pa'i chos can tu yid ches na gang zag de ni me tog
udumbara ltar shin tu dkon pa'o / nga mya ngan las 'das nas / gang gis theg pa chen
po'i mdo sde shin tu zab mo 'di thos nas dad pa'i sems skyes na / de ni ma 'ongs pa'i
dus su bskal pa brgya stong gi bar du ngan song du ltung bar mi 'gyur bar rig par
bya'o /

zhes dang /

rigs kyi bu'am rigs kyi bu mo rnams kyis de bzhin gshegs pa rtag go /
dam pa'i chos nub [Dp585] par mi 'gyur ro // dge 'dun med par mi 'gyur ro //

⁹⁵⁰ N *med pa med pa'am*.

snyam du shes pa la brtson par byas na / de dag kyang nga dang 'dra bar sangs rgyas
kyi gnas su blta bar bya'o /

zhes dang /

dper na nyi ma shar na lho 'ur med par 'gyur ba bzhin tu snying po'i mdo 'di thos pa
tsam gyis phas pham pa dang / mtshams med pa'i sdig pa'i phung po myur du byang
bar [KD763, Kp609] 'gyur ba dang / gzhan gyi 'gran zla'am / gzhan gyis byed du
bcug pa'am / [N553] rnyed bkur tshigs su bcad pa'i don tu yang rung / bdag la byang
chub mi dgos snyam⁹⁵¹ nas sems ma skyed kyang snying po'i mdo 'di thos pa tsam
gyis de'i lus kyi ba sbu'i khung bu thams cad du byang chub kyi rgyu sos ka'i nyi
rdul bzhin tu 'jug pa dang / sngon sangs rgyas gangā'i klung gcig gi bye ma snyed la
byang chub tu sems bskyed na dus ngan gyi tshe chos 'dis la mi skur cing mos par
'gyur ba dang / sangs rgyas gangā'i klung brgyad kyi bya ma snyed la sems bskyed
na dus ngan gyi tshe mdo 'di'i 'dzin 'chang klog 'don byed cing gzhan la yang glegs
bam du 'dri ba dang / 'dzin 'chang klog par bskul zhing don yang ston nus pa sogs
rgya cher gsungs so /

mdor na / kun mkhyen dol po pas /

bde gshegs snying po'i mtshan thos pa tsam gyis kyang sangs rgyas thob par 'gyur na
/ dad cing gus pa dang mgnon tu byas nas bsgoms⁹⁵² pa lta ci smos / de'i phyir /
mkhas pa snying rje dang ldan pa rnams kyis rang gi srog la sogs pa dor nas kyang
bstan [N554] par bya ba dang / thar pa don tu gnyer ba rnams kyis me'i 'obs chen po
las 'bogs nas kyang btsal cing mnyan par bya'o /

zhes

gdams par [KD764, Kp610] mdzad pa nyid snying gi thig ler bcang bar bya'o /

brgyud pa ni / kun mkhyen sgrol ba'i mgon po yan chad gzhan stong brgyud pa'i gsol 'debs ltar la
/ rje btsun nas rgyal tshab snar thang pa blo gros rnam rgyal / ngag dbang phrin las / kun bzang dbang
po / tshe dbang nor bu / bstan pa'i nyin byed / bdud 'dul rdo rje / byams mgon rdzogs pa'i sangs rgyas
/ padma nyin byed dbang po'i mdun nas / rje bcu gsum pa'i lta khrid yig cha'i steng nas byin rlabs kyi
rgyun bzang dang dus kyi 'khor lo'i smin grol btsal⁹⁵³ zhing brgyud tshul rnam dag gzhan pa'ang yod
do /

zab mo'i lta ba gsung rab kyi // nges don lags mod rtogs pa nyung // rgyal tshab byams par 'khrul
med pas // theg chen rgyud blar 'chad nyan mdzod // rdo rje'i rnal 'byor nyams len gyi // mthar thug

⁹⁵¹ Dp *snyams*.

⁹⁵² Dp *sgoms*.

⁹⁵³ KD, Kp, N *brtsal*.

yin kyang [N555] bsgom⁹⁵⁴ pa dkon // rgyud kyi rgyal por yid ches pas // dman la 'gram chu mi ldang
 mdzod // kun bzang spyod pa gegs chung la // sa chod che yang tshul ldan dka' // gong ma'i rnam thar
 dbang btsugs te // so byang bslab pas legs bsdams 'tshal // lta sgom spyod pa rnam dag na // rang
 gzhan don gnyis myur 'grub 'gyur // 'di ni [KD765, Kp611] mkhas 'dod rang bzo min // bka' dang
 bstan bcos dgongs pa'i bcud // dge bas bdag dang sems can kun // nyes pa chen po lnga spangs shing //
 yon tan chen po lnga thob nas // don dam chos dbyings mngon gyur shog //

ces pa 'di dpal ldan jo nang pa'i bstan 'dzin mkhas grub ngag dbang mtshan can zung gi thugs
 bzhed ltar / stong gzhi bde gshegs snying po la shes nas dad pa thob pa snyom⁹⁵⁵ las kyi btsun pa yon
 tan rgya mtshos dpal dzam thang gi chos grwa chen por bris pa skye ba kun tu nges don snying po'i
 bstan pa la thos bsam sgom pa'i skal pa can tu gyur chig //

⁹⁵⁴ Dp sgom.

⁹⁵⁵ Dp snyoms las.

4.4.5 Übersetzung

Die makellosen Lichtstrahlen des *vajra*-Mondes, eine Anleitung zur Sichtweise von *gzhan stong*, dem Großen Madhyamaka

[736] Mit dem Lehrer und den Haltern der Lehre des letztendlichen, unumkehrbaren⁹⁵⁶ Dharma als Herzessenz schreibe [ich] hier eine komprimierte, kleine Anleitung zur Madhyamaka-Sichtweise.

Sie [besteht] aus drei [Abschnitten]: Den Quellen, auf denen dies beruht, der eigentlichen Anleitung zur Sichtweise [sowie] der Darlegung des Nutzens.

Der erste [Abschnitt] hat wiederum zwei [Teile:] Allgemeines und Spezifisches.

[1. Quellen]

[1.1 Allgemeines]

[Die Lehren des Buddha] werden grundsätzlich nicht deshalb in hinführende und definitive unterteilt, weil es in den Worten des Siegreichen irgendetwas gäbe, das irreführend oder unwahr wäre, sondern vielmehr in Abhängigkeit von den Unterschieden, die es in der Auffassungsgabe der Einzelnen [gibt], in das gedanklich unfassbare Thema [der Wirklichkeit] nicht eindringen oder eindringen zu können. [So wie bei] Kindern, [die zunächst mit Milch und erst allmählich mit fester] Nahrung versorgt werden, wird durch den ersten Lehrzyklus der Worte [des Buddha] Befreiung vom Samsāra erlangt, durch den mittleren [Lehrzyklus] dem Festhalten an Merkmalen entgegengewirkt und mit dem letzten [737] genau zwischen Vorhandensein und Nichtvorhandensein, Sein und Nichtsein usw. bezüglich der Bedeutung der Seinsweise unterschieden, weil u. a. anhand der [autoritativen] Aussagen des *Samdhinirmocanasūtra* der erste [Lehrzyklus] als von hinführendem Sinn, der mittlere als eine Mischung von Hinführendem und Definitivem und der letzte als von unübertrefflichem definitivem Sinn erwiesen ist, und es nicht nur unmöglich ist, sich über die[se] Darstellungen des Siegreichen und seiner Nachkommen hinwegzusetzen, sondern auch direkt wahrnehmbar, dass die Bedeutung der Tiefgründigkeit allmählich immer klarer und vollständiger erwiesen ist.

Nun wird zwar im mittleren [Lehrzyklus] zur Art des Erscheinens des Relativen gelehrt, ‘Nichtvorhandenes ist nicht vorhanden’, und im letzten zur Art des Leerseins des Absoluten gelehrt, ‘Vorhandenes ist vorhanden’, dennoch sind Śāntipa und andere der Meinung, dass die Zielplattform der Intention des mittleren und des letzten [Lehrzyklus] und auch jene ihrer beiden großen Wegbereiter⁹⁵⁷ ein und dieselbe ist.

⁹⁵⁶ *phyir mi ldog pa'i chos* z. B. im *Ārya Tathāgatamahākaraṇānirdeśanāma Mahāyānasūtra* bzw. *Dhāraṇīśvarājapariṣcchāsūtra* ein Synonym für den dritten Lehrzyklus. Vgl. HOPKINS 2006: 203, Anm. a.

⁹⁵⁷ Nāgārjuna und Asaṅga.

[738] Beruhend auf den zwanzig Sūtren zur Essenz des definitiven Sinns⁹⁵⁸ [aus dem] letzten Lehrzyklus sowie auf den fünf Werken von Maitreya und den Lehrtraditionen von Nāgārjuna und Asaṅga sowie deren Nachfolgern ist, auch hier in Tibet, seit den beiden Übersetzern gZu und bTsan bis in die Gegenwart,⁹⁵⁹ die als *gzhan stong*-Madhyamaka bekannte Lehr- und Lerntradition in verschiedenen Varianten⁹⁶⁰ entstanden. Unter den [tibetischen Lehrern] haben die drei großen Wegbereiter der [*gzhan stong*-] Lehrtraditionen – der allwissende [Karma pa] Rang byung rdo rje, der allwissende Dol po pa und der allwissende [Klong chen pa] Dri med 'od zer –, aber auch [Lehrer] wie der siebte Meister [Karma pa Chos grags rgya mtsho], [Shākya mchog ldan] Zi lung paṇ chen, Tāranātha, [Si tu] bsTan pa'i nyin byed, die [allesamt] definitiv auf den Stufen der Edlen waren und [als] spirituelle Freunde der Lehre in ihrer Gesamtheit über das Dharma-Auge verfügten, das nicht in Sektierertum verfällt, durch die drei, Zuhören, Lehren und Meditieren, [die *gzhan stong*-Lehren] ermittelt. All ihre hervorragenden Schriften belegen dies.⁹⁶¹ Darüber hinaus muss die letztendliche Intention edler Menschen, die dadurch, dass sie das Zuhören, Nachdenken und Meditieren untrennbar miteinander verbunden haben, die wahre Seinsweise unverfälscht sehen, einzig und allein darin einmünden.

[1.2 Spezifisches]

Als spezifische Anleitung zur tiefgründigen Sichtweise ist [zum einen] die von Maitrīpa, dem Meister der Bedeutung und Intention des *Uttaratantra*, hervorgehobene und durch Ratnavajra, der großen Säule im Zentrum,⁹⁶² sowie dem Kaschmiri Sajjana⁹⁶³ und anderen tradierte allgemeine Art der Anleitung zur Sichtweise [zu nennen] und [zum anderen] die dem Meister aus Lho brag⁹⁶⁴ über den Weg des Übertragens der Segen vermittelnden Ermächtigung erteilte, [739] außergewöhnliche *mahāmudrā*-[Anleitung],⁹⁶⁵ die Sūtra und Tantra vereint [und] für die die bKa' brgyud-[Tradition] weithin bekannt ist. Von diesen beiden ist es die erstere, die hier dargelegt werden soll.

⁹⁵⁸ Näheres dazu in Abschnitt 1.4.2.

⁹⁵⁹ gZu dga' ba'i rdo rje und bTsan ka bo che (beide 11. Jh.). Siehe dazu Abschnitt 2.2.2.

⁹⁶⁰ Näheres dazu in Abschnitt 3.4.

⁹⁶¹ Auch wenn es rein grammatikalisch nicht eindeutig ist, steht laut KC und KN das 'dies' eigentlich für 'diese', und damit dafür, dass ihre Werke Kong spruls Darstellung der Sichtweise und Übung unterstützen.

⁹⁶² Ratnavajra (10./11. Jh.). Der zentrale, d. h. wichtigste 'Torwächter' unter den Paṇḍitas in Vikramaśīla. Er zählt auch zu den Lehrern von Rin chen bzang po (958–1055). Vgl. dazu KAJIYAMA 1999: 1.

⁹⁶³ In *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 11, ist eine Gelehrtenfamilie (*mkhas pa chen po gdung rab mang po*) in Kaschmir erwähnt. Genannt werden der Brahmin Ratnavajra, sein Sohn, der Paṇḍita Sugata, und dessen ältester Sohn Sajjana. Näheres zu Sajjana siehe in Abschnitt 2.2.2.

⁹⁶⁴ Mar pa Chos kyi blo gros (1012–1097), einer der tibetischen Vorväter der bKa' brgyud pa-Schule.

⁹⁶⁵ Näheres dazu in Abschnitt 2.3 sowie in Abschnitt 2.2.1.

[2 Die eigentliche Anleitung]

Zweitens: die eigentliche Anleitung zur Sichtweise ist ebenfalls [zweifach unterteilt; sie umfasst sowohl] die Art der für sich stehenden Sūtra-Tradition⁹⁶⁶ [als auch die Art], wie diese mit der tiefgründigen Mantra-Tradition verbunden wird.

[2.1 Die Anleitung gemäß der Sūtra-Tradition]

Beim ersten [wird unterteilt in] das, was zu verstehen ist und wie dies praktiziert wird. Von diesen beiden [folgt zunächst] das erste:

[2.1.1 Was zu verstehen ist]

Aufbauend darauf, dass man als Grundlage jenes Vertrauen in die untrügerische [Gesetzmäßigkeit von] Ursache und Wirkung gefestigt hat, das als ‘weltliche richtige Sichtweise’ dargelegt wird, ist es erforderlich, sich auf eine fehlerlose tiefgründige Sichtweise zu stützen, die über die drei Daseinsbereiche hinausgeht.

Des Weiteren bestimmen die Śrāvakas die Wesenlosigkeit der Person, die Pratyekabuddhas die Unwirklichkeit des Ergriffenen, die Yogācārin die [als absolut erwiesene] von Dualität leere Gnosis⁹⁶⁷ und die allgemeinen Mādhyamikas, dass alle Gegebenheiten dem eigenen Wesen nach leer sind. Sie [alle] meditieren auf [das von ihnen jeweils ermittelte] Objekt und machen dadurch Erfahrungen. Da sie sich jedoch in drei[facher Hinsicht, nämlich in] falschen geistigen Vorgängen, Konzepten und Sichtweisen verstricken,⁹⁶⁸ bestimmen sie die nicht-zweiheitliche Gnosis⁹⁶⁹ nicht und sind daher vom Buddha-Zustand weit entfernt.

Wer ist es nun, der diese nicht-zweiheitliche Gnosis als Erfahrung erlebt? Die eigentliche [nicht-zweiheitliche Gnosis] wird durch die Gnosis der Edlen erfasst und die [der nicht-zweiheitlichen in etwa] entsprechende [Gnosis] von jenen gewöhnlichen Menschen, die durch besonderes Zuhören, Nachdenken und Meditieren ihren [Geist]strom gereinigt [740] haben. Auch bei letzteren gibt es zwei, [die Vertreter der Wesenlosigkeit und die Yogācārin].

Die Vertreter der Wesenlosigkeit gelangen durch die fünf großen Argumentationen des Madhyamaka zur Überzeugung, dass bei allen Gegebenheiten, vom Materiellen bis hin zur Allwissenheit, genau wie bei einem Hasenhorn und dem Kind einer unfruchtbaren Frau, nicht die

⁹⁶⁶ KD, KP, N *rang rkang*: DP *rang rang* Vgl. GOLDSTEIN 2001: *rang rkya rang tshugs*, und BGT, *rang rkya*. Auch wenn *rang rkang* lexikographisch in den mir zur Verfügung stehenden Quellen nicht auffindbar ist, scheint mir die Nähe zu *rang rkya* so naheliegend, dass ich es der Schreibart des *rang rang* in DP vorgezogen und mit „für sich stehend“ übersetzt habe.

⁹⁶⁷ Siehe Anm. 647.

⁹⁶⁸ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.2.1.1.

⁹⁶⁹ Siehe Anm. 647.

geringste Seinsweise auffindbar ist, und dass diese in keiner Weise erwiesene Leerheit als ungehinderte Manifestationen in Abhängigkeit erscheint.⁹⁷⁰

In der eigentlichen Praxis werden daraufhin [zunächst] die begrifflichen Vorstellungen (*zhen rtog*) durch die untersuchende Analyse ([*so*] *sor rtog* [pa], *pratyavekṣā*) untersucht und dann sogar die Einsicht der untersuchenden Analyse selbst als nicht auffindbar bestimmt. [Es ist dies] genauso, wie letztlich auch das Feuer von selbst erlischt, wenn die Flammen sowohl die Reibestütze [d. h. das Feuerbrett] als auch das Reibeholz [d. h. die Spindel] verbrannt haben.⁹⁷¹ D. h. ohne irgendein Konzeptualisieren, ohne irgendwelche Bewusstseinsbildungen erkennt man die Wesenlosigkeit und meditiert in einer Weise der Nicht-Meditation in einem Zustand, der dem Raum gleicht, wodurch sich zahlreiche Tore von *samādhis* der Einheit von Geistesruhe und Klarsicht, wie jenes des Edelsteinlichts, eröffnen.⁹⁷² Dann, wenn man mit Hilfe reiner, autoritativer Erläuterungen und tiefgründiger Unterweisungen eine gute Einführung erhalten hat, entfaltet sich Einsicht schnell und die Sichtweise des spezifischen Großen Madhyamaka wird erkannt, nachdem die falschen Arten des Festhaltens bereinigt wurden.

Jedoch heißt es im *Samādhisambhāraparivarta* [als Hinweis darauf, dass mögliche Ursachen für den Verlust der Leerheit vermieden werden sollten]: „Das *samādhi* [mag] unerschütterlich sein, hängt man daran jedoch fest, nennt man das ein törichtes Ritual; das Nirvāṇa wird dadurch nicht erlangt.“⁹⁷³

Dabei [besteht] der Verlust des Wegs [der Leerheit darin, dass] manche, die die Erfahrungen des Leerseins, wie sie durch Untersuchen und Analysieren [entstehen], als *dharmatā* [741] verkennen, meinen: ‘Das Große Madhyamaka ist einzig und allein so wie ich es [erlebe], während alles andere fehlerhaft ist’.

Der Verlust des Wesens [der Leerheit besteht hingegen darin, dass] manche – bei stabilen Erfahrungen [von Geistesruhe] – das Zählen [d. h. das Verfolgen] des Entstehens und Aufhörens [der Gedanken] als *mahāmudrā* verkennen, anstatt [Gedanken bzw. Vorstellungen in deren] eigenem Wesen jenseits des Intellekts zu befreien.⁹⁷⁴

Abgesehen vom Ausmaß der [dabei bestehenden] begrifflichen Unterscheidungs[fähigkeit] gleichen einander diese beiden Fehler dahingehend, dass sie ein Transzendieren der drei Daseinsbereiche unmöglich machen. Deshalb muss man, um in das Tor zur Gnosis der Allwissenheit einzutreten, durch autoritative Erläuterungen, Argumentationen und tiefgründige Unterweisungen punktgenau⁹⁷⁵ richtig begreifen, erfahren und erkennen und dadurch zu einer Präzision in Sichtweise,

⁹⁷⁰ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.2.1.2.

⁹⁷¹ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.2.1.2 und Anm. 673.

⁹⁷² KC, Aug. 2008: *samādhi* des Edelsteinlichts als Metapher für die Einheit von *śamatha* und *vipaśyānā*.

⁹⁷³ *Samādhisambhāraparivarta-nāma*, tib. *Ting nge 'dzin gyi tshogs dam pa'i le'u*, D3925 und D3924 = D4531. Das Zitat ist jedoch in keinem dieser drei Texte enthalten.

⁹⁷⁴ Näheres zu diesen zwei Arten von Verlust in Abschnitt 4.3.2.2.1.3.

⁹⁷⁵ Siehe Anm. 753.

meditativer Übung und Verhalten [gelangen], die über alles erhaben ist und mit nichts im Widerspruch steht.

Für die Yogācārin, diejenigen, die sich auf die Werke von Maitreya stützen, ist es als Vorbereitung am besten, anhand der Lehrtradition der Werke des mittleren Lehrzyklus und deren inhaltlichen Erklärungen die illusorischen Wahrnehmungen des Subjekts, [d. h.] die akzidentellen Entfaltungen aufzuheben. Kommt man [jedoch] aufgrund der Menge damit nicht zurecht, ist es unbedingt erforderlich, die fünf Werke von Maitreya oder zumindest das *Uttaratantra* zu studieren. Ist [einem] auch dies nicht möglich, ist es vorbereitend unbedingt erforderlich, entsprechend der Aussage [des *Mahāyānasūtrālaṃkāra*]:

„Nachdem [der Bodhisattva] intellektuell verstanden hat, dass nichts anderes als Geist vorhanden ist, erkennt er auch den Geist als nicht-existent.

