

**DIE TIBETISCHE REZEPTION
DES *ABHISAMAYĀLAṂKĀRA*
AM BEISPIEL
DER ERSTEN DREI KAPITEL
IN DER KOMMENTIERUNG VON
RDZA DPAL SPRULS *SPYI DON***

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von
Michaela Haas

aus
Erding

Bonn 2008

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen
Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

Diese Dissertation ist auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn
http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online elektronisch publiziert.

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

1. Berichterstatter: Professor Dr. Peter Schwieger
 2. Berichterstatter: Professor Dr. Konrad Klaus
- Mündliche Prüfung am 18.07.2008

Danksagung

Mein Dank gilt an erster Stelle ‘Jigs med rNam rgyal ‘Dzi sgar Kong sprul Rin po che, der den *Abhisamayālaṅkāra* anhand von rDza dPal spruls *sPyi don* [PS] über einen Zeitraum von vier Jahren in Frankreich, Irland und Amerika gelehrt hat. Durch ihn habe ich die erste Bekanntschaft mit diesen Texten gemacht, und es ist seine fortwährende Betonung der immensen Bedeutung dieser Texte, die mich zur intensiveren Beschäftigung mit ihnen angeregt hat.

Ich danke meinem Doktorvater, Professor Dr. Peter Schwieger, für seine unermüdliche Unterstützung und Ermutigung beim Verfassen der vorliegenden Dissertation.

Ohne meinen Tibetisch-Lehrer sLob dpon Ras chung pa, der die entsprechenden Texte ausführlich an dGe lugs- und rNying ma-Shedras in Indien studiert hat, wäre die vorliegende Übersetzung nicht möglich gewesen.

Dem Sanskrit-Experten Gareth Sparham verdanken wir nicht nur exzellente Übersetzungen der ersten Kapitel von Vimuktisenas und Haribhadras *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentaren, sondern er hat mir auch den entscheidenden Hinweis gegeben, dPal spruls *sPyi don* mit Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* zu vergleichen und mir zusätzlich Auszüge seiner provisorischen Übersetzungen des *Legs bshad gser phreng* (insbesondere des ersten Kapitels) und dPal spruls *sPyi don* zur Verfügung gestellt. Ihm verdanke ich insbesondere Hilfe bei der Ermittlung der Herkunft von Zitaten.

Dem Übersetzer Karl Brunnhölzl danke ich für zahlreiche wertvolle Hinweise und Korrekturen, insbesondere in Bezug auf die Fußnoten und Sanskrit-Begriffe, sowie für die Bereitstellung seiner noch unveröffentlichten Übersetzung des *Abhisamayālaṅkāra* aus dem Sanskrit ins Englische.

Professor Dr. Günter C. Grönbold von der Bayerischen Staatsbibliothek in München verdanke ich die Bereitstellung aller fünf Kanon-Ausgaben des Grundtextes, und Dr. Helmut Eimer von der Indologischen Abteilung des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität sowie Dr. Rudolf Kaschewsky vom Institut für Tibetkunde der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität haben in der Endphase der Dissertation unverzichtbare Verbesserungen und Korrekturen angeregt. mKhan po dGa dbang vom rNying ma-Kloster rNam grol gling beantwortete in einem mündlichen Gespräch Fragen zur Einordnung von dPal spruls Kommentaren in der rNying ma-Tradition.

Ohne die Unterstützung und Ermutigung von Gayle Landes, die in den letzten drei Jahren die Voraussetzungen dafür geschaffen hat, daß ich mich auf das Schreiben der Dissertation konzentrieren konnte, wäre die Dissertation niemals vollendet worden.

Zusammenfassung

Der *Abhisamayālaṃkāra* gilt in der tibetisch-buddhistischen Tradition als der wichtigste Text, um die *Prajñāpāramitā* zu lehren. Es wird der Anspruch erhoben, dass der *Abhisamayālaṃkāra* die wichtigsten *Prajñāpāramitā-Sūtras* zusammenfasst und deren Bedeutung erklärt. Bis heute werden der *Abhisamayālaṃkāra* und seine Kommentare deshalb in allen renommierten tibetischen Kloster-Universitäten und von allen tibetisch-buddhistischen Traditionen gelehrt. Die Bedeutung des Textes lässt sich auch an der Vielzahl von indischen und tibetischen Kommentaren ablesen. Gleichwohl gibt es bis jetzt keine vollständige Übersetzung eines indischen oder tibetischen *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentars in eine westliche Sprache.