Ein Weiser, der die Nicht-Existenz von beidem erkannt hat, verweilt im *dharmadhātu*, der keine [Dualität] aufweist“⁹⁷⁶

zumindest [folgende] Analyse [durchzuführen]: Seit anfangsloser [Zeit] erscheint der eigene Geist aufgrund von akzidentellen Verunreinigungen, dem Aspekt des Nichtwissens, einem nicht untersuchenden, nicht analysierenden [Erleben] als vielfältige [Dinge] wie Trugbilder in einem Traum. Analysiert [742] man jedoch, sind sämtliche Erscheinungen nichts als Manifestationen des Geistes, weil sie, in keiner Weise bestehend, dem eigenen Wesen nach leer sind. Somit ist die Seinsweise der relativen Wirklichkeit, dass die ergriffenen Objekte, die [zwar] auftauchen, als wären sie äußere Dinge, in ihrem Erscheinen [jedoch] ohne Eigennatur sind, vergleichbar mit dem Mond im Wasser. Auch der ergreifende Geist, der sich zwar nirgendwo, weder im Außen noch im Innen, aufhält und der nicht als ein Ding mit Gestalt und Farbe erwiesen ist, sich aber dennoch, mit seinen acht Funktionsweisen und deren Facetten, die dem Kontinuum des Festhaltens an einem Ich entspringen, als etwas Vorhandenes erkennt, ist von jeher leer wie eine [nicht-existente] Himmelsblume; und doch ist er Gnosis, die leer von einem Ergriffenem und einem Ergreifenden ist, *dharmatā*, die in jedem vorhanden ist, vom Buddha bis zum [gewöhnlichen] Lebewesen. Die Seinsweise der absoluten Wirklichkeit ist *sugatagarbha*, die natürliche Lichthaftigkeit, die von jeher unbefleckt ist von akzidentellen Verunreinigungen. Nachdem dies [d. h. die Seinsweise der relativen und absoluten Wirklichkeit] richtig erkannt wurde, diese [Erkenntnis] in [meditativer] Konzentration zu fixieren, das ist die Intention von Maitreyas Werken.

Hat man [in dieser Weise] das Freisein von Extremen bestimmt, [übt man sich] in dem, was das ‘Praktizieren als Einheit’ genannt wird, [d. h. man] verweilt in der selbstentstandenen Gnosis, der natürlichen Seinsweise, und wird [erkennen], dass die Art des Leerseins das ‘Leersein von

⁹⁷⁶ MSA VI.8. Siehe Anm. 584.

begrifflichem Erfassen ist, das an den Extremen der Entfaltungen festhält’ und die Art der Erkenntnis die ‘Erkenntnis durch die ihrer selbst bewussten Gnosis’ ist.

[2.1.2 Die eigentliche Praxis]

Zweitens, die eigentliche Praxis [umfasst] die Vorbereitung, den Hauptteil und die Post[meditation].

[2.1.2.1 Die Vorbereitung]

Erstens: Weiters ist *sugatagarbha* [743] wie ein von groben, feinen und äußerst feinen Verunreinigungen zu säubernder wunscherfüllender Edelstein. Dieser Reihenfolge entsprechend sollte man, gemäß der Zusammenfassung des Dharma⁹⁷⁷ in Übereinstimmung mit dem ersten Lehrzyklus nachdenken und meditieren:

Der [Zustand] geboren worden zu sein, endet in Sterben, Zusammenkommen in Trennung, Anhäufen in zur Neige Gehen und Aufstieg im Fall. All diese bedingten Gegebenheiten sind noch unbeständiger als [Luft-]blasen im Wasser oder Blitze. Von der Vereinnahmung durch Karma und *klesas* bedingt, kreist und fällt man in den drei Daseinsbereichen mit den fünf *skandhas*, dem Körper usw., gerade so wie Bienen, die in einem Gefäß eingeschlossen sind. Dies [ist seiner] Eigennatur [nach] Leid, [ist das] Bewegtsein von Leid, [ist das] Gefangensein im Netz des Leidens.⁹⁷⁸ Alle relativen Gegebenheiten, ausgehend von Materiellem bis hin zur Allwissenheit, sind leer, weil sie nicht als wirklich erwiesen sind.⁹⁷⁹ Das Substrat, das ohne das Wesen von beidem ist, dem Ergriffenen und dem Ergreifenden, [und] leer von allen Gegebenheiten, frei vom Leiden akzidenteller Täuschungen, das große vollkommene Sein, ist dauerhaft, beständig, friedvoll und vollkommen.⁹⁸⁰

Während man dies durchdenkt, rezitiert man immer wieder:

„Alles Bedingte ist vergänglich. Alles Verunreinigte ist leidhaft.

Alle Gegebenheiten sind leer und wesenlos. Nirvāṇa ist Frieden.“⁹⁸¹

Man sollte die allgemeinen Vorbereitungen, wie sie ausführlich den [verschiedenen] *lam rim*-[Werken] zu entnehmen sind, im [eigenen Geist]strom unbedingt von allen Seiten her betrachten.⁹⁸²

⁹⁷⁷ Dp liest *chos bzhi* statt *chos bzhin*. Inhaltlich sind beide Lesarten möglich. Die Übersetzung orientiert sich an K_D, K_p und N. Laut Dp müsste sie stattdessen lauten: „Dieser Reihenfolge entsprechend sollte man über die Zusammenfassungen des Dharma in Übereinstimmung mit dem ersten Lehrzyklus nachdenken.“ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.2.2.1 und Anm. 726.

⁹⁷⁸ KC, Aug. 2008: Bis hier bezieht sich Kong sprul auf den ersten Lehrzyklus.

⁹⁷⁹ KC, Aug. 2008: Bis hier Bezug auf den zweiten Lehrzyklus.

⁹⁸⁰ KC, Aug. 2008: Bis hier Bezug auf den dritten Lehrzyklus.

⁹⁸¹ Die vier Zusammenfassungen des Dharma (*chos kyi sdom bzhi*). Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.2.2.1 und Anm. 726.

[2.1.2.2 Der Hauptteil]

[744] Der zweite [Teil besteht] wiederum aus drei [Abschnitten].

[2.1.2.2.1 Die Zufluchtnahme und das Entwickeln von *bodhicitta*]

Erstens: Weil man [mit dieser Zufluchtnahme und dem Entwickeln von *bodhicitta* die Praxis] zum spezifischen Weg des Mahāyāna macht, rezitiert man, während man sich die tiefere Bedeutung [davon] vergegenwärtigt, für die Zufluchtnahme:

„Der von Natur aus lichthafte Geist ist der *tathāgatagarbha*, ist heilsam,
doch wird er von den Lebewesen [als ein Selbst] ergriffen;
er ist frei von Endlichkeit und Unendlichkeit.
So wie goldene Farbe, reinstes Gold und Bronze dann sichtbar werden,
wenn sie gereinigt wurden,
so ist es mit den Wesen in den *skandhas*: Es gibt keine Person und keine *skandhas*.
Meditierend, dass die Gnosis des Buddha[-Zustands] rein ist,
von der Art dauerhaften Friedens, nehme ich darin meine Zuflucht.“⁹⁸³

Für das Entwickeln von *bodhicitta* [rezitiert man]:

„Der von Natur aus lichthafte Geist ist aufgrund der *kleśas*
wie Bewusstsein⁹⁸⁴ usw. mit dem Selbst verbunden.
Dies wurde vom höchsten Lehrmeister genau dargelegt.“⁹⁸⁵

Um mich von davon zu reinigen, übe ich mich auf dem höchsten Weg.

[2.1.2.2.2 Die Anleitung zur meditativen Übung der Einheit von *śamatha* und *vipaśyanā*]

Zweitens: Verweilt man, dem mittleren Lehrzyklus entsprechend, ohne begriffliches Erfassen und frei von Entfaltungen in meditativer Konzentration, überschreitet man den Pass⁹⁸⁶ zur tiefgründigen

⁹⁸² Nähere dazu siehe Abschnitt 4.3.2.2.1.

⁹⁸³ LAS, X.750-752:

*prakṛtiprabhāsvaraṃ cittam garbhaṃ tathāgataṃ śubham
upādānaṃ hi sattvasya antānantavivarjitam //
kāntir yathā suvarṇasya jātārūpaṃ ca śarkaram /
parikarmaṇa paśyanti sattvaṃ skandhālayais tathā //
na pudgalō na ca skandhā buddho jñānam anāsravam /
sadā śāntiṃ vibhāvītvā gacchāmi śaraṇaṃ hy aham //*

Vgl. (übers.) SUZUKI 1932: 750; GOLZIO 2003: 346; HOPKINS 2006: 121.

⁹⁸⁴ KC, Aug. 2008: ‘Bewusstsein’ (*yid*) steht kurz für das ‘getrübte Bewusstsein’ (*nyon mongs pa’i yid*), die ‘Fähigkeit des Bewusstseins’ (*yid kyi dbang po*) und das ‘Bewusstsein im Sinne des sechsten Bewusstseins’ (*yid kyi rnam shes*).

⁹⁸⁵ LAS, X.753:

*prakṛtiprabhāsvaraṃ cittam upakleśair manādibhiḥ /
ātmanā saha saṃyuktaṃ deśeti vadatāṃ varaḥ //*

Vgl. (übers.) SUZUKI 1932: 750; GOLZIO 2003: 346; HOPKINS 2006: 121.

dharmatā: Man nimmt auf einem angenehmen Sitz in Übereinstimmung in einer [für Meditation] üblichen Körperhaltung Platz. [Dann] übt man sich in inniger Hochachtung. Hat man zuvor durch Zuhören und Nachdenken die Sichtweise bestimmt, vergegenwärtigt man sich diese Sichtweise und konzentriert sich darauf.

Ist [hingegen] keine adäquate [Grundlage durch früheres] Zuhören und Nachdenken vorhanden, bringt man das Verständnis der Wesenlosigkeit der Person hervor, indem man bestimmt, dass dieser eigene Geist als keinerlei Wesen erwiesen ist, [745] [das Verständnis] der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten, indem man zur Überzeugung gelangt, dass alle Objekt-Erscheinungen als nichts Anderes als Erscheinungsvarianten des eigenen Geistes erwiesen sind sowie [das Verständnis] der Gleichartigkeit von Ergriffenem und Ergreifendem [hervor, nämlich] dass Erscheinungen und der Geist voneinander untrennbar sind, genau so wie Wellen im Wasser nichts anderes als Wasser sind. Dann verweilt man [in meditativer Konzentration] gleichmäßig wie der Raum, ohne ein Abschweifen im Außen, ohne ein Unterdrücken im Inneren, ohne an Dazwischen[liegendem] festzuhalten und ohne sich in Inhaltslosigkeit und Gleichgültigkeit zu verlieren. Wenn [der Geist] nicht verweilt, sondern bewegt ist und man – [im Wissen darum, dass] welche Erscheinung der sechs Ansammlungen auch aufscheint, [sie] Leerheit ist – nicht das Geringste unternimmt, d. h. weder beseitigt noch ergreift, weder erhofft noch fürchtet, weder negiert noch bestätigt, sondern [lediglich] darauf achtet, [die Bewegungen des Bewusstseins] in sich selbst zu einem Ende kommen, sie in sich selbst befreien [zu lassen], dann treten die Zeichen des verweilenden Geistes allmählich auf.⁹⁸⁷

Dadurch, dass man in Übereinstimmung mit den Werken zur Anleitung [für die Meditationpraxis] nach dem Geist gesucht hat, entsteht die [auf analytischer Meditation beruhende] Gewissheit, dass die Eigennatur [des Geistes] von jeher frei von Entfaltungen ist. [Da es aufgrund dieser Gewissheit deutlich ist, dass es,] abgesehen vom Erkennen der von Entfaltungen freien Seinsweise, nichts gibt, worüber zu meditieren wäre, hält man ein konstantes Gewahrsein davon aufrecht.

In diesem Zusammenhang wird von Ungekösteltsein gesprochen, von Frische, von Natürlichkeit in allem, was aufscheint. Daher achtet man darauf, ungeköstelt in der Klarheit und Leerheit des eigenen Geistes zu sein, ohne Festhalten, in eben dem, was aufscheint, sei es [nun] Ruhe oder Bewegung, Freude oder Leid. Nicht gefesselt von der Suche nach Aufzugebendem und Gegenmittel versetzt man sich in Nicht-Übung, in eine von einer Stütze freie Bewusstheit, wodurch vollendete Geistesruhe und vollendete Klarsicht [entsprechend dem] Mahāyāna entstehen.

Was immer in diesen Phasen an Erfahrungen und Erlebnissen [746] [aufkommen mag] und welche Qualitäten des Weges sich auch einstellen mögen, die tiefgründige Quintessenz [der Praxis] ist es, das Eigenwesen [dieser Erfahrungen] zu erkennen, ohne [an ihnen] verhaftet zu sein und [an ihnen] festzuhalten.

⁹⁸⁶ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.2.2.2 und Anm. 744.

⁹⁸⁷ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.2.2.2.

Außerdem rezitiert man [Folgendes] und vergegenwärtigt sich [dabei] die Bedeutung: Die Grundlage ist Leerheit, der Weg ist Transphänomenalität und die Frucht ist Nicht-Begehren.

[2.1.2.2.3 Das genaue Unterscheiden und die dadurch erfolgende Einführung in die Buddha-Natur]

Drittens: Ist der geeignete *samādhi* von Geistesruhe und Klarsicht entstanden, [folgt] die Einführung, bei der [zwischen] Vorhandensein, Nicht-Vorhandensein usw. in Übereinstimmung mit dem letzten Lehrzyklus und dem Vajrayāna genau unterschieden wird. Ist ein Verständnis der Lehrverkündigung [des Buddha und] der autoritativen Kommentare in groben Zügen vorhanden, so ist dies ausreichend. Ist es nicht vorhanden, [sollte man] Unterweisungen zumindest für das *Ri chos nges don rgya mtsho* („Berg-Dharma ‘Ozean der definitiven Bedeutung’“) empfangen und [dessen Inhalt so genau] wie möglich reflektieren. Dadurch begreift man, unberührt vom Fehler der Widersprüchlichkeit, das Wesen des Geistes, obwohl dieses mit zahlreichen Begriffen wie ‘die mit allen vortrefflichen Aspekten versehene Leerheit’, ‘die natürliche Lichthaftigkeit’, ‘*tathāgatagarbha*’, ‘*tathatā*’, ‘Leerheit’, ‘*mahāmudrā*’, ‘*aham*’ usw. bezeichnet wird; somit ist man frei vom Fehler, zu dem es heißt:

„Sämtliche Lehren des Buddha erläutern Leerheit und Wesenlosigkeit. Einfältige Menschen [jedoch], die die Bedeutung von Leerheit und Wesenlosigkeit nicht kennen, scheitern.“⁹⁸⁸

So kommen, beruhend auf den zwei Wirklichkeiten und den vier Stützen,⁹⁸⁹ die letztendlichen, definitiven Bedeutungen der Lehrverkündigung des Siegreichen und die Gnosis, die in den eigenen Erfahrungen zu erleben ist, in Einklang, wodurch die Praxis des Weges ihren Zweck erfüllt.

[747] Nachdem man so darin eingeführt wurde, dass alle Gegebenheiten, die in Vorstellungen, [d. h.] in akzidentellen geistigen [Vorgängen], enthalten sind, leer sind wie Wolkengebilde, *dharmatā* jedoch, [d. h.] *sugatagarbha* bzw. die nicht abreißende klare Bewusstheit selbstentstandene Gnosis ist, [folgt] die Praxis:

Zuflucht[nahme und Entwickeln von *bodhi*]*citta* sollte man wie oben [erklärt] durchführen. Entsprechend den hervorragenden Lehren des ehrwürdigen Tāranātha sollte man [daraufhin] eine Meditations Sitzung abhalten, in der man sich den Lehrer als den Buddha vergegenwärtigt; daran anschließend rezitiert man, während man sich ständig die absolute [Ebene] der drei Juwelen vergegenwärtigt, immer wieder:

„Der Tathāgata ist nicht aufzeigbar; Augen können ihn nicht sehen.

Der Dharma ist nicht ausdrückbar; Ohren können ihn nicht hören.

⁹⁸⁸ MPv, 108a. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 128.

⁹⁸⁹ *catuḥpratisaraṇa*; siehe Anm. 606.

Der Saṅgha ist nicht bedingt; Körper, Rede und Geist können ihn nicht verehren.“⁹⁹⁰

Und:

„Die Eigennatur des Buddha ist Nicht-Bedingtheit und daher ‘Beständigkeit’.

‘Raum’ ist die Eigennatur des Buddha.

Die Eigennatur des Buddha ist der Tathāgata.

Der Tathāgata ist Nicht-Bedingtheit. Nicht-Bedingtheit ist Beständigkeit.

Beständigkeit ist der Dharma. Der Dharma ist der Saṅgha.

Der Saṅgha ist Nicht-Bedingtheit. Nicht-Bedingtheit ist Beständigkeit.“⁹⁹¹

Danach ist es erforderlich, [entsprechend] der Aussage im *Laṅkāvatārasūtra*:

„Gestützt auf Nur-Geist fasst [der *yogin*] die Dinge nicht als Äußeres auf.

Gestützt auf die Erscheinungslosigkeit geht [er] über Nur-Geist hinaus. [748]

Gestützt auf die vollkommene Grundlage geht [er] über die Erscheinungslosigkeit hinaus.

Ein *yogin*, der in Erscheinungslosigkeit bleibt, sieht das Mahāyāna nicht“⁹⁹²

die Vorstellung, relative Illusionen seien nur Geist, durch das Madhyamaka der Erscheinungslosigkeit aufzulösen, und nachdem man auch dieses hinter sich gelassen hat, mittels des Madhyamaka mit Erscheinungen in die fehlerfreie Art der Soheit einzudringen.

Was ist hier [im oben genannten Zitat] mit ‘der vollkommenen Grundlage’ gemeint? Genauso wie es unter den vier Elementen keines gibt, das nicht von Raum umfasst wäre, gibt es kein Wissensobjekt, das nicht vom *dharmakāya* des Buddha-Zustands umfasst ist. Es gibt, was die Soheit von Buddhas, das Selbst und alle Lebewesen angeht, keine Unterschiede zwischen gut und schlecht, groß und klein, erhaben und minder usw. Die Fähigkeit, die Buddha-Qualitäten hervorzubringen, [d. h.] das von anfangsloser Zeit [bestehende], *dharmatā*-gegebene, von Natur aus vorhandene *gotra* oder der [*buddha*]-*dhātu*, eben diese ist in jedem Lebewesen vorhanden, in allem, was Lebenskraft und Atem hat. Daher sind alle Lebewesen mit dem *tathāgatagarbha* versehen. Um sich dies deutlich zu vergegenwärtigen, rezitiert man:

„Weil der vollkommene *buddha-kāya* leuchtet,

weil Soheit unterschiedslos ist, und

weil sie das [*buddha*]-*gotra* haben,

haben alle Lebewesen von jeher die Buddha-Natur“⁹⁹³.

⁹⁹⁰ SPv, 172b. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 68.

⁹⁹¹ MPNS, 217b. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 70.

⁹⁹² LAS, X.256-257. Siehe Anm. 790.

⁹⁹³ RGV, I.28. Siehe Anm. 792.

Was bei den ‘Reinen’ der *dharmakāya*, bei den ‘[sowohl] Unreinen [als auch] Reinen’ die Soheit und bei den ‘Unreinen’ das *gotra* ist, ist [in letzteren] folgendermaßen vorhanden:

[749] „So wie ein Buddha in einem verwelkten Lotus, Honig inmitten von Bienen, ein Getreidekorn in der Spelze, Gold in Schmutz, ein Schatz in der Erde, ein Keimling in einer kleinen Frucht, eine Buddha-Figur in Lumpen, ein Herrscher der Menschen im Schoß einer niedrigen Frau und eine kostbare Figur in Lehm, so ist der *[buddha-] dhātu* in den Lebewesen, die von der Unreinheit der akzidentellen Geistestrübungen behindert sind, vorhanden.“⁹⁹⁴

Man rezitiert dies und denkt über die Bedeutung nach.

Handlungen, Ursachen und Wirkungen, Herangereiftes, Geistestrübungen, Persönlichkeitskonstituenten, Sinnesbereiche und Sinnesgrundlagen,⁹⁹⁵ abhängig Entstehendes usw., [d. h.] alles, was [in sich selbst] unterteilt ist, existiert niemals in einem absoluten Sinn. Aber nicht nur das: Während er in relativem [Sinn] mit [all] dem versehen ist, ist [der *buddha-dhātu* davon] unbeeinträchtigt [in den Lebewesen] vorhanden, und die zahlenmäßig die Sandkörner [im Flussbett] des Ganges-Stroms übertreffenden Buddha-Qualitäten, die ohne Unterteilung sind, [d. h.] die selbstentstandenen Merkmale und Zeichen, die Kräfte, die Furchtlosigkeit, das dreifache Verweilen in Gewahrsein, große Liebe und großes Mitgefühl, die *samādhis* wie das *vajra*-gleiche, unermessliche Gnosis wie jene des *dharmadhātu* usw., sind von jeher von sich aus vorhanden. Daher ist [der *buddha-dhātu*] nicht leer. Mit Vertrauen in die Grundlage von allem Freisein von Verunreinigungen und allem Entstehen von Qualitäten, vergegenwärtigt man sich:

„Der *[buddha-]dhātu* ist leer von Akzidentellem, das dadurch charakterisiert ist, dass es unterteilt ist; doch er ist nicht leer von unübertrefflichen Qualitäten, die dadurch charakterisiert sind, dass sie nicht unterteilt sind.“⁹⁹⁶

[750] Der *[buddhadhātu]* ist versehen mit all den Qualitäten des Buddha[-Zustands], die [zahlenmäßig] die Sandkörner [im Flussbett] des Ganges-Stroms übersteigen; sie sind lichthaft, ungeschaffen und untrennbar von ihm.“⁹⁹⁷

Des Weiteren betrachten die Śrāvaka- und Pratyekabuddha-[Arhats] Freude als Leid, Beständiges als Unbeständiges, Wesenhaftes als Wesenloses, Reines als Unreines. Daher kennen sie zwar die

⁹⁹⁴ RGV, I.96-97. Siehe Anm. 793.

⁹⁹⁵ Persönlichkeitskonstituenten, d. h. die fünf *skandhas*: Form, Empfindung, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewusstsein. Die Sinnesbereiche, d. h. die achtzehn *dhātus*: die fünf physischen Sinnesorgane sowie das geistige Organ, deren jeweilige Objekte und die jeweiligen Bewusstseinsvorgänge. Sinnesgrundlagen, d. h. die zwölf *āyatanas*: die fünf physischen Sinnesorgane sowie das Organ des Geistes und deren jeweilige Objekte.

⁹⁹⁶ RGV, I.155. Siehe Anm. 798.

⁹⁹⁷ RGV, II.5. Siehe Anm. 799. Vgl. (übers.) TAKASAKI: 315 sowie seine Anm. 9) zu *avinirbhāgavyṛtti* bzw. *dbye med par 'jug can*.

Worte des Siegreichen, begreifen jedoch deren Bedeutung nicht. Deren Bedeutung ist [nämlich] wie folgt:

„Wesenloses ist, was als Saṃsāra bezeichnet wird; das, was als Wesen bezeichnet wird, ist der Tathāgata. Unbeständig sind die Śrāvaka- und Pratyekabuddha-[Arhats]; beständig ist der *dharmakāya* des Tathāgata. Leidhaft sind alle [Lehren der] *tīrthikas*; freudvoll ist das vollkommene Nirvāṇa. Vollkommen unrein sind bedingte Gegebenheiten; vollkommen rein sind die reinen Qualitäten der Buddhas und Bodhisattvas.“⁹⁹⁸

[So] kontempliert man, dass der eigene Geist selbst, [d. h.] *sugatagarbha*, mit diesen vier reinen Qualitäten,⁹⁹⁹ die jenseits von Irrtum liegen, versehen ist und vergegenwärtigt sich:

„Er ist rein, weil er der Natur nach pur ist und weil Residuen überwunden sind. Er ist das höchste Wesen, weil Entfaltungen vom Wesenhaften und Wesenlosen ganz zum Ende gekommen sind. Er ist Freude, weil die Persönlichkeitskonstituenten, die ihrem Wesen nach Geist sind, sowie deren Ursachen zu einem Ende gebracht wurden. Er ist Beständigkeit, weil die Gleichheit von Saṃsāra und Nirvāṇa erkannt ist.“¹⁰⁰⁰

[751] Die Grundlage derartiger besonderer Beschaffenheiten ist der *sugatagarbha*. Die besondere Beschaffenheit, [nämlich] das Verhensein mit den vielfältigen Buddha-Qualitäten des Freiseins, ist jetzt [d. h. im unreinen Zustand] als die sich ihrer selbst bewusste Gnosis vorhanden, eine klare, ungehinderte und natürliche Ursprünglichkeit, die durch die drei, [aus] Zuhören, Nachdenken und Meditieren [entstandene Einsicht] erfahren wird. Eben diese [sich ihrer selbst bewusste Gnosis] ist in der Grundlage der Reinigung [d. h. der Buddha-Natur] vorhanden. Werden die akzidentellen Verunreinigungen, die das zu Beseitigende sind, entfernt, wird die Frucht der Reinigung, diese [dem Geist] zu eigene Seinsweise, manifest. Dies wird mit ‘von Verunreinigungen freier *dharmakāya*’ bezeichnet. Er erscheint zwar in allen Aspekten des gesamten Saṃsāra und Nirvāṇa, weicht aber in eben diesem bloßen Erscheinen nicht von der Grundlage ab, [so wie] in einem sauberen Spiegel zwar vielerlei Spiegelbilder auftreten, Spiegel und Spiegelbilder sich aber in eben diesem bloßen Auftreten nicht miteinander vermischen. Genauso [verhält es sich hier]: Welche Erscheinungen der drei, Saṃsāra, Nirvāṇa und Weg, der sich ihrer selbst bewussten, unmittelbaren Klarheit und Leerheit auch aufscheinen mögen, es gibt im selbstmanifestierten, selbstbefreiten Wesen niemals irgendeine Beeinträchtigung. Daher gibt es weder die geringsten Residuen von Sichtweisen und Verfehlungen zu entfernen noch ist es erforderlich, irgendeine früher nicht dagewesene, besondere Beschaffenheit neu

⁹⁹⁸ MPNS, 34a. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 410.

⁹⁹⁹ *cataśraś tathāgataguṇapāramitāḥ*: Reinheit (*gtsang ma* bzw. *dag pa, śuddha*), höchstes Wesen (*dam pa'i bdag, paramātmā*), Freude (*bde ba, sukha*) und Beständigkeit (*rtag pa, nitya*).

¹⁰⁰⁰ RGV, I.37-38. Siehe Anm. 806.

hinzufügen. Daher macht man die Gnosis der Edlen zum eigentlichen Substrat der meditativen Konzentration auf Leerheit, meditiert dann in Sitzungen, wie sie angemessen sind und vergegenwärtigt sich dabei anhand der *vajra*-Verse:

„Hierin gibt es nicht das Geringste zu entfernen, und nicht das Geringste ist hinzuzufügen. Die Wirklichkeit ist zu schauen, wie sie ist. Sieht man die Wirklichkeit, ist man befreit.“¹⁰⁰¹

Man rezitiert dies [752] bzw. denkt über die Bedeutung nach.

Dies ist es, was auch der ehrwürdige Meister Tāranātha wie folgt als tiefgründige wesentliche Unterweisung gegeben hat:

„Wenn man die beiden, die Meditation über die Eigennatur, [d. h.] *sugatagarbha*, und die Kontemplation über die besondere Beschaffenheit, [d. h.] die Qualitäten der Siegreichen, mit einem von Vorstellungen freien Bewusstsein zusammenführt, ist dies der höchste *sugata*-Weg der definitiven Bedeutung.“¹⁰⁰²

Wird am Ende, nach einer solchen meditativen Konzentration, entsprechend der Aussage

„so wie vorher, so auch nachher, die unveränderliche *dharmatā*“,¹⁰⁰³

eben dieser, einem von jeher zu eigene *sugatagarbha*, die natürliche Lichthaftigkeit in seiner [wahren] Identität dadurch offenkundig, dass durch die meditative Übung der richtigen Sichtweise die akzidentellen Verunreinigungen besiegt worden sind, dann wird [dies] mit einem Begriff für die Frucht bezeichnet, [nämlich] ‘vollkommen erwacht’. Man bringt die vertrauensvolle Gewissheit hervor, dass die Ursache und der Weg damit [d. h. mit eben dieser Frucht] versehen sind, d. h. man bringt [die folgende] Gewissheit hervor:

„Buddhaschaft, die als von Natur aus lichthaft bezeichnet wird [und] wie die Sonne und der Himmel ist, verdunkelt vom dichten Schleier der Wolkenmassen der akzidentellen [Hemmnisse] der Geistestrübungen und der Erkenntnisobjekte, [jedoch] makellos und im Besitz aller Buddha-Qualitäten, dauerhaft, beständig und unwandelbar, wird erlangt auf der Basis der vorstellungsfreien und analytischen Erkenntnis der Gegebenheiten.“¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰¹ RGV, I.154. Siehe Anm. 807.

¹⁰⁰² Zitat nicht identifiziert.

¹⁰⁰³ RGV, I.51/c-d:

yathā pūrvam tathā paścādavikāritvadharmatā //

ji ltar sngar bzhin phyis de bzhin // 'gyur ba med pa'i chos nyid do //

(zitiert aus *Mi ldog pa seng ge'i nga ro*, 77).

¹⁰⁰⁴ RGV, II.3. Siehe Anm. 808.

Ohne Anfang, Mitte und Ende und ohne Unterteilung, zweiheitlos, dreifach frei, makellos und vorstellungsfrei: Was das Eigenwesen des *dharmadhātu* ist, [wird] vom [753] *yogin*, der in meditativer Konzentration [danach] strebt, gesehen.¹⁰⁰⁵

Dann erhebt man sich aus der meditativen Konzentration.

[2.1.2.3 Die Postmeditation]

Drittens, die Postmeditation: Bei Handlungen in den Pausen zwischen den Sitzungen¹⁰⁰⁶ soll [Folgendes] praktiziert werden:

Dem Lehrer gegenüber, der die essenziellen Unterweisungen gut gegeben hat, eine Hochachtung als *dharmakāya* [empfinden];

eine allumfassende reine Einstellung [pflegen], die [auf der] Kenntnis [beruht], dass alle Lebewesen mit *tathāgatarbha* versehen sind und dass sie, abgesehen davon, dass ihnen derzeit die Einsicht in ihre eigene Natur fehlt, letztendlich das Wesen der 64 Qualitäten haben;

überwältigendes Mitgefühl für all jene [entwickeln], die dadurch, dass sie in ihren illusionären Projektionen fortlaufend herumwandern, ganz und gar im Kreislauf des Leidens kreisen; unter den unzähligen Lebewesen, die in dieser Weise keine Erkenntnis [erlangt haben], ist kein einziges, das nicht die eigene Mutter bzw. der eigene Vater gewesen wäre;

daher mit dem Mahāyāna *bodhicitta* des Vorsatzes (*smon pa, praṇidhi*) und des Strebens (*jug pa, prasthāna*) sich selbst und anderen gegenüber Unheilsames in seiner zweifachen Hinsicht¹⁰⁰⁷ aufgeben, [und zwar] durch das Erkennen, dass es von jeher leer ist, damit alle Lebewesen den *dharmakāya*, die Frucht des Freiseins, die dem Substrat jedes Einzelnen innewohnt, erlangen;

Heilsames so praktizieren, wie es zu praktizieren ist, [d. h. sich] frei von Stolz und Überheblichkeit den Vollkommenheiten wie Geben [widmen], sowie [all] dem, was in [diese] Richtung geht;

was immer den Lebewesen direkt und indirekt von Nutzen ist, ausführen, ohne [dabei] zu sehr an sich selbst und den Lebewesen zu hängen;

die Kenntnis [pflegen], dass alle äußeren und inneren abhängigen Gegebenheiten, denen gemeinsam ist, dass sie Vorstellungen sind, zwar erscheinen, [754] jedoch leer von einem realen Wesen sind und daher wie Träume und Trugbilder;

die Widmung [praktizieren]; es kommt zu vielen Fehlern, insbesondere solchen wie die falsche Sicht in Bezug auf das Nicht-Ansammeln von Verdienst, wo doch gelehrt wurde, dass es für das Erkennen der richtigen Sicht notwendig sei, die Ansammlungen aufzubauen. Deshalb [soll man] im

¹⁰⁰⁵ RGV, II.38. Siehe Anm. 811.

¹⁰⁰⁶ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.2.3.

¹⁰⁰⁷ *Chos kyi rnam grangs*: 'kha na ma tho ba', ein Synonym für *mi dge ba*, ist zweifach, *rang bzhin gyi mi dge ba*, d. h. von Natur her Unheilsames, und *bcas pa'i mi dge ba*, d. h. Unheilsames, das mit dem Übertreten von Vorschriften einhergeht.

Allgemeinen von Negativem freie und von Mahāyāna *bodhicitta* getragene heilsame Handlungen [und, im Besonderen, spirituelle Übungen ausgehend]¹⁰⁰⁸ von Verbeugungen über Umschreitungen, dem [Herstellen] von *sātstshas*¹⁰⁰⁹ bis hin zum Darbringen von Lichtopfern, als Ursache [widmen], damit *tathāgatagarbha* erfasst wird;

das Erfreuen [praktizieren, und zwar] im Allgemeinen dadurch, dass man – mit Vertrauen in die beständigen drei Juwelen – Stützen¹⁰¹⁰ errichtet, Opferungen sowie Lobpreisungen usw. [darbringt] und im Besonderen so oft wie möglich die siebenteilige [Übung praktiziert],¹⁰¹¹ ohne [diese] auf eine [bestimmte] Anzahl zu begrenzen;

indem man gelegentlich die zwanzig Sūtren zur Essenz des definitiven Sinns liest,¹⁰¹² diese rezitiert, über ihre Bedeutung nachdenkt und sie anderen darlegt [und indem man sich] um ein Verständnis des *Uttaratantra* sowie von [entsprechenden] authentischen inhaltlichen Erläuterungen wie jener des *Ri chos nges don rgya mtsho* bemüht, soll man, ohne durch das Zuhören und Nachdenken die meditativen Übung abzubauen und ohne durch die meditative Übung das Zuhören und Nachdenken zu unterdrücken, die [beiden] Ansammlungen vereinen: die Ansammlung der Gnosis in meditativer Konzentration, um dadurch das von Natur aus vorhandene [*buddha-*]gotra manifest werden zu lassen und die Ansammlung von Verdienst in der Postmeditation, um das sich entfaltende [*buddha-*]gotra immer weiter zu entwickeln.

Die [spirituelle] Wegstrecke, die man zurücklegt, wenn auch [nur] ein wenig Einsicht entsteht, welche die tiefgründige Seinsweise unverfälscht erkennt, ist sogar noch größer als [jene, die durch] unvorstellbar [755] Heilsames [zurückgelegt wird, wie] es aus Bedingtem [entsteht]. Daher liegt der Schwerpunkt auf der meditativen Konzentration. [Dennoch ist] im Vergleich dazu, dass [in einer vermeintlichen meditativen Konzentration beim *yogin* mangels Fähigkeiten lediglich] ein Schein-*samādhi* entsteht, der langfristige Nutzen für andere hundertfach, tausendfach größer, wenn [sich der *yogin*] dem Hören der Lehrverkündigung des Siegreichen und dem Nachdenken darüber [widmet].¹⁰¹³ Daher soll man mit dem einen das andere nicht blockieren.

Alle Betragensweisen¹⁰¹⁴ soll man, ohne [jemals] von Gewahrsein und Aufmerksamkeit abzulassen, mit den zwei Arten von *bodhicitta* wahren.

¹⁰⁰⁸ Es scheint, dass das Korrelat zu *spyi*, ‘im Allgemeinen’, nämlich *khyed par*, ‘im Besonderen’ im Text verloren gegangen ist.

¹⁰⁰⁹ *sātstsha* ist, laut *The Illuminator Tibetan-English Encyclopaedic Dictionary*, eine Transliteration des Sanskrit-Wortes *saccha* mit der Bedeutung ‘Abbild von Heiligem’. Der Eintrag beruht auf dem *Lishi'i gur khang*.

¹⁰¹⁰ KC, Aug. 2008: Als Stützen für das Vertrauen (*dad pa'i rten*) gelten Buddha-Darstellungen, Dharma-Schriften, *stūpas* usw.

¹⁰¹¹ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.2.3.

¹⁰¹² KC, Aug. 2008: *lung 'bogs pa* hier im Sinne des eigenen Lesens. Im Allgemeinen steht es dafür, eine Lesung für andere abzuhalten.

¹⁰¹³ KC, Aug. 2008: mit Hilfe der dadurch entstehenden genauen Kenntnis der Lehren des Buddha kann er später andere richtig unterweisen.

¹⁰¹⁴ Die vier Körperpositionen: Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen.

Eines Tages, zum Zeitpunkt des Todes, wird es erforderlich sein, die Art, wie man das Bewusstsein in die Lichthaftigkeit der Grundlage überführt, in Übereinstimmung mit den außergewöhnlich edlen ‘Unterweisungen zum Übergang’ des allwissenden Dol po pa im Griff zu haben. Daher soll man sich ab sofort damit vertraut machen. Dann [nämlich] verschmilzt die Bewusstheit der mit ‘allen vortrefflichen Aspekten versehenen Leerheit’ des *yogin* mit der Lichthaftigkeit, wodurch der von jeher bestehende *dharmakāya* von den Hüllen der akzidentellen Verunreinigungen befreit wird. Dies führt dazu, dass die außergewöhnlich wunderbaren *kāyas*, die Gnosis, die Qualitäten und das Wirken, [d. h.] das erlesene und unermessliche, unergründliche Wesen, groß und weit wird wie der Äther, und, wie das [wunscherfüllende] Juwel [oder] der wunscherfüllenden Baum, zur Quelle für die [Erfüllung der] Bedürfnisse der Lebewesen. Solange der Samsāra währt, kommt es somit zu einem ununterbrochenen Wirken, das beständig, umfassend und spontan ist. Damit dies schnell verwirklicht wird, sollte man die üblichen Mahāyāna-Widmungen und -Wunschgebete wie das Vollendete Wirken¹⁰¹⁵ und andere praktizieren, und dies auch zwischen den [Meditations-] Sitzungen.

[756] „Durch den Buddha [kommt es zum] Dharma, durch den Dharma [zur] Gemeinschaft der Edlen, durch die Gemeinschaft [zum Bestreben,] die [Buddha-] Natur, das Gnosis-Element [offenkundig werden zu lassen]. Letztlich wird Gnosis erlangt, höchstes Erwachtsein, mit den Qualitäten, das Wohl der Wesen zu bewirken [wie die Kräfte] usw.“¹⁰¹⁶ Möge [ich] mit [diesen] Qualitäten versehen sein!

„Das eigene Wohl und das Wohl anderer sind der *kāya* des Absoluten und der darauf beruhende *kāya* des Relativen, die 64 Qualitäten der Frucht, [d. h. jene] des Freiseins und der Reife.“¹⁰¹⁷ Möge dies schnell erlangt werden!

„Die Handlungen des Allumfassenden sind immer mühelos hinsichtlich des Elements der Schüler, der Mittel, [um diese] zu schulen und der Schulungen, die dem Element der Schüler entsprechen; sie wirken an [den entsprechenden] Orten und zur [richtigen] Zeit.“¹⁰¹⁸ Möge sich [dies] manifestieren!

„Über die siebenfachen Grundlagen, [d. h.] die [drei] Juwelen, das vollkommen reine Element, das makellose Erwachtsein, die Qualitäten und die Aktivität habe ich nachgedacht und meditiert. Mögen, durch das Heilsame, [das ich] dadurch erlangt habe, die Lebewesen den *ṛṣi* Amitāyus, der mit grenzenlosem Licht versehen ist, erblicken. [Möge] in ihnen, nachdem sie ihn erblickt haben, das makellose Dharma-Auge entstehen und [mögen sie] das höchste Erwachtsein erlangen.“¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁵ *Āryabhadracaryāpraṇidhānarāja*.

¹⁰¹⁶ RGV, I.3. Siehe Anm. 833.

¹⁰¹⁷ RGV, III.1. Siehe Anm. 834.

¹⁰¹⁸ RGV, IV.1. Siehe Anm. 835.

¹⁰¹⁹ RGV, V.25. Siehe Anm. 836

So sollte man ohne Erwartungen und Zweifel Wunschgebete praktizieren und sie mit einer von der Vorstellung der Dreiheit [von Subjekt, Objekt und Interaktion] freien Widmung besiegeln.

[2.2 Die Anleitung gemäß der Tantra-Tradition]

Zweitens: Wird diese Sichtweise in Verbindung mit [der] Mantra[-Tradition] praktiziert, [wird] ebenfalls zwei[fach unterteilt, nämlich] in das, was zu verstehen ist und die eigentliche Praxis:

[2.2.1 Was zu verstehen ist]¹⁰²⁰

Erstens: Was in der Gestalt der drei Daseinsbereiche erscheint, die äußere Welt, [d. h.] Gefäß und Inhalt, dies ist, so wie die Übertragung des Gesichts in einen Spiegel, ein Erscheinen als Ausdruck des Inneren, [d. h.] der Kanäle, Bewegungen und Tropfen. [757] Diese drei sind es auch, die in der Gestalt des Zyklus des anderen höchsten *maṇḍala*, gemeinsam mit der Stütze und dem Gestützten, bestehen.¹⁰²¹ All dies ist wiederum die höchste, unveränderliche Gnosis, [d. h.] die Soheit, das Eigenlicht und die Eigenleuchtkraft von *sugatagarbha*, der *dharmakāya* selbst, die als alle [diese] Ausdrucksformen erscheint und [wie folgt] bezeichnet wird: Während der absolute *dharmadhātu* [d. h. die Grundlage] in der [Phase der] Einheit von Freude und Leerheit [d. h. auf dem Weg] seiner Natur¹⁰²² nach unverändert ist, reißt [dieses] Fortdauern [auch in der Frucht] nicht ab; daher wird sie als Tantra [d. h. Kontinuum] bezeichnet. Des Weiteren [wird die unveränderliche Gnosis im Sinn der] verunreinigten Soheit in der Phase der Grundlage als ‘Kontinuum der Ursache’, [im Sinn des] allmählichen Erscheinens der Bedeutung von *dharmatā* während des Wegs als ‘Kontinuum der Mittel’, [die] über die Stufen und Wege [angewandt werden], und [im Sinn der] vollkommenen Reinheit, [die dann gegeben ist], wenn die zwei Arten von Reinheit offenkundig geworden sind,¹⁰²³ als das ‘Kontinuum der Frucht’ [bezeichnet]. Es erübrigt sich zu erwähnen, dass jene, die an einer Art relativer Leerheit¹⁰²⁴ als dem Höchsten festhalten, diese spezifische Sichtweise nicht einmal teilweise erfassen.