Die vorliegende Dissertation untersucht den einführenden Kommentar (*sPyi don*) des renommierten rNying ma-Gelehrten rDza dPal sprul O rgyan 'Jigs med Chos kyi dBang po. Da in diesem und anderen Kommentaren der Anspruch erhoben wird, dass die ersten drei Kapitel des *Abhisamayālaṃkāra* die gesamte *Prajñāpāramitā* erfassen, wird dPal spruls Kommentar zu den ersten drei Kapiteln übersetzt. Wo es sinnvoll ist, werden zum besseren Verständnis auch seine anderen *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare '*Bru 'grel* und *bsGom rim* hinzugezogen. Des weiteren werden Kommentare von anderen namhaften Gelehrten wie die des dGe lugs pa-Vaters Tsong kha pa und von dPal spruls Anhänger Thub bstan brTson 'grus konsultiert.

Wie in der Übersetzung und Analyse deutlich wird, gibt es enorme Übereinstimmungen zwischen dPal spruls Kommentaren und Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng*. Die Ähnlichkeiten sind so groß, dass gezeigt werden kann, dass es sich bei dPal spruls *sPyi don* im Wesentlichen um eine Zusammenfassung von Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* handelt.

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|----|
| Danksagung | 5 |
| Zusammenfassung | 7 |
| Abkürzungen | 11 |
| Schreibkonventionen | 13 |
| | |
| VORWORT | 15 |
| EINLEITUNG | 21 |
| | |
| TEIL EINS. DER GRUNDTEXT: DER <i>ABHISAMAYĀLAṂKĀRA</i> | |
| I. Die Herleitung des <i>Abhisamayālaṅkāra</i> aus den <i>Prajñāpāramitā-Sūtras</i> | |
| A. Die drei Entwicklungsstufen des Buddhismus | 27 |
| B. Der zeitgeschichtliche und kulturelle Hintergrund | 30 |
| C. Die <i>Prajñāpāramitā-Sūtras</i> | 32 |
| D. rDza dPal spruls Einordnung der <i>Prajñāpāramitā</i> -Kommentar-Traditionen | 36 |
| II. Autorschaft und Quellen | 43 |
| III. Erhaltene Textausgaben und moderne Übersetzungen | 52 |
| IV. Aufbau und Struktur des Textes | 54 |
| | |
| TEIL ZWEI. DIE KOMMENTARLITERATUR | |
| I. Indische Kommentare | 58 |
| II. Tibetische Kommentare | |
| A. Überlieferung und Aufnahme in die tibetische Literatur | 62 |
| B. Der Stellenwert des <i>Abhisamayālaṅkāra</i> im Curriculum tibetischer Shedras | 66 |
| C. <i>Abhisamayālaṅkāra</i> -Kommentare in der rNying ma-Tradition | 69 |
| | |
| TEIL DREI. RDZA DPAL SPRULS KOMMENTIERUNG | |
| I. Kontext, Quellen und Methode | |
| A. Einführung | 72 |
| B. rDza dPal spruls Biografie | 77 |
| C. Die <i>Ris med</i> -Bewegung | 80 |

| | |
|---|-----|
| II. Kommentierte Übersetzung | |
| A. Der Titel | 82 |
| B. Allgemeine Übersicht | 85 |
| C. Die Ehrerbietung | 86 |
| D. Vier Rubriken der Lehrschrift | 96 |
| E. Übersicht über die acht Kapitel | 101 |
| F. Die Allwissenheit der Buddhas | 123 |
| G. Das Pfadwissen der Bodhisattvas | 242 |
| H. Das Grundwissen | 279 |
| | |
| TEIL VIER: DAS VERHÄLTNIS VON TSONG KHA PAS <i>LEGS BSHAD</i> <i>GSER PHRENG</i> UND DPAL SPRULS <i>SPYI DON</i> | |
| I. Vergleich des ersten Kapitels | 293 |
| II. Kontext zu Tsong kha pas <i>Legs bshad gser phreng</i> | 305 |
| III. Wie sich dPal spruls <i>sPyi don</i> auf Tsong kha pas <i>Legs bshad gser</i> <i>phreng</i> bezieht | 309 |
| SCHLUSSBETRACHTUNG UND AUSBLICK | 313 |
| | |
| Anhang | |
| Anhang 1: Edition der ersten drei Kapitel des <i>Abhisamayālaṃkāra</i> | 317 |
| Anhang 2: Die 70 Punkte des <i>Abhisamayālaṃkāra</i> | 333 |
| Anhang 3: Die Gliederung von dPal spruls <i>sPyi don</i> | 341 |
| Anhang 4: Vergleich von Tsong kha pas <i>Legs bshad gser phreng</i> mit dPal spruls <i>sPyi don</i> am Beispiel des ersten Kapitels des <i>Legs bshad gser phreng</i> | 345 |
| Glossar | 363 |
| Literaturverzeichnis | 379 |
| Selbständigkeitserklärung | 399 |