Mit dem oben beschriebenen Weg der für sich stehenden Sūtra-Tradition ist [die spirituelle Entwicklung] darüber hinaus eine langwierige, während dann, wenn die meditative Konzentration des

¹⁰²⁰ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.3.2.

¹⁰²¹ „Stütze“ steht für die reine Welt von Kālacakra; das „Gestützte“ für seine Körpererscheinung. „Zyklus des anderen“ steht für die Natur des Geistes. Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.3.2.

¹⁰²² KC, Aug. 2008: *rang bzhin* bezeichnet hier den Weg. Der *dharmadhātu* wird über seine Eigennatur, d. h. die Einheit von Freude und Leerheit, erfahrbar gemacht, was zur Erkenntnis der zwei *kāyas* führt; es gibt keine Veränderung im eigentlichen Sinn, sondern lediglich eine Zustandsveränderung.

¹⁰²³ Die von Natur aus gegebene Reinheit (*rang bzhin gyis rnam par dag pa*) und Reinheit in dem Sinn, dass die akzidentellen Unreinheiten (*glo bur gyi dri ma rnam dag*) entfernt wurden. Siehe Anm. 463.

¹⁰²⁴ Kong sprul scheint damit Leerheit im Sinn einer reinen Negation zu meinen, welche die Lichthaftigkeit des Geistes nicht mit einbezieht.

sechsteiligen *vajrayoga* [angewandt wird], welcher der herausragendste aller sich durch Ermächtigung und *samaya*¹⁰²⁵ qualifizierenden Tantra-Wege ist, die Erkenntnis sich leicht einstellt, [und zwar] in kurzer Zeit und mit geringer Anstrengung.

[2.2.2 Die eigentliche Praxis]¹⁰²⁶

Zweitens: Wendet man die eigentliche Praxis an, ist entsprechend der Aussage im „Großen Kommentar“¹⁰²⁷

„Feuer ist in Holz immer vorhanden,¹⁰²⁸ doch wird es mit den Mitteln des Schneidens und Unterscheidens nicht gesehen. Wird das Reibholz [d. h. die Spindel] jedoch händisch an einer Reibstütze [d. h. dem Feuerbrett] gerieben, [758] wird das darin vorhandene [Feuer] sichtbar. Genauso wird die Lichthaftigkeit des Geistes durch die Mittel der begrifflichen Meditation nicht erfasst. Dennoch ist sie da und wird dann sichtbar, wenn *rasanā* und *lalanā* völlig¹⁰²⁹ gereinigt wurden“

die natürliche Lichthaftigkeit, die unveränderliche, höchste Gnosis selbst, im Aspekt ihres Wesens die ‘mit allen vortrefflichen Aspekten versehenen Leerheit’ und [ihrer] Natur [nach] in der höchsten, unveränderlichen großen Freude vorhanden. Jedoch wird sie durch begriffliche Meditation nicht erfasst, selbst unter [Anwendung] verschiedenster Arten davon. Sehr wohl aber wird sie durch nicht-begrifflichen *samādhi* und die spezifischen Mittel des Trennens und Bindens¹⁰³⁰ sichtbar, [so deutlich] wie Widerspiegelungen bei einer Divination.

Während daher zunächst durch den auf *pratyāhara* und *dhyāna* beruhenden ‘yoga der Dunkelheit’¹⁰³¹ Rauch, Fata Morganas, Licht [im] Raum und die Flamme einer Butterlampe gesehen wurden und durch den ‘yoga des Tages des wolkenlosen Himmels’ ein Leuchten, der Mond, die Sonne, der *vajra-rāhula*¹⁰³² bis hin zu den höchsten Arten, d. h. Blitze und *bindus*, sind diese vollkommen vollendeten leeren Formen, die zehn Zeichen, zu Objekten gemacht worden. Durch die dadurch [erfolgte] meditative Konzentration während des Tages und der Nacht wird die Erfahrung gemacht, dass die Leerheit aller Aspekte als die mit allen Aspekten versehenen drei Daseinsbereiche

¹⁰²⁵ Die mit der Praxis der Tanten in Verbindung stehenden Verpflichtungen.

¹⁰²⁶ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.3.2.

¹⁰²⁷ *Vimalaprabhā*; vollständiger Titel: *Vimalaprabhā-nāma-mūlatantrānusāriṇīdvādaśasāhasrikālaghukāla-cakratāntrarājaṭīkā*. Tib.: *bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po dus kyi 'khor lo'i 'grel bshad rtsa ba'i rgyud kyi rjes su 'jug pa stong phrag bcu pa bcu gnyis pa dri ma med pa'i 'od*.

¹⁰²⁸ KC, Aug. 2008: Feuer ist in Holz insofern enthalten, als Holz ein brennbarer Stoff ist.

¹⁰²⁹ KC, Aug. 2008: *gcig tu*, hier frei als ‘völlig’ übersetzt, bezieht sich darauf, dass sämtliche Bewegungen aus dem rechten und linken Kanal in den einen, sogenannten Zentralkanal (*rtsa dbu ma, avadhūti*) gelangt sind.

¹⁰³⁰ KC, Aug. 2008: Ein Hinweis auf die Praxis von *caṇḍālī* (*gtum mo*).

¹⁰³¹ Außer DP lesen die anderen Textversionen zwar übereinstimmend *'dun pa'i rnal 'byor*, dennoch ist es wahrscheinlich, dass hier ein Fehler kopiert wurde und es, in Korrelation zum *nyin mo'i rnal 'byor* in der nächsten Zeile, *mun pa'i rnal 'byor* heißen sollte.

¹⁰³² KC, Aug. 2008: Mond- bzw. Sonnenfinsternis werden als ein eigener Himmelskörper angesehen, der den Mond bzw. die Sonne zeitweise verschluckt.

erscheint. Darauf wird, beruhend auf den Gliedern des *prāṇāyāma* und der *dharāṇā*, die Freude des Schmelzens hochgezogen. [759] Durch *anusmṛiti* und *samādhi* wird die letztendliche, höchste unveränderliche Freude erlangt, was die Bewegungen der Residuen des Übergangs zu einem Ende bringt, wodurch die relativen, unwirklichen Wahrnehmungen schlagartig aufhören, und sich die reinen Wahrnehmungen unaufhörlich, unbegrenzt und uneingeschränkt ausdehnen. Der den Äther umfassende makellose *dharmakāya*, die Transzendenz von Reinheit, Wesenhaftigkeit, Freude und Beständigkeit, [d. h.] der von jeher immanente ursprüngliche Buddha, wird manifest. Während dieser Zeit sind unterstützende *samayas* und ein vollkommen reines Verhalten erforderlich. Dies ist die Tradition der Lehren des Dharma-Meisters¹⁰³³ und seiner Nachkommen und soll den tiefgründigen Unterweisungen eines Lehrers gemäß verinnerlicht und dann konzentriert praktiziert werden.

[3 Der Nutzen]

Drittens, zum Nutzen: Am Ende [der Phase] der Konflikte greifen die fünf [Arten] des Niedergangs um sich, wodurch die 28 [Arten] des Niedergangs der Sichtweisen entstehen.¹⁰³⁴ Da dabei das Verdienst der Lebewesen geringer wird, [empfinden] sie keine Hochachtung vor den Sūtren zur Essenz des definitiven Sinns, und sie sind zu bequem, um auf die darin gelehrtten Inhalte zu meditieren. Aber nicht nur das: Es wird gesagt, dass manche, weil sie kein Vertrauen in die Sūtren zur Essenz haben, aufgrund [ihrer] falschen Sichtweisen in den großen Abgrund der niederen Daseinsformen fallen und [so] das Rettungsseil für [ihre] Befreiung durchtrennt wird.

Im Gegensatz dazu, der Nutzen: Im *Uttaratantra* heißt es, dass der Nutzen, diesen tiefgründigen Lehren zuzuhören, größer sei als jener, der sich durch eine besonders edle und viele Zeitalter [während Praxis der *pāramitās*] von Geben, Ethik und Meditation einstellt.¹⁰³⁵

[760] Im Allgemeinen heißt es in einem Sūtra über den Nutzen, das Mahāyāna wertzuschätzen:

„Wer eine tiefe Wertschätzung für das Mahāyāna hervorgebracht hat, der wird eintausend Zeitalter hindurch nicht in die niederen Daseinsformen gehen; er wird fünftausend Zeitalter hindurch nicht als *preta* geboren werden [und] 25 000 Zeitalter hindurch in den Welten der Götter und der Welt von *brahmā* geboren werden.“¹⁰³⁶

In der Mutter [d. h. einem *Prajñāpāramitā-Sūtra*] heißt es:

¹⁰³³ Vermutlich Dol po pa oder Tāranātha.

¹⁰³⁴ Näheres dazu in Abschnitt 4.3.2.4.

¹⁰³⁵ Eine Zusammenfassung von RGV, V.3-6.

¹⁰³⁶ Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 396. Dol po pa zitiert in seinem *Ri chos nges don rgya mtsho* diesen Text fast identisch und nennt als Quelle das *bsDus 'joms kyi mdo*, das in keinem mir zugänglichen Kanjur auffindbar ist. HOPKINS 2006: 396 und Anm. 373, übersetzt *bsDus 'joms kyi mdo* mit *Crushing Hell Sutra*, allerdings mit einem Fragezeichen.

„Wer [die Lehren über] *prajñāpāramitā* gelernt hat, wird nach dem Tod in eine Buddha-Welt gehen und bis zum Tod mit allen Annehmlichkeiten aller Lebewesen verehrt werden. Noch größer jedoch, als sich vierhundert Zeitalter dem Lernen zu widmen, heißt es, sei das Verdienst, das entsteht, wenn man auch nur für einen Moment, für die Zeit, die verstreicht, wenn man mit den Fingern schnippt, *prajñāpāramitā* meditiert.“¹⁰³⁷

Insbesondere heißt es im *Samdhinirmocanasūtra*:

„Verglichen mit den Staubpartikeln auf einem Fingernagel bzw. dem Wasser im Hufabdruck eines Rinds, sind die Staubpartikeln der großen Erde bzw. die Wasser[menge] der vier Ozeane hundert-, tausend-, hundertausendfach [mehr]. Jede Ähnlichkeit und jeder Vergleich ist unhaltbar. Ebenso heißt es hinsichtlich des Ausmaßes an Verdienst, das in Zusammenhang mit Sūtren von hinführendem Sinn [entsteht, und zwar] ausgehend von deren Wertschätzung bis hin zur Praxis im Aspekt der Meditation, dass [es] nicht annähernd [so groß ist wie] das Ausmaß an Verdienst in Zusammenhang mit den Sūtren des definitiven Sinns, [und zwar] ausgehend von deren Wertschätzung bis hin zur Praxis im Aspekt der Meditation. Jede Ähnlichkeit und jeder Vergleich ist unhaltbar.“¹⁰³⁸

In einem [anderen] Sūtra heißt es außerdem:

„Können, nach meinem Nirvāṇa, [761] Einzelne unter den Menschen ein reines Vertrauen in meine Aussage ‘in allen Arten von Lebewesen ist der *sugatagarbha* vorhanden’ entwickeln, [zeigt dies, dass sie] die Güte des Buddha [wirklich] zu schätzen wissen.“¹⁰³⁹

Im *Angulimālīyasūtra* heißt es:

„Wer auch immer *tathāgatagarbha* vermittelt, sei dies jemand mit Geistestrübungen oder ohne Geistestrübungen, der wird ‘ein vollkommener Buddha’ genannt.“¹⁰⁴⁰

Und:

¹⁰³⁷ Zitat nicht identifiziert.

¹⁰³⁸ SNS, 25b in einer etwas gekürzten Fassung: *sen mo'i rtse mo la gnas pa'i sa'i rdul gang dag yin pa de ni/ sa la gnas pa'i rdul rnams dang bsgrun na brgya'i char yang nye bar mi 'gro zhing stong gi cha dang / 'bum gyi cha dang / grangs dang / cha dang / bgrang ba dang / dpe dang / rgyur yang nye bar mi 'gro 'o/ ba lang gi rjes kyi chu ni mtsho chen po bzhi'i chu dang bsgrun na brgya'i char yang nye bar mi 'gro ba nas rgyu'i bar du yang nye bar mi 'gro 'o /*

¹⁰³⁹ Zitat nicht identifiziert.

¹⁰⁴⁰ AM, 158a. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 182.

„Aufgrund des Wissens darum, dass der dauerhafte *tathāgatagarbha* in jedem Lebewesen vorhanden ist, werden die höchsten Arten der Freuden in der Welt erlangt sowie alles, was es an Erlesenem gibt. Hat man [die Lehren] über den dauerhaften *tathāgatagarbha* gelernt, wird man in den drei Zeiten außerdem immer alles Erlesene und alles Wohlbefinden in den höheren Bereichen und auf Erden erlangen.“¹⁰⁴¹

Und:

„Aufgrund des Verdienstes, das [dadurch entsteht, dass] man über *tathāgatagarbha* lernt, wird sich Freisein von Krankheit, Freisein von Schaden, Langlebigkeit und die Sympathie aller Wesen einstellen. Wer erfährt, dass der Tathāgata dauerhaft ist, beständig, unwandelbar und unveränderlich, und dass ebenso das *parinirvāṇa* unsterblich ist, wird alles erlangen und lange Zeit hindurch fest und beständig sein.“¹⁰⁴²

Im *Mahāparinirvāṇasūtra* wurde ausführlich erklärt:

[762] „Jene Lebewesen, die vermitteln, dass der *tathāgatagarbha* in jedem Wesen vorhanden ist, haben unermessliche Qualitäten; bei diesen Nachkommen der edlen Familie, die nach dem vollkommenen Dharma streben, werden die unzählige [Male] verübten negativen Handlungen allein dadurch gereinigt, dass sie Kopfschmerzen und ansteckende Krankheiten bekommen, Schmerzen erleiden oder Verleumdungen ausgesetzt sind.“¹⁰⁴³

Und:

„Menschen, die Vertrauen darin haben, dass der *tathāgata* die Eigenschaft der Dauerhaftigkeit besitzt, sind sehr selten, [so selten] wie eine *udumbara*-Blume. Ihr solltet wissen, dass diejenigen, die nach meinem *parinirvāṇa* diese äußerst tiefgründigen Mahāyāna-Sūtren lernen, wenn sie [dabei] einen Geist des Vertrauens hervorbringen, in der Zukunft hunderttausend Zeitalter hindurch nicht in die niederen Daseinsformen fallen werden.“¹⁰⁴⁴

Und:

„Söhne und Töchter der Familie, der Tathāgata ist beständig. Der vollkommene Dharma wird nicht untergehen. Der Saṅgha wird nicht zugrundegehen. Wer

¹⁰⁴¹ AM, 156b. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 172.

¹⁰⁴² AM, 156b. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 174.

¹⁰⁴³ MPNS. Textstelle nicht identifiziert. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 176. Dol po pa leitet dieses Zitat in seinem *Ri chos nges don rgya mtsho* mit den Worten ein, dies sei eine Stelle aus dem MPNS, die Bhāvaviveka in seinem Madhyamaka-Kommentar zu Nāgārjuna's *Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti* zitiert habe.

¹⁰⁴⁴ MPNS, 89b. Vgl. (übers.) HOPKINS 2006: 175.

ausdauernd ist in der Kontemplation, der wird, so wie ich, den Ort des Buddha-Zustands schauen.“¹⁰⁴⁵

Und:

„Zum Beispiel löst sich Nebel im Sonnenschein auf. Genauso wird man allein dadurch, dass man dieses Sūtra zur [Buddha-]Natur lernt, schnell von der Menge an Negativität des völligen Verlustes [der Gelübde] und von [Handlungen], die unmittelbar [mit dem Tod zur Reife kommen] gereinigt. [763] Allein dieses Sūtra über die [Buddha]-Natur zu lernen, wird zur Ursache für Erleuchtung, die alle Poren des Körpers durchdringt, gerade so wie die Staubteilchen der Sommersonne. Dies gilt sogar dann, wenn man mit dem Gedanken, man brauche keine Erleuchtung, kein *bodhicitta* hervorgebracht hat und aus Konkurrenzstreben oder auf Aufforderung seitens anderer [gelernt] oder auch, wenn man für Gewinn und Anerkennung Strophen verfasst hat. Hat man in der Vergangenheit vor so vielen Buddhas, wie es Sandkörner in einer Ganges-Ebene gibt, *bodhicitta* hervorgebracht, dann missachtet man diesen Dharma in schlechten Zeiten nicht, sondern empfindet Wertschätzung dafür. Hat man vor so vielen Buddhas, wie es Sandkörner in acht Ganges-Ebenen gibt, *bodhicitta* hervorgebracht, dann ergreift man in schlechten Zeiten dieses Sūtra, hält es aufrecht, liest es, rezitiert es, schreibt es außerdem für andere nieder, ermuntert andere dazu, es aufzugreifen, es aufrechtzuerhalten und zu lesen und kann es auch erklären, usw.“¹⁰⁴⁶

Kurz gesagt, [lehrt] der allwissende Dol po pa:

„Wenn schon allein das Hören des Begriffs *sugatagarbha* zum Erlangen des Buddha-Zustands führt, dann erübrigt es sich, zu erwähnen [wie groß der Nutzen erst ist], wenn jemandem mit Vertrauen und Hochachtung [die Bedeutung von *sugatagarbha*] deutlich wurde und er darauf meditiert. Deshalb sollten weise und mitfühlende [Menschen], selbst auf Kosten ihres eigenen Lebens usw. [über *sugatagarbha*] lehren, und diejenigen, die nach Befreiung streben, sollten – selbst wenn sie dafür eine große Feuersbrunst durchqueren müssten – [diese Lehren über *sugatagarbha*] suchen und ihnen zuhören.“

[764] Diese Unterweisung soll als Herzessenz bewahrt werden!

¹⁰⁴⁵ MPNS, 140b.

¹⁰⁴⁶ MPNS, Textstelle nicht identifiziert.

[Die Übertragungslinie:]

Die Übertragungslinie entspricht bis zum allwissenden Tāranātha jener des *gzhan stong*-Liniengebets.¹⁰⁴⁷ Vom ehrwürdigen [Tāranātha] ausgehend [waren die Halter dieser Lehren] rGyal tshab snar thang pa blo gros nam rgyal, Ngag dbang phrin las, Kun bzang dbang po, [Rig 'dzin] Tshe wang nor bu, [Si tu] bsTan pa'i nyin byed, [Karma pa] bDud 'dul rdo rje und Maitreya nātha, der vollkommene Buddha, [d. h. Si tu] Padma nyin byed dbang po, von dem ich, basierend auf dem Text der Anleitung zur Sichtweise des 13. Meisters,¹⁰⁴⁸ den vollendeten Segensstrom sowie [die Methoden] des Heranreifens und des Befreiens von Kālacakra¹⁰⁴⁹ empfangen habe. Daneben gibt es auch andere reine Übertragungen.

[Abschließende Verse]

Die Lehrverkündigungen der tiefgründigen Sicht sind eindeutig von definitiver Bedeutung, doch gibt es nur wenige, [die das] verstehen. Da der Regent Maitreya ohne [jegliche] Täuschung ist, lehrt und studiert das *Mahāyānottaratantra*! [Es] ist [dies] die letztendliche *vajrayoga*-Praxis, doch gibt es [nur] wenige, die dies meditieren werden. Vertraut in den König der Tantra und lasst kein Bedürfnis nach Geringerem aufkommen! Bei dem in jeder Hinsicht vollendeten Wirken¹⁰⁵⁰ gibt es wenige Hindernisse und die [spirituelle] Wegstrecke, die damit zurückgelegt wird, ist groß. Doch ist es schwer, es richtig [zu praktizieren]. Strebt daher, mit den Hagiografien der früheren [Meister] als Vorbild, durch die Ethik der Gelübde [zur] individuellen [Befreiung sowie dem Gelübde eines] Bodhisattva nach einer guten Schulung. Sind Sichtweise, Meditation und Verhalten rein, wird das eigene Wohlergehen und jenes der anderen schnell erlangt. [765] Dies ist die Auffassung der Weisen, sie ist nicht [von mir] selbst gemacht.

[Widmung des Autors]

Möge das Heilsame, die Quintessenz der Intention der Worte [des Buddha] und der Śāstras [bewirken], dass ich und alle Lebewesen die fünf großen Fehler überwinden,¹⁰⁵¹ die fünf großen Qualitäten¹⁰⁵² erlangen und dass der absolute *dharmadhātu* offenkundig wird.

¹⁰⁴⁷ Siehe Anm. 352.

¹⁰⁴⁸ Der 13. Karma pa, bDud 'dul rdo rje (1733-1797).

¹⁰⁴⁹ KC, Aug. 2008: Die Methoden des Heranreifens und Befreiens stehen für die Ermächtung und die Anleitung für die Meditationspraxis.

¹⁰⁵⁰ Siehe Anm. 877.

¹⁰⁵¹ Siehe Anm. 633, RGV, I.157: Verzagt sein, Lebewesen geringschätzen, an Unwährem festhalten, wahre Qualitäten missachten und sich selbst für überlegen halten.

¹⁰⁵² RGV, I.166: Frohsinn, Wertschätzung für die Lebewesen, Einsicht, Gnosis und große Liebe.

[Kolophon]

Dies hat der träge Mönch Yon tan rgya mtsho am großen Dharma-Ort dPal dzam thang¹⁰⁵³ verfasst, nachdem, in Übereinstimmung mit der Auffassung des Halters der Lehren von Jo nang namens mKhas grub ngag dbang,¹⁰⁵⁴ auf Verständnis [beruhendes] Vertrauen in *sugatagarbha* als Leerheitsgrundlage erlangt wurde. Möge in allen Lebenszeiten das Glück bestehen, die Lehren zur Essenz des definitiven Sinns zu lernen, darüber zu reflektieren und zu meditieren.

¹⁰⁵³ Jo nang pa-Kloster in A mdo.

¹⁰⁵⁴ Ein Name von Tāranātha.

Abkürzungen und Bibliografie

Allgemeine Abkürzungen

BGT	Yisūn Zhāng (Hrsg.) <i>Bod rgya tshig mdzod chen mo</i> . Erste Ausgabe in drei Bden. Peking: Mi rigs dpe skrun khang, 1985. Nachdruck Peking: Mi rigs dpe skrun khang, 2 Bde., 1993.
D	sDe dge Edition des tibetischen Tripiṭaka = bKa' 'gyur und bsTan 'gyur (sde dge pha phud). Delhi: Delhi Karmapae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1976-1985.
DD	Kong sprul Yon tan rgya mtsho (ed.). <i>gDams ngag mdzod. The treasury of precious instructions. A collection of essential contemplative teachings of the eight main lineages of tibetan buddhism</i> . 18 vols. Reproduced from a set of prints from the dPal spungs xylographs that were destroyed during the cultural revolution. Delhi: Shechen Publications, 1999. Identischer Nachdruck von DP.
DP	Kong sprul Yon tan rgya mtsho (ed.). <i>gDams ngag mdzod. A treasury of precious methods and instructions of all of the major and minor buddhist traditions of Tibet, brought together and structured into a coherent system</i> . 18 vols. Edited from a set of the dPal-spungs prints and published at the order of H.H. Dingo Chhentse Rimpoche. Paro: Lama Ngodrup and Sherab drimey (ed.), 1979-1981.
KC	Mündliche Erklärungen von Khenpo Chodrag Tenpel (mKhan po Chos grags bstan 'phel).
KD	Kong sprul Yon tan rgya mtsho. <i>'Jam mgon Kong sprul blo gros mtha' yas kyi gsung 'bum rgya chen bka' mdzod. The expanded edition of the writings of 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas</i> . 13 vols. Reproduced from the dPal spungs xylographs from Eastern Tibet. Delhi: Shechen Publication, 2002 → KP.
KN	Mündliche Erklärungen von Khenpo Ngedon (mKhan po Nges don).
KP	Kong sprul Yon tan rgya mtsho. <i>rGya chen bka' mdzod. A collection of the writings of 'Jam mgon Kong sprul blo gros mtha' yas</i> . 20 vols. Reproduced from the dPal spungs xylographs from Eastern Tibet. Paro: Ngodup (ed.) 1975-1976 → KD.
N	mKhan po 'Jam dbyangs (ed.). <i>bKa' ma shin tu rgyas pa, snga 'gyur bka' ma</i> . 120 vols. Chengdu: Katok Monastery, 1999.
Q	The Tibetan Tripitaka. Peking Edition. Reprinted under the supervision of the Otani University, Kyoto. Ed. by D.T. SUZUKI, 168 vols. Tokyo and Kyoto, 1955-1961.
Toh.	A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons. Ed. by UI, SUZUKI, KANAKURA, and TADA. Sendai, Japan: Tohoku University, 1934.
TBRC	The Tibetan Resource Centre, New York. http://www.tbrc.org .
VOHD	Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Franz Steiner Verlag.

Indische Werke

(Die Reihung erfolgt ohne Berücksichtigung von diakritischen Zeichen und Anlaut-Erweiterungen)

AAA	<i>Abhisamayālaṃkāṛāloka</i> . Ed. by UNRAI WOGIHARA, Part I. Tokyo: the Toyo Bunko, 1932-35.
AM	<i>Aṅgulimāliyasūtra</i> , D213.

<i>Āmnāyānusāriṇī</i>	<i>Bhagavatyāmnāyānusāriṇīnāmavyākhyā</i> (Jagaddalanivāsi), D3811.
AN	<i>Aṅguttaranikāya</i> (Part I). Ed. by RICHARD MORRIS. London: Pali Text Society, 1885.
AS	<i>Abhidharmasamuccaya</i> (Vasubandhu), D4049.
ASP	<i>Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra</i> , D12.
AV	<i>Avataṃsakasūtra</i> , D44A.
BBh	<i>Bodhisattvabhūmi. A Statement of the Whole Course of the Bodhisattva (Being fifteenth section of the Yogācārabhūmi)</i> . Ed. by UNRAI WOGIHARA. Tokyo 1930-1936.
BCA	<i>Bodhicaryāvatāra</i> (Śāntideva) → tib. Edition in: HANGARTNER 2005.
Bhk	<i>Bhāvanakrama</i> (Kamalaśīla) → <i>sGom rim bar pa</i> .
<i>Bodhisattvapiṭaka</i>	<i>Bodhisattvapiṭakanāmamahāyānasūtra</i> , D56.
<i>Bṛhaṭṭikā</i>	<i>Śatasāhasrikāprajñāpāramitābṛhaṭṭikā</i> (Daṃṣṭrāsena oder Vasubandhu), D3807.
<i>Buddhānusmṛti</i>	<i>Āryabuddhānusmṛti</i> , D279.
DBhS	<i>Daśabhūmikasūtra</i> . Reproduced in facsimile by K. MATSUDA. Tokyo: The Toyo Bunko, 1996. Ed. by JOHANNES RADHER. Leuven: J.-B. Ista, 1926. Ed. by RYŪKŌ KONDŌ. Tokyo: The Daijyō Bukkyō Kenyō-Kai, 1936. <i>Daśabhūmikasūtra</i> , D44.
<i>Dhāraṇīśvarāja</i>	<i>Dhāraṇīśvarājaparipṛcchāsūtra</i> , Q814.
DhDhS	<i>Dharmadhātustava</i> (Nāgārjuna), D1118.
DhDhVK	<i>Dharmadharmatāvibhāga</i> (Maitreya/Asaṅga), D4022.
<i>Dohākośagīti</i>	<i>Dohākośagīti</i> (Saraha), D2224.
<i>Hevajrapīṇḍārthikā</i>	<i>Hevajrapīṇḍārthikā</i> (Vajragarbha), Toh.1180.
KPv	<i>The Kācāpaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class</i> . Ed. by A. VON STAËL HOLSTEIN, Shanghai 1926. <i>Kācāpaparivartasūtra</i> , D87.
<i>Lakṣhābhīdhānā</i>	<i>Lakṣhābhīdhānā-duddhitalaghutantrapīṇḍārthavivataṇa</i> (Vajrapāṇi) Toh. 1402.
LAS	<i>Laṅkāvatārasūtra</i> . Ed. by BUNYIU NANJIO (Bibliotheca Otaniensis I). Kyoto: Otani University Press, 1923. <i>Laṅkāvatārasūtra</i> , D107.
<i>Mahāmudropadeśa</i>	<i>Mahāmudropadeśa</i> (Tilopa), D2303.
<i>Mahāśūnyatā</i>	<i>Mahāśūnyatānāmamahāśūtra</i> , D291.
MAv	<i>Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, Traduction Tibétaine</i> . Publ. par L. DE LA VALLEE POUSSIN, St. Pétersbourg 1907-12.
MAV	<i>Madhyāntavibhāga</i> . Ed. by GADJIN M. NAGAO. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.
MAVBh	<i>Madhyāntavibhāgabhāṣya</i> . Ed. by ANACKER 2002: 424-463.

MK	<i>Mūlamadhyamakakārikā</i> . Ed. by KALUPAHANA 1999.
MN	<i>The Majjhima Nikāya</i> . 4 vols. Ed. by V. TRENCKNER (vol.1), R. CHALMERS (vol.2, 3) MRS. RHYS DAVIDS (vol. 4), London (Pali Text Society) 1888-1925 (repr. 1948-1974).
MPNS	<i>Mahāparinirvāṇasūtra</i> , D120.
MPv	<i>Mahābherīkaparivartasūtra</i> , D222.
MSA	<i>Mahāyānasūtrālamkāra</i> . Ed. by S. LÉVI. (Bibliothèque de l'Écoles des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques 159). Paris: Librairie Honoré Champion, 1907.
PSP	<i>Pañcaviṃśatisāhasrikaprajñāpāramitāsūtra</i> , D9.
RGV	<i>Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra</i> . Ed. by EDWARD H. JOHNSTON. Patna: The Bihar Research Society, 1950.
RGVV	<i>Ratnagotravibhāgavyākhyā</i> (Asaṅga), D4025.
<i>Samādhisambhāra</i>	<i>Samādhisambhāraparivarta-nāma</i> , D3925, D3924, D4531.
ŚMS	<i>Śrīmāladevīsiṃhanādanāmamahāyanasūtra</i> , D92.
SNS	<i>Samdhinirmocanasūtra</i> , D106. <i>Samdhinirmocanasūtra. L'Explication des Mystères</i> . Éd. et trd. par É. LAMOTTE, Louvain, Paris 1935.
SPS	<i>Saddharmapuṇḍarīkasūtra</i> , D113.
SPv	<i>Sthirādhyāsayaparivartasūtra</i> , D224.
<i>Śrīsamputatantra</i>	<i>Śrīsamputatantrarājaṭīkāmnāyamañjarīnāma</i> (Abhayākara), D1198 → <i>Man ngag snye ma</i> .
SS	<i>Sūtrasamucchaya</i> (Nāgārjuna), D3934.
<i>Śūnyatānāma</i>	<i>Śūnyatānāmamahāsūtra</i> , D290.
<i>Tathāgatamahākaraṇā</i>	<i>Tathāgatamahākaraṇānirdeśanāma Mahāyānasūtra</i> , D147.
TD	<i>Tattvadaśaka</i> (Advayavajra), D2236.
TGS	<i>Tathāgatagarbhasūtra</i> , D258.
Tr	<i>Triṃśikākārikā</i> (Vasubandhu), D4055.
TŚB	<i>Triṃśikābhāṣya</i> . Ed. by S. LEVI. In: <i>Vijñaptimātratāsiddhi</i> . (EPHE), vol. 1: The text. Paris 1925. <i>Triṃśikābhāṣya</i> (Sthiramati), D4064.
TŚK	<i>Triṃśikāṭīkā</i> (Vinītadeva), D4070.
<i>Vimalaprabhā</i>	<i>Vimalaprabhā-nāma-mūlatantrānusāriṇīdvādaśasāhasrikā-laghukālacakratantrarāja-ṭīkā</i> (Puṇḍarīka), D845 und D1347.
VY	<i>Vyākhyāyukti</i> . Ed. by JONG CHEOL LEE. In: <i>A Study of Vasubandhu: With Special Reference to the Vyākhyāyukti (in Japanese)</i> . Vol. 2: <i>The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu</i> . Tokyo: Sankibo Press, 2001.

Tibetische Werke

- 'Khrul rtog nyer gsum gyi 'bur 'joms ba* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Nges don dbu ma chen po la 'khrul rtog nyer gsum gyi 'bur 'joms ba legs bshad gser gyi thob*. In: KD, Bd. 5 (ca), 1001-1008.
- 'Pho ba'i gdams pa* Dol po pa Shes rab rgyal mtshan. *rNal 'byor rig pa chos nyid 'od gsal gyi dbyings su 'pho ba'i gdams par khyad par can*. In: *gSung 'bum Shes rab rgyal mtshan*, Bd. 8, 444-456. 'Dzam thang dgon, 199?
- bDen gnyis gsal ba'i nyi ma* Dol po pa Shes rab rgyal mtshan. *bDen gnyis gsal ba'i nyi ma*. In: *The 'Dzam thang Edition of the Collected Works of Kun mkhyen Dol po pa Shes rab rgyal mtshan*, Bd. 5, 811-849. Delhi: Shedrup Books, 1992.
- bDud rtsi'i nying khu* Tāranātha, Jo nang rje btsun. *rGyal ba'i bstan pa la 'jug pa'i rim pa skyes bu gsum gyi man ngag gi khrid yig bdud rtsi'i nying khu*. In: *Jo nang rJe btsun Tāranātha'i gsung 'bum*, 'Dzam thang dgon, Bd. 18, 241-333, 199?
- bKa' brgyud sngags mdzod* Kong sprul Yon tan rgya mtsho (ed.). *bKa' brgyud sngags mdzod. A collection of precious initiations and teachings of the mar pa bka' brgyud pa tradition*. 8 Bde. Paro: Lama Ngodrub and Sherab drimey, 1982.
- bKa' bsdu* Dol po pa. *bKa' bsdu bzhi pa'i gtan tshigs chen po*. In: *The Collected Works (gSung 'bum) of Kun mkhyen Dol po pa Shes rab rgyal mtshan*. Ed. by Lama Ngodrub and Sherap Drimay, Bd. 1, 363-417. Delhi: 1984.
- bKa' gdams bka' 'bum* *Bka' gdams pa'i bka' 'bum*, 90 Bde. Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2005 und 2007.
- bKa' ma shin tu rgyas pa* mKhan po 'Jam dbyangs (ed.). *bKa' ma shin tu rgyas pa (kah thog) snga 'gyur bka' ma*. 120 Bde. Chengdu: Katok Monastery, 1999 → N.
- bKa' mdzod* Kong sprul Yon tan rgya mtsho → KD.
- Bla ma bkra 'phel dris lan* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Bla ma bkra 'phel dris lan*. In: KD, Bd. 5 (ca), 1033-1049.
- Blo sbyong don bdun ma* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Theg pa chen po blo sbyong don bdun ma'i khrid yig blo dman 'jug bder bkod pa byang chub gzhung lam*. In: KD, Bd. 8 (nya), 615-660.
- brGyud 'debs* Tāranātha, Jo nang rje btsun. *Zab mo gzhan stong dbu ma'i brgyud 'debs*. In: *Jo nang rJe btsun Tāranātha'i gsung 'bum*, 'Dzam thang dgon, Bd. 18, 3-8, 199?
- bsKyed rdzogs kyi gnad bsdu* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Lam zhugs kyi gang zag las dang po pa la phan pa'i bskyed rdzogs kyi gnad bsdu*. In: *Creation and Completion, Essential Points of Tantric Meditation*, 63-99. Boston: Wisdom Publications, 1996.
- bsTan bcos rgyud bla ma'i gdams ngag* Autor unbekannt. *bsTan bcos rgyud bla ma'i gdams ngag*. In: *Bka' gdams gsung 'bum phyogs sgrig thengs gnyis pa*. In: *Dpal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang nas bsgrigs* Bd. 76: 423-442. Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2007.
- Chags med ri chos* Kar ma Chags med ra ga a sya. *Ri chos mtshams kyi zhal gdams*. In: *rTsib ri spar ma: the collected instructional material on the practice of the teachings of the dkar-brgyud-pa and rdzogs-chen traditions*, Bd. 30, 1-835. Darjeeling: Kargyu sungrab nyamso khang, 1978-1985.
- Chos bzhi rin po che'i phreng ba* Klong chen Rab 'byams. *Chos bzhi rin po che'i phreng ba*. In: *gSung thor bu* Bd. 1, 247-264. Reprod. nach einem Blockdruck von A 'dzom 'Brug pa Chos sgar von Sanje Dorje, Delhi: 1973.

- Chos dbyings bstod pa'i rnam bshad* Karma pa Rang byung rdo rje. *dBu ma chos dbyings bstod pa'i rnam bshad*. In: *The Illuminating Lamp and Other Works by Karma pa rang byung rdo rje*, 157- 312. Varanasi: Vajra Vidya Institute Library, 2004.
- Chos kyi rnam grangs* mGon po dbang rgyals. *Chos kyi rnam grangs shes bya'i nor gling 'jug pa'i gru gzings*, Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2000.
- dBu ma'i byung tshul* gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan. *dBu ma'i byung tshul rnam pa bshad pa'i gtam yid bzhi lhun po*. In: *Collected Writings of gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan*, Bd. 4, 209-248. Delhi: Ngawang Topgyal, 1995.
- dBu ma'i lta khrid don gyi snying po* sPo bo gTer ston bDud 'dul rdo rje. *Dam chos sprul sku snying thig las: Dbu ma'i lta khrid don gyi snying po*. In: *sPo bo gter ston bdud 'dul rdo rje'i zab gter gsung 'bum*, Bd. 3, 479-508, Darjeeling: Kargyud sungrab nyamso khang, 1997.
- Deb ther sngon po* 'Gos Lo tsā ba gzhon nu dpal. *Deb ther sngon po*. Varanasi: Vajra Vidya Institute, 2003.
- dGongs gsal* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *De bzhi gshegs pa'i snying po bstan pa'i bstan bcos kyi rnam 'grel rang byung dgongs gsal*. In: *dBu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po*, 130-190. Rumtek: Karma Shri Nalanda Institute, 1990.
- dGongs rgyan* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *rNam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi tshig don gsal du 'grel pa rang byung dgongs pa'i rgyan*. In: *dBu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po*, 63-130. Rumtek: Karma Shri Nalanda Institute, 1990.
- Do ha mdzod kyi glu* Saraha. *Do ha mdzod kyi glu*. In: *Phyag rgya chen po'i rgya gzhung*, Bd. om, 142b-151a. Ed. by Phun tshogs rgyal mtshan. dPal spungs Edition. Delhi: D. Gyaltsan und Kesang Legshay, 1972.
- Dung dkar* mKhas dbang Dung dkar blo bzang 'phrin las. *Dung dkar tshig mdzod chen mo*. Peking: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2002.
- Dwags brgyud drub pa'i shing rta* Karma pa Mi bskyod rdo rje. *dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad dpal ldan dus gsum mkhyen pa'i zhal lung dwags brgyud drub pa'i shing rta*. Reprod. nach einer dPal spungs Edition im Besitz von Zhwa dmar Chos kyi blo gros. Sikkim: Rumtek Monastery, 1974.
- Gang can mkhas dbang rim byon gyi rnam thar* Ye shes rDo rje. *Gang can mkhas dbang rim byon gyi rnam thar mdor bsdus bdud rtsi'i thigs phreng*. Peking: Krung go'i bod kyi shes rigs dpe skrun khang, 2000.
- Gang ljongs lo rgyus* dBang phyug rgyal po. *Gang ljongs lo rgyus thog gi grags can mi sna*. Lhasa: Bod ljongs bod yig dpe mnying dpe skrun khang, 2000.
- gDams ngag rin po che'i mdzod* Kong sprul Yon tan rgya mtsho (ed.). *gDams ngag rin po che'i mdzod. The Treasury of Spiritual Instructions*, 18 vols. Reproduced from the dPal spungs xylographs from Eastern Tibet. Delhi: Shechen Publications, 1999 → DP und DD.
- Grub mtha' mdzod* Klong chen Rab 'byams. *Grub mtha' bzod: Theg pa mtha' dag gi don gsal bar byed pa grub mtha' rin po che'i mdzod*. Nachdruck von Tharthang Tulku von der Edition des Oddiyana Institute, 1999.
- gSal ba'i me long* 'Gos Lo tsā ba gzhon nu dpal's *Commentary on the Ratnagotravibhāgavyākya*. (*Theg pa chen po rgyud bla ma'i 'grel pa de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long*). Critically edited by Klaus-Dieter Mathes (Nepal Research Centre Publications 24). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003.
- gSal sgron skor bzhi* Yu mo ba mi bskyod rdo rje. *gSal sgron skor bzhi: zung 'jug gsal sgron phyag chen gsal sgron 'od gsal gsal sgron stong nyid gsal sgron*. Gangtok, Sikkim: Sherab Gyaltsen und Lama Dawa, 1983.

- gSo rig dkar chag* Bla ma skyabs. *gSo rig dkar chag*. Lan kro'u: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1997.
- gZhan stong dbu ma'i rgyan* Tāranātha, Jo nang rje btsun. *gZhan stong dbu ma'i rgyan*. In: *Jo nang rJe btsun Tāranātha'i gsung 'bum*, 'Dzam thang dgon, Bd. 18, 109-129, 1997.
- gZhan stong lta khri* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *gZhan stong dbu ma chen po'i lta khri rdo rje zla ba dri ma med pa'i od zer*. In: KD, Bd. 5 (ca), 735-765. Auch in: N, *bKa' ma shin tu rgyas pa*, Bd. 49, 515-558, 1999. Auch in: DD, Bd. 4, 571-592.
- gZhan stong snying po* Tāranātha, Jo nang rje btsun. *gZhan stong snying po ces bya ba bzhugs so*. In: *Jo nang rJe btsun Tāranātha'i gsung 'bum*, 'Dzam thang dgon, Bd. 18, 171-193, 1997.
- Jo nang chos 'byung* Ngag dbang Blo gros Grags pa. *Jo nang chos 'byung zla ba'i sgron me*. Krung go'i: Bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1992.
- Karma dga' ba'i phyag tu* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Shes bya'i gnas la mkyen dpyod rgyas pa karma dga' ba'i phyag tu*. In: KD, Bd. 5 (ca), 1050-1053.
- Kun dga'i skyed tshal* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Lus mchod sbyin gyi zin bris mdor bsod kun dga'i skyed tshal*. In: KD, Bd.5 (ca), 785-809.
- Lam rim chen mo* Tsong kha pa. *mNyam med tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim che ba*. Zi-ling: mTsho sngon mi rigs dbe skrun khang, 1985.
- lCags mo'i dris lan* Karma 'phrin las pa. *Dri lan yid kyi mun sel zhes bya ba lcags mo'i dris lan*. In: *Karma 'phrin las pa, mGur dang dri lan*, Bd. 1, 88-92. Delhi: Ngawang Topgay, 1975.
- lTa ba gtan la 'bebs pa* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *lTa ba gtan la 'bebs pa las 'phros pa'i gtam skabs lnga pa lung dang rig pa'i me tog rab tu dgod pa*. In: KD, Bd. 5 (ca), 819-858.
- lTa khrid* Kun dga' sgrol mchog. *gZhan stong lta khrid*. In: DD, Bd. 18, 170-171.
- lTa khrid bdud rtsi'i snying po* 'Jam dbyangs mKhyen rtse'i dbang po. *Zhing rta chen po rnam gnyis kyi gzhung dang rjes su mthun pa'i dbu ma'i lta khri bdud rtsi'i snying po*. In: *gSung 'bum*, Bd. 11 (ja), 97-119. Gangtok: Gongpo Tseten, 1977-1980.
- Man ngag snye ma* Abhayākara, D1198 → *Śrīsampūṭatantra*.
- Mi ldog pa seng ge'i nga ro* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *rGyud bla ma'i bshad srol: Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos snying po'i don mngon sum lam gyi bshad srol dang sbyar ba'i rnam par 'grel pa phyir mi ldog pa seng ge'i nga ro*. Sarnath: Kagyud Relief & Protection Committee (KRPC), 1999.
- Ming mdzod* Grags pa 'byung gnas. *Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod*. Lan kro'u: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1992.
- mKhas 'jug*, vol.2,3 Mi pham Rin po che. *mKhas pa'i tshul la 'jug pa'i sgo*. In: *Gateway to Knowledge*, Vol II, III. Hong Kong, Boudhanath: Rangjung Yeshe Publications, 2000 und 2002.
- Nge don snying po'i mdo'i dkar chag* Ka thog rig 'dzin Tshe dbang nor bu. *bKa' tha ma don dam rnam par nges pa nges don snying po'i mdo'i dkar chag bsam 'phel nor bu'i 'phreng ba*. In: *Ka thog rig 'dzin tshe dbang nor bu'i bka' 'bum*. Beijing: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2006.
- Nges don bdud rtsi thigs pa* gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan, *bDen pa gnyis kyi gnas la 'jug pa nges don bdud rtsi thigs pa*. In: *Collected Writings of gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan*, Bd. 4, 375-381. Delhi: Ngawang Topgyal, 1988.
- Ngo mtshar nor bu'i snang ba* Karma bkra shis chos 'phel. *rJe kun gzigs 'jam mgon ngag gi dbang phyug yon tan rgya mtsho'i zhabs kyi 'das rjes kyi rnam par thar pa ngo mtshar nor bu'i snang ba*. In: *Kong*

sprul yon tan rgya mtsho'i 'khrung rabs rnam thar, 379-415. Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997.

- Ngo mtshar rgyan gyi phreng ba* gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan. *dBu ma'i lta khrid zhi gnas dang lhag mthong zung du 'jug pa ngo mtshar rgyan gyi phreng ba*. In: *Collected Writings of gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan*, Bd. 13 (pa), 190-202. Delhi: Nagwang Topgyal, 1995.
- Nyams mgur* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Nyams mgur*. In: KD, Bd 6 (cha), 977-987.
- Nyi ma'i od zer* Dol po pa Shes rab rgyal mtshan. *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel pa legs bshad nyi ma'i od zer*. In: *Jo nang dpe tshogs*, Bd. 2, 129-268. Peking: Mi rigs dpe skrun khang, 2007.
- Nyi ma'i snying po* Dul mo chos rje bKra shis 'od zer. *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel pa gsal ba nyi ma'i snying po*. In: *Karma pa rang byung rdo rje'i gsung 'bum*, Bd. ja, 126-263. mTshur phu mKhan po Lo yag bkra shis: Zi ling, 2006.
- Phyag chen de nyid gsal ba* Dwags po bKra shis rnam rgyal. *Nges don phyag chen po'i de nyid gsal ba*. In: *Nge don phyag rgya chen po'i bod gzhung*, Bd. 11, 11-88. Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009.
- Phyag chen gsal bar bye pa* gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan. *Phyag rgya chen po gsal bar byed pa'i bstan bcos tshangs pa'i 'khor los gzhan blo'i dregs pa nyams byed*. In: *Collected Writings*, Bd. 17, 321-346. Thimphu: 1975.
- Phyag chen ma rig mun sel* Karma pa dBang phyug rdo rje. *Phyag rgya chen po ma rig mun sel*. In: *Nge don phyag rgya chen po'i bod gzhung*, Bd. 7, 11-62, Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009.
- Phyag chen nge don rgya mtsho* Karma pa dBang phyug rdo rje. *Phyag rgya chen po lhan cig skye sbyor kyi zab khrid nges don rgya mtsho'i snying po phrin las 'od 'phro*, Bd. 8, 156-425, Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009.
- Phyag chen nges don sgron me* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Phyag rgya chen po sngon 'gro bzhi sbyor dang dngos gzhi'i khrid rim mdor bsdu nges don sgron me*. In: *Nge don phyag rgya chen po'i bod gzhung*, Bd. 8, 48-155, Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009.
- Phyag chen shan 'byed* gSer mdog paṇ chen Śākya mchog ldan. *Phyag rgya chen po'i shan 'byed*. In: *Collected Writings*, Bd. 17, 346-379. Thimphu: 1975.
- Phyag chen smon lam* Karma pa Rang byung rdo rje. In: *Nges don phyag rgya chen po'i bod gzhung*, Bd. 11, 262-289. Che'eng-tu: Si khron dpe skrun tshogs pa, 2009.
- Phyag chen zla ba'i od zer* Dwags po bKra shis rnam rgyal. *Nges don phyag rgya chen po'i sgom rim gsal bar byed pa'i legs bshad chen zla ba'i od zer*. In: *Nge don phyag rgya chen po'i bod gzhung*, Bd. 9. Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009.
- rDo rje 'chang thung ma* Kun mkhyen 'Jam dpal bzang po. *rDo rje 'chang thung ma*. In: (tr.) DORJE 1978, *Showing the Path to Liberation*, 6. Kathmandu: Lhundrub Teng, 1978.
- rDo rje'i mgur* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Do ha rdo rje'i mgur*. In: *mChog gi dngos grub mngon du byed pa'i myur lam bka' brgyud bla ma rnams kyi do rje'i mgur dbyangs ye shes char 'bebs rang grol lhun drub bde chen rab 'bar nges don rgya mtsho'i snying po*, 37b-43a. Rum btegs: Karma chos sgar, 1972.
- rGya chen bka' mdzod* Kong sprul Yon tan rgya mtsho → KD.
- Ri chos nges don rgya mtsho* Dol po pa Shes rab rgyal mtshan. *A treatise on the philosophical basis and practice of Buddhist Contemplation*. Delhi: 1976. Ebenso: Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1998.

- Rigs gzhung rgya mtsho* Karma pa Chos grags rgya mtsho. *Tshad ma legs par bshad pa thams cad kyi chu bo yongs su 'du ba rigs pa'i gzhung lugs kyi rgya mtsho*. 2 Bde. Varanasi: Kargyud Relief and Protection Committee, 1999.
- Rin chen gter mdzod* Kong sprul Yon tan rgya mtsho (ed.). *Rin chen gter mdzod chen mo. The great treasury of rediscovered teachings*. 70 Bde. Delhi: Shechen Publications, 2007-2008.
- Ris med chos 'byung* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Ris med chos kyi 'byung gnas mdo tsam smos pa blo gsal mgrin pa'i mdzes rgyan*. In: KD, Bd. 5 (ca), 859-890.
- rJe yid bzang rtse ba'i rgyud gsum gsang ba* Karma pa Mi bskyod rdo rje. *rJe yid bzang rtse ba'i rgyud gsum gsang ba*. In: *dPal rgyal ba karma pa sku phreng brgyad pa mi bskyod rdo rje'i gsung bum*, Bd. ba, 975-1024. Lhasa: dPal brtsegs bod gyi dpe nying zhib jug khang, 2003.
- rNam shes ye shes* Karmapa Rang byung rdo rje. *rNam shes ye shes 'byed pa'i bstan bcos*. In: *dBu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po*, 49-54. Rumtek: Karma Shri Nalanda Institute, 1990.
- rNam thar* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Phyogs med ris med kyi bstan pa la 'dun shing dge sbyong gi gzugs brnyan 'chang ba blo gros mtha' yas pa'i sde'i byung ba brjod pa nor bu sna tshogs mdog can*. In: *Kong sprul yon tan rgya mtsho'i 'khrung rabs rnam thar*, 63-378. Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997.
- rNam thar kha skong* Topga Yulgyal. *bKa' brgyud gser phreng gi rnam thar rab 'byams zla ba chu shel gyi 'phreng ba'i kha skong*. Delhi: 1993.
- rNying ma ba'i bstan pa'i rnam gzhas* bDud 'joms 'Jigs bral yeshes rdo rje. *Gangs ljongs rgyal bstan yongs rdzogs kyi phyi mo snga 'gyur rdo rje theg pa'i bstan pa rin po che ji ltar byung ba'i tshul dag cing gsal bar brjod pa lha dbang g.yul las rgyal ba'i rnga bo che'i sgra dbyangs*. Kalimpong: Mani Printing Works, 1964.
Nachdruck unter dem kürzeren Titel: *Gsang sngags snga 'gyur rnying ma ba'i bstan pa'i rnam gzhas mdo tsam brjod pa legs bshad snang ba'i dga' ston*. Kalimpong: 1979.
- Sangs rgyas rjes dran* Tāranātha, Jo nang rje btsun. *Sangs rgyas rjes dran dang bla ma'i rnal 'byor gyi man ngag zung du 'jug pa*, In: *Jo nang rJe btsun Tāranātha'i gsung 'bum*. 'Dzam thang dgon, Bd. 1, 715-722: 199?
- Sems nyid ngal gso* Klong chen Rab 'byams. *rDzogs pa chen po sems nyid ngal gso*. In: *Kun mkhyen Klong chen rab 'byams kyi gsung 'bum*, Bd. 20, Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009.
- sGom rim bar pa* Kamalaśīla. In: *Bhāvanākramah, sLob dpon Kamalashīla's mdzad pa'i sgom rim thog mtha' bar gsum*, 81-140. Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1997.
- Shes bya kun khyab* Kong sprul Yon tan rgya mtsho. *Theg pa'i sgo kun las bdus pa gsung rab rin po che'i mdzod bslab pa gsum leg par ston pa'i bstan bcos shes bya kun khyab*, 3 Bde., Beijing: Mi rigs spe skrun khang, 1982.
- sMig rgyu'i bdud rtsi* Kong sprul yon tan rgya mtsho. *'Du shes gsum ldan spong ba pa'i gzugs brnyan padma gar gyi dbang phyug phrin las 'gro 'dul rtsal gyi rtogs pa brjod pa'i dum bu smig rgyu'i bdud rtsi*. In: *Kong sprul yon tan rgya mtsho'i 'khrung rabs rnam thar*, 1-63. Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997.
- sNying po bstan pa* Karmapa Rang byung rdo rje. *De bzhin gshegs pa'i snying po bstan pa'i bstan bcos*. In: *dBu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po*, 55-62. Rumtek: Karma Shri Nalanda Institute, 1990.
- Thar rgyan* sGam po pa bSod nams rin chen. *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*. Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999.

<i>Theg chen chos kyi rgya mtsho</i>	dPa' bo gTsug lag phreng ba. <i>Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad theg chen chos kyi rgya mtsho zab rgyas mtha' yas snying po</i> . Varanasi: Vajra Vidya Institute Library, 2003.
<i>Theg chen rgyud bla ma'i gdams pa</i>	sKyo ston sMon lam tshul khriims. <i>Theg chen rgyud bla mai' gdams pa</i> . In: <i>Bka' gdams gsung 'bum phyogs sgrig thengs gnyis pa</i> . In: <i>Dpal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang nas bsgrigs</i> , Bd. 50, 147-165. Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2007.
<i>Thun mong ma yin pa'i mdzod</i>	Kong sprul Yon tan rgya mtsho → KD.
<i>Ye shes kyi 'jog sa</i>	sKyo ston sMon lam tshul khriims. <i>Ye shes kyi 'jog sa</i> . In: <i>Bka' gdams gsung 'bum phyogs sgrig thengs gnyis pa</i> . In: <i>Dpal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang nas bsgrigs</i> , Bd. 50, 293-304. Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2007.
<i>Zab don nyer gcig pa</i>	Tāranātha, Jo nang rje btsun. <i>Zab don nyer gcig pa</i> . In: <i>Jo nang rJe btsun Tāranātha'i gsung 'bum</i> , 'Dzam thang dgon, Bd. 18, 209-222, 199?
<i>Zab don snang byed</i>	Kong sprul Yon tan rgya mtsho. <i>rNal 'byor bla na med pa'i rgyud sde rgya mtsho snying po bsdu pa zab mo nang gi don nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grel ba zab don snang byed</i> . Sikkim: Rumtek Monastery, kein Datum.
<i>Zab mo nang don</i>	Karma pa Rang byung rdo rje. <i>Zab mo nang gi don zhes bya ba'i gzhung bzhugs so</i> . Blockdruck zusammen mit dem <i>rNam shes ye shes 'byed pa</i> und dem <i>bDe bar bshegs pa'i snying po bstan pa</i> . Sikkim: Rumtek Monastery, 1970.
<i>Zab mo nang gi don rang 'grel</i>	Karma pa Rang byung rdo rje. <i>Zab mo nang gi don gsal bar byed pa'i 'grel pa bzhugs so</i> . Blockdruck. Sikkim: Rumtek Monastery, kein Datum.
<i>Zhal lung</i>	Si tu Paṇ chen Chos kyi 'byung gnas. <i>Nge don phyag rgya chen po'i smon lam gyi 'grel ba grub pa mchog gi zhal lung</i> . In: <i>Nge don phyag rgya chen po'i bod gzhung</i> , Bd. 11, 89-221. Che'eng-tu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2009.
<i>Zla ba chu shel gyi phreng ba</i>	Si tu Paṇ chen Chos kyi 'byung gnas, 'Be lo Tshe dbang kun khyab. <i>sGrub brgyud karma khams tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi phreng ba</i> . 2 Bde., reprod. nach der dPal spungs Edition von D. Gyaltsan u. Kesang Legshay. Delhi: 1972.

Sekundärliteratur

ALMOGI 2009	ORNA ALMOGI. <i>Rong-zom-pa's Discourses on Buddhism. A Study of Various Conceptions of Buddhahood in Indian Sources with Special Reference to the Controversy Surrounding the Existence of Gnosis (jñāna: ye shes) as Presented by the Eleventh-Century Tibetan Scholar Rong-zom Chos-kyi-bzang po</i> . [Monograph Series XXIV]. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
ANACKER 2002	STEFAN ANACKER. <i>Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor</i> . Reprint 2002 (of the second revised edition 1998, first edition 1984). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
ARSLAN 2011	SAADAT ARSLAN. In: HARTMUT-ORTWIN FEISTEL [Hrsg.]. VOHD Bd. XI. <i>Tibetische Handschriften und Blockdrucke</i> , Teil 15. (<i>Die mTshur-pu-Ausgabe des Rin-chen gter-mdzod chen-mo</i> . Nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs. or 778, Gesamtindex. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
BAIER 2010	KARL BAIER. „Lesen als spirituelle Praxis in christlicher und buddhistischer Tradition.“ http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/SpirituellesLesen.pdf , 2010.

- BAKER 2005 WILLA BAKER (tr.). *Essence of Ambrosia. A Guide to Buddhist Contemplations by Taranatha*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- BARRON 2001 RICHARD BARRON (tr.). *A Treasure Trove of Scriptural Transmission. A Commentary on the Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena by Longchen Rabjam*. Junction City, California: Padma Publishing.
- BARRON 2003 (tr.). *The Autobiography of Jamgön Kongtrul. A Gem of Many Colours*. [Tsadra Foundation Series]. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- BARRON 2007 (tr.). *The Precious Treasury of Philosophical Systems*. Junction City, California: Padma Publishing.
- BECHERT, GOMBRICH 2000 HEINZ BECHERT, RICHARD GOMBRICH. *Der Buddhismus, Geschichte und Gegenwart*. Nachdruck 2000 (von der 1. Aufl. 1989). München: Verlag C.H. Beck.
- BERZIN 1978 ALEXANDER BERZIN (tr.). *The Mahāmudrā Eliminating the Darkness of Ignorance*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- BERZIN 1979 (tr.). *The Four-Themed Precious Garland. An Introduction to Dzog Ch'en, with Explanation and Oral Commentary by H.H. Dudjom Rinpoche and Beru Khyentze Rinpoche*; translated by Alexander Berzin, edited in conjunction with Sherpa Tulku and Matthew Kapstein. Delhi: Library of Tibetan Works and Archives.
- BOIN-WEBB 2001 SARA BOIN-WEBB (tr.). *Abhidharmasamuccaya. The Compendium of the Higher Teaching Philosophy by Asaṅga*. Fremont: Asian Humanities Press.
- BROIDO 1987 MICHAEL BROIDO. "Sa skya Paṇḍita, the White Panacea and the Hva-shang Doctrine." In: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 10 (I.), 27-68.
- BROIDO 1989 "The Jo-nang-pas on Madhyamaka: A sketch." In: *The Tibet Journal*, Vol. XIV, No 1, 86-90.
- BROWN 1994 BRIAN EDWARD BROWN. *The Buddha Nature. A Study of the Tathāgatarbha and Alayavijñāna*. [Buddhist Tradition Series]. Reprint (from the first edition in 1991). Delhi: Motilal Barnasidass Publishers.
- BRUNNHÖLZL 2004 KARL BRUNNHÖLZL. *The Center of the Sunlit Sky, Madhyamaka in the Kagyü Tradition*. [Nitartha Institute Series]. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- BRUNNHÖLZL 2007a *Straight from the Heart. Buddhist Pith Instructions*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- BRUNNHÖLZL 2007b *In Praise of Dharmadhātu by Nāgārjuna. Commentary by the IIIrd Karmapa*. [Nitartha Institute Series]. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- BRUNNHÖLZL 2009 *Luminous Heart. The Third Karmapa on Consciousness, Wisdom, and Buddha Nature*. [Nitartha Institute Series]. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- BRUNNHÖLZL 2011 *Prajñāpāramitā, Indian "gzhan stong pas", And the Beginning of Tibetan gzhan stong*. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 74]. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien der Universität Wien.
- BURCHARDI 2002 ANNE BURCHARDI. "Towards an Understanding of Tathāgatarbha Interpretation with special Reference to the Ratnagotravibhāga". In: *Religion and Secular Culture in Tibet*. PIATS 2000 Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000. Leiden: Brill.
- BURCHARDI 2006 "A Provisional List of Tibetan Commentaries on the Ratnagotravibhāga". In: *The Tibet Journal*, Winter, Vol. 31, No. 4, 3-36.

- BURCHARDI 2007 "A Look at the Diversity of the Gzhan stong Tradition". In: JIATS, No. 3, 2007, THL#T3218, 24ff. (<http://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#jiats=/03/burchardi>, letzter Zugriff am 05.03.2010).
- CABEZÓN 1992 JOSÉ CABEZÓN. *Vasubandhu's Vyākhyāyukti on the Authenticity of the Mahāyāna Sūtras. Text in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia*, 221-43. Ed. by Jeffrey R. Timm. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- CALLAHAN 2001 ELIZABETH CALLAHAN (tr.). *Mahāmudrā: The Ocean of Definitive Meaning: The Ninth Gyalwang Karmapa, Wangchuk Dorje*. Seattle: Nitartha International.
- CALLAHAN 2007 (tr.) *The Treasury of Knowledge, Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy. A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles. By Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- CHENIQUE 2001 FRANÇOIS CHENIQUE (tr.). *Le Message du futur Bouddha ou la lignée spirituelle des trois joyaux*. Paris: Édition Dervy.
- CHIMPA, CHATTO-PADHYAYA 1990 LAMA CHIMPA, ALAKA CHATTOPADHYAYA (tr.). *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Reprint (from the first edition in 1970). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- CONZE 1975 EDWARD CONZE (tr.). *The Large Sutra on Perfect Wisdom. With the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Los Angeles: University of California Press.
- CUTLER 2002 JOSHUA W.C. CUTLER (ed.). *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, Lam Rim Chen Mo*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- DEWAR 2004 TYLER DEWAR (tr.). *Trainings in Compassion. Manuals on the Meditation of Avalokiteshvara*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- DHARMACHAKRA 2006 DHARMACHAKRA TRANSLATION COMMITTEE (tr.). *Middle Beyond Extremes. Maitreya's Madhyāntavibhāga with Commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- DORJE 1978 SHAKYA DORJE (tr.). *Showing the Path to Liberation. A Commentary to the Mahamudra prayer Dorje Chang Thungma by Thrangu Rinpoche*. Kathmandu: Lhundrub Teng.
- DORJE 1995 LAMA SHERAB DORJE (tr.). *Mahāmudrā Teachings of the Supreme Siddhas, the Eighth Situpa Tenpa'i Nyinchay on the Third Gyalwa Karmapa Rangjung Dorje's Aspiration Prayer of Mahāmudrā of Definitive Meaning*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- DORJE, KAPSTEIN 1991 GYURME DORJE, MATTHEW KAPSTEIN (tr.). *The Nyingma School of Tibetan Buddhism, its Fundamentals and History*. Boston: Wisdom Publications.
- DRASZCZYK, DRASZCZYK 2007 TINA DRASZCZYK, ALEXANDER DRASZCZYK (tr.). *Vollendetes Wirken, Tāranāthas Kommentar zum „König unter den Wegen des Strebens nach dem Vollendeten Wirken der Edlen“*. Wien: Bodhi Verlag.
- DREYFUS 1997 GEORGES B. J. DREYFUS. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- DROSDOWSKI, GREBE 1963 GÜNTHER DROSDOWSKI, PAUL GREBE. *Duden 7. Etymologie, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. Mannheim: Dudenverlag.
- DUCKWORTH 2008 DOUGLAS S. DUCKWORTH. *Mipam on Buddha-Nature, the Ground of the Nyingma Tradition*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- ELTSCHINGER 2008 VINCENT ELTSCHINGER. "Studies in Dharmakīrti's Religious Philosophy: 4. The Cintāmayī Prajña." In: Piotr Balcerowicz (ed.): *Logic and Believe in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass [Warsaw Indological Studies, 3], 453-491.

- ENGLISH 2002 ELIZABETH ENGLISH. *Vajrayoginī. Her Visualizations, Rituals, and Form*. [Studies in Indian and Tibetan Buddhism]. Boston: Wisdom Publications.
- EVERDING 2008 KARL-HEINZ EVERDING. In: HARTMUT-ORTWIN FEISTEL [Hrsg.]. VOHD Bd. XI. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, Teil 14. (*Die mTshur-pu-Ausgabe des Rin-chen gter-mdzod chen-mo*. Nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs. or 778, Bände 52 bis 63). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- FRAUWALLNER 2010 ERICH FRAUWALLNER. *Die Philosophie des Buddhismus. Texte der indischen Philosophie*. 5. Aufl. (erste Aufl. 1956). Berlin: Akademie Verlag.
- FRAUWALLNER 1982 „Amalavijñānam und Ālayavijñānam. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus.“ In: *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Gerhard Oberhammer und Ernst Steinkellner. Wiesbaden: Glaser-Stiftung.
- GOEFFREY 1993 SAMUEL GOEFFREY. *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington DC: Smithsonian Inst. Press.
- GOLZIO 2003 KARL-HEINZ GOLZIO (tr.). *Die makellose Wahrheit schauen. Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis. Das Lankavatara-Sutra*. 2. Aufl. (erste Aufl. 1995 Scherz Verlag). Frankfurt am Main: O. W. Barth Verlag.
- GRIFFITHS, KEENAN 1990 PAUL J. GRIFFITHS, JOHN P. KEENAN (ed.). *Buddha Nature, A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*. Tokyo: Buddhist Books.
- GROSNIK 1990 WILLIAM GROSNIK, “Buddha Nature as Myth“. In: PAUL J. GRIFFITHS, JOHN P. KEENAN (ed.). *Buddha Nature, A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*. Tokyo: Buddhist Books, 65-74.
- GRUSCHKE 2000 ANDREAS GRUSCHKE. „Der Jo nang Orden - Gründe für den Niedergang, Voraussetzungen für das Überleben und aktuelle Lage einer vorgeblich erloschenen tibetisch-buddhistischen Schulrichtung.“ *Paper presented at the Ninth Seminar of The International Association for Tibetan Studies*, held on the 24th to 30th June 2000 at Leiden University.
- GUARISCO, MC LEOD 2005 ELIO GUARISCO, INGRID MC LEOD (tr.). *The Treasury of Knowledge, Book Six, Part Three, Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, Systems of Buddhist Tantra*. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications.
- GUENTHER 1959 HERBERT V. GUENTHER (tr.). *The Jewel Ornament of Liberation*. London: Rider & Company.
- HANGARTNER 2005 DIEGO HANGARTNER (tr.). *Anleitungen auf dem Weg zur Glückseligkeit, Bodhicaryāvatāra*. Frankfurt am Main: O. W. Barth Verlag.
- HANSON 1977 JUDITH HANSON (tr.). *The Torch of Certainty*. Boulder: Shambhala Publications.
- HARRIS 1991 IAN CHARLES HARRIS. *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. [Brill’s Indological Library, Vol. 6]. Leiden: E. J. Brill.
- HODGE 2003 STEPHEN HODGE (tr.). *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra: With Buddhaguhya’s Commentary*. [Curzon Studies in Tantric Traditions]. Abingdon: Routledge Curzon.
- HOFFMANN 1975 HELMUT HOFFMAN. *Tibet. A Handbook*. [Oriental Series. Editor Denis Sinor, Vol. 5.] Bloomington: Indiana University Asian Studies Research Institute.
- HOLMES 1979 KATIA HOLMES (tr.). *The Changeless Nature. The Mahayana Uttara Tantra Shastra*. Eskdalemuir: Kagyu Samye.

- HOOKHAM 1988 SUSAN K. HOOKHAM (tr.). *Progressive Stages of Meditation on Emptiness*. Oxford: Longchen Foundation.
- HOOKHAM 1989 “Shentong: The Tathāgatarāggarbha Sūtras and the Buddhist Notion of Self.” In: *The Nālandākīrti Journal*, 29-59, Rumtek: Karma Śrī Nālandā Institute.
- HOOKHAM 1991 *The Buddha Within*. [SUNY Series in Buddhist Studies]. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- HOPKINS 1983 JEFFREY HOPKINS. *Meditation on Emptiness*. Boston: Wisdom Publications.
- HOPKINS 2002 *Reflections on Reality. The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School. Dynamic Responses to Dzong kha ba’s The Essence of Eloquence*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- HOPKINS 2006 (tr.). *Mountain Doctrine. Tibet’s Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix by Döl-bo-ba Shay-rab-gyel-tsen*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- HOPKINS 2007 (tr.). *The Essence of Other-Emptiness by Tāranātha*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- HUNTINGTON, WANGCHEN 1989 C.W. HUNTINGTON, JR., GESHE NAMGYAL WANGCHEN. *The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- ISHIKAWA 1990 MIE ISHIKAWA. *A Critical Edition of the sGra sbyor bam po gnyis pa: An Old and Basic Commentary on the Mahāvīyūtpatti: Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries*. 2 vols. [Studia Tibetica 18]. Tokyo: The Toyo Bunko.
- JACKSON 1994 DAVID JACKSON. *Enlightenment by a Single Means*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- JACKSON 1990 ROGER JACKSON. “Luminous Mind. Among the Logicians—An Analysis of *Pramāṇavārttika* II.205-211”. In: PAUL J. GRIFFITHS, JOHN P. KEENAN (ed.). *Buddha Nature, A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*. Tokyo: Buddhist Books, 95-124.
- JAINI 1985 PADMANABH JAINI. “The Sanskrit Fragments of Vinītadeva’s *Triṃśikā-Ṭīkā*.” In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48: 470–92.
- JIANG 2008 BO JIANG. *Cataphatic Emptiness. rGyal tsab on the Essence of Buddha-essence Theory of Asaṅga Ratnagotravibhāgavyākhyā*. Dissertation, Universität Hamburg.
- JINPA 2006 THUBTEN JINPA (tr.). *Mind Training, the Great Collection*. Boston: Wisdom Publications.
- JORDEN 2003 NGAWANG JORDEN. *Buddha-Nature Through the Eyes of Go rams pa Bsod nams seng ge in Fifteenth-Century Tibet*. PhD thesis, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- KAJIYAMA 1999 YŪICHI KAJIYAMA (ed.). *The “Antarvyāptisamarthana” of Ratnākaraśānti*. Tokyo: Internat. Research Inst. for Advanced Buddhology, Soka University.
- KALUPAHANA 1999 DAVID J. KALUPAHANA. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*. (First published in New York: State University of New York Press, 1986), third Indian reprint. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- KANO 2006 KAZUO KANO. *rNgog Blo-ldan-shes-rabs Summary of the Ratnagotravibhāga. The First Tibetan Commentary on a Crucial Source for the Buddha-nature Doctrine*. Dissertation, Universität Hamburg.
- KAPSTEIN 1996 MATTHEW KAPSTEIN. “gDams ngag: Tibetan Technologies of the Self.” In: *Tibetan Literature, Studies in Genre. Essays in Honor of Geshe Lhundup Sopa*. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications.

- KAPSTEIN 2000 “We are all Gzhan stong pas. Reflections on The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence by Paul Williams.” In: *Journal of Buddhist Ethics* 7 (p.105-125).
- KAPSTEIN 2009 “Mipam Namgyel. The Lion’s Roar Affirming Extrinsic Emptiness.” In: *Buddhist Philosophy, Essential Readings*. Oxford: University Press.
- KARMAY 1988 KARMAY SAMTEN GYALTSEN. *The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*. Leiden: E. J. Brill.
- KHENTRUL, SHEEHY 2005 KHENTRUL JAMPHAL LODRO RINPOCHE, MICHAEL SHEEHY (tr.). *Paths of Pure Vision. The Histories, Views and Practices of Tibet’s Living Spiritual Traditions*. Golok, Amdo, Tibet, and Qinhai Province, China: Jonang Jamdha Monastery, Buddhist Studies College of Five Sciences.
- KILTY 2004 GAVIN KILTY (tr.), KHEDRUP NORSANG GYATSO. *Ornament of Stainless Light. An Exposition of the Kālacakra Tantra*. [The Library of Tibetan Classics Volume 14]. Boston: Wisdom Publications.
- KOLLMAR-PAULENZ 2006 KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ. *Kleine Geschichte Tibets*, München, Verlag C. H. Beck.
- KOMAROVSKI 2000 IAROSLAV KOMAROVSKI (tr.). *Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chokden*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- KOMITO 1987 DAVID ROSS KOMITO. *Seventy Stanzas on Emptiness and its Transmission. A Buddhist Psychology on Emptiness*. Ithaca, N. Y.: Snow Lion Publications.
- KUIJP 1983 LEONARD W. J VAN DER KUIJP. *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology – from the eleventh to the thirteenth century*. [Alt-Neu-Indische Studien 26]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- KUNSANG 2000 ERIK PEMA KUNSANG (tr.). *Gateway to Knowledge*, Vol. II. Boudhanath, Hongkong: Rangjung Yeshe.
- KUNSANG 2002 (tr.) *Gateway to Knowledge*, Vol. III. Boudhanath, Hongkong: Rangjung Yeshe.
- LAMOTTE 1935 ÉTIENNE LAMOTTE. *Samdhinirmocanasūtra. L’Explication des mystères*. Louvain: Université de Louvain.
- LAMOTTE 1992 “Assessment of Textual Interpretation in Buddhism”. In: Donald S. Lopez Jr, (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, 11-28. Honolulu: University of Hawaii Press.
- LHALUNGPA 1993 LOBSANG LHALUNGPA (tr.). *Mahāmudrā, the Quintessence of Mind and Meditation*. (First published in Boston: Wisdom Publishers 1986), first Indian reprint. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers.
- LINDTNER 1982 CHRISTIAN LINDTNER. *Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna by Chr. Lindtner* [Indiske Studier IV]. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- LOPEZ 1996 DONALD S. LOPEZ, Jr. *Elaborations on Emptiness. Uses of the Heart Sūtra*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- LOPEZ 2001 “Painting the Target. On the Identification of the Object of Negation.” In: *Changing Minds, Contributions to the Study of Buddhism and Tibet in Honour of Jeffrey Hopkins*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- MACDONALD 1962 ARIANE MACDONALD. *Le Maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa*. Paris: Adrien Maisonneuve.

- MAITHRIMURTHI 1999 MUDAGAMUWE MAITHRIMURTHI. *Wohllollen, Mitleid, Freude und Gleichmut: Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis zum frühen Yogācāra*. Alt- und Neu-Indische Studien 50. Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- MARTIN 2008 T. ADAM MARTIN. "Some Notes on Kamalaśīla's Understanding of Insight Considered as the Discernment of Reality." In: *Buddhist Studies Review*, Vol 25, No 2.
- MATHES 1996 KLAUS-DIETER MATHES. *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*. [Indica et Tibetica 26]. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica.
- MATHES 1998 „Vordergründige und höchste Wahrheit im gZan ston-Madhyamaka.“ *Annäherung an das Fremde*. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig. Ed. von H. Preissler und H. Stein. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft II, 457-468.
- MATHES 2000 "Tāranātha's Presentation of trisvabhāva in the gZan stong." In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23 (2), 195-223.
- MATHES 2002 "'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal's Extensive Commentary on and Study of the Ratnagotravibhāgavyākhyā." In: *Religion and Secular Culture in Tibet. Tibetan Studies II*. PIATS 2000, vol. 2, no. 2, Leiden: Brill, 79-96.
- MATHES 2003 'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal's Commentary on the Ratnagotravibhāgavyākhyā. (Theg pa chen po rgyud bla ma'i 'grel pa de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long. Critically edited by Klaus-Dieter Mathes [Nepal Research Centre Publications 24]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- MATHES 2004 "Tāranātha's 'Twenty-One Differences with regard to the Profound Meaning' – Comparing the Views of the Two gZan stong Masters Dol po pa and Śākya mchog ldan." In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27 (2), 285-328.
- MATHES 2005 "'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal's Commentary on the Dharmatā Chapter of the Dharmadharmatāvibhāgakārikās". In: *Studies in Indian Philosophy and Buddhism, University of Tokyo*, vol. 12, 3-39.
- MATHES 2006 "Blending the Sūtras with the Tantras: The Influence of Maitrīpa and His Circle on the Formation of *Sūtra Mahāmudrā* in the Kagyu Schools." In: *Tibetan Buddhist Literature and Practice: Studies in its Formative Period 900-1400*. Ed. by Ronald M. Davidson and Christian K. Wedemeyer (Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS), Oxford 2006, vol. 10/4, 201-27. Leiden: Brill.
- MATHES 2007a "The Ontological Status of the Dependent (*paratantra*) in the *Samdhinirmocanasūtra* and the *Vyākhyāyukti*." In: *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. Ed. by Konrad Klaus and Jens-Uwe Hartmann. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, vol. 66]. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, 323-339.
- MATHES 2007b "Can *Sūtra Mahāmudrā* be Justified on the Basis of Maitrīpa's Apratiṣṭhānavāda?" In: *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*. Ed. by B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M.T. Much, H. Tauscher. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, vol. 70, no. 2]. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, 545-566.
- MATHES 2008a "Die Rolle des *Lankāvatārasūtra* im Wettstreit der verschiedenen Mahāyāna-Modelle der Realität". XXX. Deutscher Orientalistentag Freiburg, 24.-28. September 2007. Ausgewählte Vorträge. Ed. by Rainer Brunner, Jens Peter Laut und Maurus Reinkowski. Online publication, August 2008. URL: <http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/mathes.pdf>

- MATHES 2008b *A Direct Path to the Buddha Within, Gö Lotsawa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Boston: Wisdom Publications.
- MATHES 2009a "The Role of the *Bodhicittavivaraṇa* in the *Mahāmudrā* Tradition of the Dagpo Kagyu". In: *Journal of the International Association for Tibetan Studies*, no. 5.
- MATHES 2009b "Maitrīpa's *Amanasikārādhāra* ("A Justification of Becoming Mentally Disengaged")". In: *Journal of the Nepal Research Centre*, vol. 13, 5-32.
- MATHES 2010 "The Principle of True Nature (*dharmatā-yukti*) as a Justification for Positive Descriptions of Reality in Mahāyāna Buddhism." In: Piotr Balcerowicz (ed.). *Logic and Belief in Indian Philosophy*. [Warsaw Indological Studies, vol. 3]. Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 605-616.
- MCBREWSTER 2009 JOHN MCBREWSTER (ed). *Mahayana Mahaparinirvana Sutra*. Mauritius: Alphascript Publishing.
- MITRIKESKI 2009 DRASKO MITRIKESKI. "Nāgārjuna and the Tathāgatagarbha, a Closer Look at Some Peculiar Features in the Niraupamyastava". In: *Journal of Religious History*, vol. 33, no. 2.
- NAGAO 1964 GADJIN M. NAGAO. *Madhyantavibhaga-Bhaṣya. A Buddhist Philosophical Treatise edited for the first time from a Sanskrit Manuscript*. Tokyo: Suzuki Research Foundation.
- NIKLAUS 2004 M. SEBASTIAN NIKLAUS. *Leerheit und Bewusstsein. Eine religionswissenschaftliche Methode der Auswertung religiöser Erfahrungsbeschreibungen angewandt auf die Gelug-Tradition des tibetischen Buddhismus*. [Europäische Hochschulschriften Reihe XX Philosophie, Bd. 669]. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- NOBLE 1930-32 PETER S. NOBLE. "A Kharoṣṭhī Inscription from Endere." In: *Bulletin of the Society of Oriental Studies*, VI, 1930-32.
- PASANNO, AMARO 2009 AJAHN PASANNO, AJAHN AMARO. *The Island, an Anthology of the Buddha's Teachings on Nibbāna*. Redwood Valley: Abhayagiri Monastic Foundation.
- PETTIT 1999 JOHN WHITNEY PETTIT. *Mipham's Beacon of Certainty. Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection*. Boston: Wisdom Publications.
- POWERS 1994 JOHN POWERS (tr.). *Wisdom of the Buddha: The Saṃdhinirmocanasūtra*. [Tibetan Translation Series 16]. Berkeley: Dharma Publishing.
- PRASAD 1997 H. S. PRASAD (ed.). *The Uttaratantra of Maitreya, Containing Introduction, E. H. Johnston's Sanskrit Text and E. Obermiller's English Translation*. [Bibliotheca Indo-Buddhica Series No. 79]. Delhi: Sri Satguru Publications.
- RHEINGAUS 2004 JIM RHEINGAUS. *Das Leben und Gesamtwerk des ersten Karma 'phrin las pa*. Magisterarbeit, Universität Hamburg.
- RHOTON 1995 JARED RHOTON (tr.). *The Three Levels of Spiritual Perception*. Boston: Wisdom Publications.
- RINGU 2007 RINGU TULKU. *The Ri-Me Philosophy of Jamgön Kongtrul the Great. A Study of the Buddhist Lineages of Tibet*. Boston & London: Shambhala Publications.
- ROBINSON 1979 JAMES B. ROBINSON (tr.). *Buddha's Lions. The Lives of the Eighty-Four Siddhas by Abhayadatta*. Berkeley: Dharma Publishing.
- ROERICH 1979 GEORGE N. ROERICH (tr.). *The Blue Annals*. Reprint of the second edition, (first edition, Calcutta 1949). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

- ROLOFF 2009 CAROLA ROLOFF. *Red mda' ba. Buddhist Yogi-Scholar of the Fourteenth Century*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- ROTH 1979 GUSTAV ROTH. "La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme de David Seyfort Ruegg. Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston Rin chen grub. Traduction du De bžin gšegs pa'i sñin po gsla žin mdzes par byed pa'i rgyan by David Seyfort Ruegg." In: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 99, No. 1, 152- 160.
- SCHAEFFER 1995 KURTIS SCHAEFFER. *The Enlightened Heart of Buddhahood, A Study and Translation of the Third Karma pa Rang byung rdo rje's Work on Tathāgatagarbha, The Bde bzhin gshegs pa'i snying po gtan la dbab pa*. MA thesis, University of Washington.
- SCHEUERMANN 2010 ROLF SCHEUERMANN. *Das gZhan stong dbu ma'i rgyan des rJe btsun Tāranātha Kun dga' snying po. Tibetischer Text und Übersetzung*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- SCHMITHAUSEN 1971 LAMBERT SCHMITHAUSEN. „Philologische Bemerkungen zum Ratnagoravibhāga.“ In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 16, 123-178.
- SCHMITHAUSEN 1973 „Zu Seyfort Rueggs Buch 'La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra'“. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 17, 123-160.
- SCHMITHAUSEN 1981 "On some aspects of descriptions or theories of 'liberating insight' and 'enlightenment' in Early Buddhism." In: *Studien zum Jainismus und Buddhismus*. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf [Alt- und Neu-Indische Studien 23], 199-250. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- SCHMITHAUSEN 1987 *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of the Yogācāra Philosophy*. 2 vols. [Studia Philologica Buddhica, Monograph Series 4]. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- SCHMITHAUSEN 1992 "A Note on Vasubandhu and the Lan kāvatārasūtra." In: *Asiatische Studien* 46 (1) (Sondernummer zu Ehren von Jacques May), 392-397.
- SCHMITHAUSEN 1998 Vortragsmanuskript: „Yogācāra-Schule und Tathāgatagarbha-Richtung.“ In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Bd. Nr. 1, Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets. (Weiterbildendes Studium).
- SCHMITHAUSEN 2002 Vortragsmanuskript: „Grundbegriffe buddhistischer Ethik.“ In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Bd. Nr. 7, Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets. (Weiterbildendes Studium).
- SCHMITHAUSEN 2003 Vortragsmanuskript: „Versenkungspraxis bei den Yogācāras.“ In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Bd. Nr. 8, Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets. (Weiterbildendes Studium).
- SCHMITHAUSEN 2007 "Aspects of Spiritual Practice in Early Yogācāra." In: *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, vol. XI, 2007, 213-244.
- SCHMITHAUSEN 2009 *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- SCHUH 1976 DIETER SCHUH. In: WOLFGANG VOIGT [Hrsg.]. VOHD Bd. XI. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, Teil 6 (*Gesammelte Werke des Kong-sprul Blo-gros mtha'-yas*). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- SCHWIEGER 1990 PETER SCHWIEGER. In: HARTMUT-ORTWIN FEISTEL [Hrsg.]. VOHD Bd. XI. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, Teil 10. (*Die mTshur-pu-Ausgabe des Rin-chen gter-mdzod chen-mo*, Bde. 1 bis 14). Nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs. or 778. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- SCHWIEGER 1995 In: HARTMUT-ORTWIN FEISTEL [Hrsg.]. VOHD Bd. XI. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, Teil 11. (*Die mTshur-pu-Ausgabe des Rin-chen gter-mdzod chen-mo*, Bde. 14 bis 34). Nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs. or 778. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- SCHWIEGER 1999 In: HARTMUT-ORTWIN FEISTEL [Hrsg.]. VOHD Bd. XI. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, Teil 12. (*Die mTshur-pu-Ausgabe des Rin-chen gter-mdzod chen-mo*, Bde. 34 bis 40). Nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs. or 778. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- SCHWIEGER 2009 In: HARTMUT-ORTWIN FEISTEL [Hrsg.]. VOHD Bd. XI. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, Teil 13. (*Die mTshur-pu-Ausgabe des Rin-chen gter-mdzod chen-mo*, Bde. 40 bis 52). Nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Hs. or 778. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- SEYFORTH RUEGG 1963 DAVID SEYFORTH RUEGG. “The Jo nang pas: A School of Buddhist Ontologists according to the Grub mtha’ shel gyi me long.” In: *Journal of African and Oriental Studies* 83, 73-91.
- SEYFORTH RUEGG 1966 “On the dGe lugs pa Theory of the tathāgatarbha.” In: *Pratidānam – Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday*, 500-509. The Hague: Mouton.
- SEYFORTH RUEGG 1969 *La Théorie du Tathāgatarbha et du Gotra: Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*. [Publications de l’École française d’Extrême-Orient 70]. Paris: École française d’Extrême-Orient.
- SEYFORTH RUEGG 1973 *Le Traité du Tathāgatarbha de Bu ston rin chen grub*. [Publications de l’École française d’Extrême-Orient 88]. Paris: École française d’Extrême-Orient.
- SEYFORTH RUEGG 1981 *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. [A History of Indian Literature. ed. by J. Gonda, vol. 7, fasc.I]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- SEYFORTH RUEGG 1988 “An Indian Source for the Tibetan Hermeneutical Term dGongs gzhi ‘Intentional Ground’.” In: *Journal of Indian Philosophy* 16, 1-4.
- SEYFORTH RUEGG 1989 *Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. [Jordan Lectures in Comparative Religion 13]. London: School of Oriental and African Studies.
- SEYFORTH RUEGG 1992 “Some Reflections on Translating Buddhist philosophical Texts from Sanskrit and Tibetan.” In: *Asiatische Studien* XLVI, 1. 367-390.
- SEYFORTH RUEGG 2000 *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 50]. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien der Universität Wien.
- SEYFORTH RUEGG 2004 “Aspects of the Study of the (Earlier) Indian Mahāyāna.” In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27 (1), 3-61.
- SHAMAR 1998 SHAMAR RINPOCHE. *Silent Meditation*. Delhi: Book Faith India.
- SHEEHY 2007 MICHAEL SHEEHY. *A Brief History of the Jonang Tradition*. Format: PDF, 15.2.2007, http://www.jonangfoundation.org/pdf/essay-brief_history_jonang-ms-021407.pdf.
- SHEEHY 2008 (tr.). *The Essence of Shentong*. In Jonang Foundation’s Digital Library. Format: PDF, 2008, http://www.jonangfoundation.org/files/jf_snying%20po_final.pdf.
- SHEEHY 2009 “A Lineage History of Vajrayoga and Tantric Zhentong from the Jonang Kālacakra Practice Tradition.” In: *As long as Space Endures. Essays on the Kālacakra Tantra in*

Honor of H. H. the Dalai Lama, 219-235. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

- SHERPA 2004 TRUNGRAM GYALTRUL RINPOCHE SHERPA. *Gampopa, the Monk and the Yogi: His Life and Teachings*. PhD thesis, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- SMITH 1970 E. GENE SMITH. "Introduction." In: *Kong sprul's Encyclopaedia of Indo-Tibetan Culture*. Vol. 1, 1-28. Ed. by Prof. Dr. Lokesh Chandra [Śāta-Piṭaka-Series 80]. Neu-Delhi: International Academy of Indian Culture.
- SMITH 2001 *Among Tibetan Texts. History and Language of the Himalayan Plateau*. [Studies in Indian and Tibetan Buddhism]. Boston: Wisdom Publications.
- SMITH 2003 *Banned Books in the Tibetan Speaking Lands*. <http://ebookbrowse.com/search/banned-books-in-the-tibetan-speaking-lands>. Letztes Aktualisierungsdatum 2010.
- SNELLGROVE 1959 DAVID SNELLGROVE. *The Hevajra Tantra, A Critical Study*. Part 2. London: Oxford University Press.
- SOBISCH 2002 JAN-ULRICH SOBISCH. *Three-Vow Theories in Tibetan Buddhism*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- SOPA 2009 GESHE LHUNDUB SOPA (tr.). *The Crystal Mirror of Philosophical System. A Tibetan Study of Asian Religious Thought*. [The Library of Tibetan Classics]. Boston: Wisdom Publications.
- STEARNS 1995 CYRUS STEARNS. "Dol po pa Shes-rab rgyal-mtshan and the Genesis of the Gzhan stong Position in Tibet." In: *Asiatische Studien* 49/4 (1995), 829-852.
- STEARNS 2010 *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dölpopa Sherab Gyaltsen*. Second edition (first edition SUNY, 1999). Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- STEINKELLNER 1981 ERNST STEINKELLNER (tr.). *Śāntideva, Eintritt in das Leben zur Erleuchtung. (Bodhicaryāvatāra)*. Düsseldorf, Köln: Diederichs Verlag.
- STEINKELLNER 1990 "Is Dharmakīrti a Mādhyamika?" In: *Earliest Buddhism and Madhyamaka* Vol. II., 72-90. Leiden: E. J. Brill.
- SUTTON 1991 FLORIN GIRIPESCU SUTTON. *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra-School of Mahāyāna-Buddhism*. Albany: State University of New York Press.
- SUZUKI 1930 TEITARO DAISSETZ SUZUKI, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*. London: Routledge and Kegan Paul.
- SUZUKI 1932 *The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text*. London: Routledge and Kegan Paul.
- TAKASAKI 1966 JIKIDO TAKASAKI. *A study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) being a treatise on the Tathāgatagarbha theory of Mahāyāna Buddhism*. [Serie Oriental Roma XXXIII]. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- TARTHANG 1984 TARTHANG TULKU (ed.) *Crystal Mirror VI. Annual of Tibetan Buddhism*. Journal of the Tibetan Nyingma Meditation Center. Berkeley: Dharma Publishing.
- TAUSCHER 1995 HELMUT TAUSCHER. *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsongkhapas Madhyamaka-Werken*. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 36]. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien der Universität Wien.
- TENZIN 1984 P. ATISHA TENZIN. *A Survey of Tibetan History*. Dharamsala: Information Office of H. H. the Dalai Lama.

- THONDUP 1987 TULKU THONDUP RINPOCHE. *Buddhist Civilization in Tibet*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- THRANGU 1989 KHENCHEN THRANGU RINPOCHE. “On the Meaning of the Three Turnings of the Wheel of Dharma, Showing That They are not Contradictory.” In: *The Nālandākīrti Journal*, vol. 1, 20-28, Rumtek: Karma Śrī Nālandā Institute.
- THRANGU 2004 *Essentials of Mahamudra. Looking Directly at the Mind*. Boston: Wisdom Publications.
- THURMAN 1991 ROBERT A. F. THURMAN. *The Central Philosophy of Tibet. A Study and Translation of Jey Tsong Khapa’s Essence of True Eloquence*. Princeton: Princeton University Press.
- THURMAN 2004 (ed.) *The Universal Vehicle Discourse Literature. Mahāyānasūtrālaṃkāra by Maitreyanātha/Āryasaṅga. Together with its Commentary (Bhāṣya) by Vasubandhu. [Tanjur Translation Initiative Treasury of the Buddhist Sciences series]* New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University.
- TRANSLATION GROUP 2003 KALU RINPOCHE’S TRANSLATION GROUP (tr.). *The Treasury of Knowledge, Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, Myriad Worlds*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- NĀLANDĀ, TRUNGPA 1980 NĀLANDĀ TRANSLATION COMMITTEE, CHÖGYAM TRUNGPA (tr.). *The Rain of Wisdom*. Boulder & London: Shambhala Publications.
- TSULTRIM, FUCHS 2000 TSULTRIM GYAMTSO RINPOCHE, ROSEMARIE FUCHS (tr.), *Buddha Nature: The Mahayana Uttaratantra Shastra with Commentary*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- WANGCHUK 2000 DORJI WANGCHUK, Vortragsmanuskript: „*Madhyamaka aus Sicht der rNying-ma Tradition*“. *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Bd. Nr. 4, Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets. (Weiterbildendes Studium).
- WANGCHUK 2004 “The rNying-ma Interpretations of the Tathāgatagarbha-Theory.” In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 48, 171-213.
- WANGCHUK 2007 *The Resolve to Become a Buddha*. Studia Philologica Buddhica. [Monograph Series XXIII]. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- WAYMAN, WAYMAN 1974 ALEX WAYMAN, HIDEKO WAYMAN (tr.). *The Lion’s Roar of Queen Śrīmālā*. New York: Columbia University.
- WEBER-BROSAMER, BACK 1997 BERHARD WEBER-BROSAMER, DIETER M. BACK. *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*. [Beiträge zur Indologie 28.] Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- ZANGPO 2010 NGAWANG ZANGPO. *The Treasury of Knowledge, Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, Buddhism’s Journey to Tibet*. Ithaca N.Y.: Snow Lion Publications.
- ZIMMERMANN 2000 MICHAEL ZIMMERMANN. Vortragsmanuskript: „*Tathāgatagarbha*“. *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Bd. Nr. 4, Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets. (Weiterbildendes Studium).
- ZIMMERMANN 2002 *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. [Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica 6]. Tokyo: The International Institute for Advanced Buddhology.

Internet

- JF Jonang Foundation: <http://www.jonangfoundation.org>
(letzter Zugriff: Okt. 2011)
- RFKS Resources for Kanjur Studies. University of Vienna, Department of South Asian, Tibetan and Buddhist Studies: <http://www.istb.univie.ac.at/kanjur/>
(letzter Zugriff: Dez. 2011)
- TBRC The Tibetan Resource Centre: <http://www.tbrc.org>
(letzter Zugriff: Okt. 2011)
- TE <http://www.tibet-encyclopaedia.de/einleitung.html>
(letzter Zugriff: Nov. 2011)

Kurzfassung / Abstract

„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“

Die Lehre von *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 *gzhan stong*-Sichtweise: Der Geist selbst wird als leer von anderem (*gzhan stong*) verstanden, d. h. leer von den akzidentellen Verunreinigungen, die nicht zur Natur des Geistes gehören; der Geist wird jedoch nicht als leer von erleuchteten Qualitäten gesehen. Dennoch sind die Lebewesen, so lange sie den Hemmnissen ihrer akzidentellen oder oberflächlichen Verunreinigungen unterliegen, nicht fähig, einen direkten Bezug zu diesen ihnen innewohnenden Qualitäten herzustellen. Den relevanten Texten gemäß macht dies den einzigen Unterschied zu erwachten Individuen aus, die, nachdem sie die akzidentellen Verunreinigung entfernt haben, die Buddha-Natur erkannt und daher das Erwachtsein erlangt haben.

Aus diesem Grund ist es, aus der Perspektive der *tathāgatagarbha*-Lehre im Allgemeinen und aus jener der *gzhan stong*-Sicht im Besonderen, das Ziel sowohl buddhistischer Philosophie als auch jeder Art spiritueller Übung in Ethik, Sicht und Meditation, die akzidentellen Verunreinigungen zu entfernen, damit die inhärenten Qualitäten entwickelt bzw. von sich aus offenkundig werden können.

Diese Dissertation handelt von der entsprechenden Herangehensweise in Sichtweise und Meditation, wie sie vom Mönchsgelehrten ’Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha’ yas (1813–1899) gelehrt wurde. Der Einleitungsteil vermittelt den historischen Kontext Kong spruls. Darauf folgt ein Abriss zum Thema der Buddha-Natur aus Perspektive der Quellen. Außerdem wird ein Überblick über wissenschaftliche Arbeiten zur Buddha-Natur bzw. damit verwandten Themen gegeben. Da Maitreyas *Ratnagotravibhāga* für Kong spruls Anleitung zur *gzhan stong*-Sicht (*gZhan stong dbu ma chen po’i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa’i od zer*; kurz *gZhan stong lta khrid*) eine wesentliche Referenz darstellt, wird die Rezeption dieses Textes in Tibet und insbesondere sein Stellenwert für die *mahāmudrā*-Lehren zur Meditation, wie sie in der bKa’ brgyud pa-Tradition gelehrt werden, untersucht. Auf dieser Grundlage wird das in Tibet ausgiebig debattierte Thema der *gzhan stong*-Sicht besprochen. Da sich Kong sprul in seinem *gZhan stong lta khrid* explizit auf eine Reihe tibetischer Gelehrter beruft, werden, neben seiner eigenen, auch deren Sichtweisen zusammengefasst.

Vor diesem Hintergrund fokussiert sich die Untersuchung auf Kong sprul’s *gzhan stong lta khrid*: Beruhend auf den verschiedenen Schritten der theoretischen Herangehensweise an ein Begreifen der Wirklichkeit werden die Meditationsanleitungen behandelt, die auf eine direkte Erkenntnis der wahren Natur des Geistes und damit der Buddha-Natur abzielen. Es wird gezeigt, wie Kong sprul einen buddhistischen *yogin* durch diesen Prozess hindurchführt, der in der Erkenntnis von *tathāgatagarbha* kulminiert. Eine kritische Edition des Textes sowie eine erstmalige Übersetzung desselben ins Deutsche bilden den letzten Abschnitt der Dissertation.

“The Application of the Doctrine of *tathāgatagarbha* in the bKa’ brgyud Tradition in Accordance with an Instruction on the *gzhan stong* View Composed by ’Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha’ yas”

The doctrine of *tathāgatagarbha* as the element inherent to every sentient being, is a central concept within Mahāyāna Buddhism. Presenting this Buddha nature as the absolute in positive terms, as a state of gnosis with inconceivable qualities, is the gist of the so-called *gzhan stong* view. Mind as such is understood to be empty of other (*gzhan stong*), i.e. empty of incidental stains, which are not mind’s nature; but mind is seen to be not empty of its enlightened qualities. Yet, as long as sentient beings are obscured by their incidental or superficial stains, they are incapable of directly relating to these inherent enlightened qualities. According to the relevant texts, this constitutes the only difference to the awakened ones who, having removed the incidental stains, have actualized their inherent Buddha nature and have thus attained the state of awakening. Therefore, from the perspective of the doctrine of *tathāgatagarbha* in general, and from the *gzhan stong* view in particular, Buddhist philosophy and any spiritual training in ethics, view, and meditation has as its goal to remove the incidental stains so that the inherent qualities can be developed or manifest themselves.

This dissertation deals with the corresponding approach in view and meditation taken and taught by the scholar monk ’Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha’ yas (1813–1899). The introductory part provides Kong sprul’s historical context. This is followed by a short description of the topic of Buddha nature from the perspective of the sources. The current state of research regarding Buddha nature and related topics is presented as well. As Maitreya’s *Ratnagotravibhāga* provides the major reference for Kong sprul’s instructions on the *gzhan stong* view (*gZhan stong dbu ma chen po’i lta khrid rdo rje zla ba dri ma med pa’i od zer*; short: *gZhan stong lta khrid*), its reception in Tibet and, in particular, its significance for the *mahāmudrā* teachings on meditation as taught in the bKa’ brgyud pa-tradition are investigated. On this basis the extensively discussed topic of the *gzhan stong* view in Tibetan Buddhism is presented. In his *gZhan stong lta khrid*, Kong sprul explicitly refers to a number of Tibetan scholars and their writings as his reference; a summary of their views is given as well. This is followed by an investigation of Kong sprul’s own view.

With this as a background, the research focuses on Kong sprul’s *gZhan stong lta khrid*. Based on various steps in the theoretical approach towards understanding reality, the instructions for meditation which gradually aim at a direct perception of the true nature of mind, i.e. the Buddha nature, are presented. It is shown how Kong sprul guides a Buddhist *yogin* through this process aimed at actualizing *tathāgatagarbha*. A critical edition of the text and its translation into German form the final part of the dissertation.

Curriculum Vitae

Martina Draszczyk (geb. 5. Jan. 1961)

Ausbildungen

2007-2012	Dissertationsstudium Tibetologie and Buddhismuskunde, Universität Wien
1992-2005	Fortbildung in buddhistischer Philosophie, Erkenntnistheorie und Meditation am "Karmapa International Buddhist Institute", Neu-Delhi (Indien) <i>1995: Bachelor of Arts Degree in Buddhist Studies</i> <i>2005: Acharya Degree in Buddhist Studies</i>
1985-1987	Europa-Sekretärinnen-Akademie, Wien <i>1987: Diplom</i>
1980-1985	Studium an der Universität Hamburg, Fachbereich: Orientalistik Hauptfach: Tibetologie; Nebenfächer: Indologie und Anglistik <i>1985: Magister Artium</i>
1978-1980	Staatliches Gymnasium, Kaufbeuren (Deutschland) <i>1980: Abitur</i>
1971-1978	Mariengymnasium, Kaufbeuren

Studienrelevante Tätigkeiten

2011	Referentin beim „Buddhismus-Lehrgang“ an der Universität Wien
2010	Referentin beim „Buddhismus-Lehrgang“ an der Universität Wien
2008-	Lektorin für Modernes Tibetisch, Universität Wien
2004	Referentin und Dolmetscherin beim „Buddhismus-Lehrgang“ an der Universität Wien
1994-2005	Erstellen von Drehbüchern in Deutsch und Englisch für Dokumentarfilme im Bereich Buddhismus und tibetische Kultur.
1992-2005	Dolmetscherin am Karmapa International Buddhist Institute, Neu-Delhi, im Bereich buddhistischer Philosophie, Erkenntnistheorie und Meditation. Sprachen: Tibetisch und Englisch
1990-	Dolmetscherin für Tibetisch, Englisch und Deutsch an internationalen buddhistischen Instituten und Zentren in Europa
1990-	Vortragstätigkeit an buddhistischen Instituten und Zentren in Europa

Sprachen

Deutsch, Englisch, Französisch, Tibetisch, Sanskrit