Abkürzungen

| | |
|-------|---|
| A | <i>Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā</i> |
| AA | <i>Abhisamayālamkāra</i> |
| AAA | <i>Abhisamayālamkāraḥloka</i> . Wogihara, Unrai (Ed.). Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1973. |
| ACIP | Asian Classics Input Project (www.asianclassics.org) |
| ADK | <i>Abhidharmakośa</i> |
| ADS | <i>Abhidharmasamuccaya</i> |
| BBh | <i>Bodhisattvabhūmi</i> |
| BCA | <i>Bodhisattvacaryāvatāra</i> |
| C | Cone bsTan ‘gyur |
| D | sDe dge bKa’ ‘gyur und bsTan ‘gyur. Delhi: Karmapa’i Chödhey, Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1982-1985. |
| DDV | <i>Dharmadharmatāvibhāga</i> |
| G | <i>dGa’ ldan bsTan ‘gyur = Danzhuer</i> . 225 in 100 Vols. Tianjin: Zhongguo-minzu-tushuguan-zhengli Tianjin-guji-chubanshe, 1988. |
| JNS | <i>rJe btsun ngal gso</i> |
| LSP | <i>Legs bshad gser phreng</i> . Sarnath: Tibetan Monastery Press, 1970. |
| LSPII | <i>Legs bshad gser phreng</i> . [Zi ling]: mTsho sngon mi rigs dpe krun khang, 1986. |
| MAV | <i>Madhyāntavibhāga</i> |
| MS | <i>Mahāyānasaṃgraha</i> |
| MSA | <i>Mahāyānasūtrālamkāra</i> |
| N | sNar thang bKa’ ‘gyur und bsTan ‘gyur |
| P | <i>Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā</i> |
| PB | dPal spruls ‘Bru ‘grel |
| PS | dPal spruls sPyi don |
| Q | Peking bKa’ ‘gyur und bsTan ‘gyur |
| SKD | <i>Shes bya kun khyab mdzod</i> von ‘Jam mgon Kong sprul |
| TBRC | Tibetan Buddhist Resource Center |
| Thr | Thrangu, Rinpoche Khenchen. <i>The Ornament of Clear Realization: A Commentary on the Prajnaparamita of Maitreya</i> . Crestone and Auckland: Namu Buddha Publications and Zhysil Chökyi Ghatsal Charitable Trust Publications, 2004. |
| TP | <i>bsTan ‘gyur</i> . [<i>dPe bsdur ma</i>]. Vol 1ff. Pe-cin: Krung go’i bod kyi shes rig dpe skrung khang, 1994ff. |
| TN | Thub bstan brTson ‘grus sNgon ‘gro |

- Toh *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons.*
Hukuji Ui (Ed.) et.al. Sendai: Tohoku Imperial University,
1934.
- TT *The Tibetan Tripitaka, Peking edition.* Reprinted under the
supervision of the Otani University, Kyoto. Suzuki, Daisetz
T. (Ed.). Vol 1-168. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka
Research Institute, 1955-1961
- UTS *Uttaratantraśāstra (Ratnagotravibhāga)*
YBh *Yogācārabhūmi*

Schreibkonventionen

Alle Sanskrit-Begriffe sind mit Diakritika versehen. Nur Sanskrit-Begriffe, die auch außerhalb tibetischer und indischer Studien bekannt sind oder häufig anstatt des deutschen Äquivalents benutzt werden (z.B. Sangha) und Eigennamen werden teilweise auch ohne Diakritika angegeben, mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben und wie deutsche Worte in den Text eingefügt. Werden diese Sanskrit-Begriffe im Plural benutzt, sind sie der gebräuchlichen Regelung zur Pluralbildung in westlichen Sprachen angeglichen (z.B. die Bodhisattvas oder *Sūtras*). Rekonstruierte Sanskrit-Begriffe sind mit einem Sternchen gekennzeichnet. Zur besseren Lesbarkeit habe ich vor allem bei langen Buchtiteln in Sanskrit-Komposita Bindestriche eingefügt, wo es hilfreich scheint.

Tibetische Begriffe werden in Wylie¹ Transliteration angegeben, mit Ausnahme einiger häufig oder anstelle des deutschen Äquivalents benutzter Worte wie Shedra oder Rinpoche. In der Transkription von tibetischen Eigennamen und Werk-Titeln wird jeweils der Basisbuchstabe großgeschrieben. Individuelle Eigen- und Ortsnamen innerhalb der zusammengesetzten Namen von Tibetern werden ebenfalls großgeschrieben (z.B. rDza dPal sprul).

Personen-, Orts- und andere Eigennamen sind nicht kursiv geschrieben. Bereits in der deutschen Sprache geläufige Sanskrit- und tibetische Begriffe (z.B. Buddha oder Rinpoche) sind nicht kursiv geschrieben und folgen der deutschen Rechtschreibung. Alle anderen Sanskrit- und tibetische Begriffe, die im Glossar genannt werden, werden kursiv geschrieben. Buchtitel werden grundsätzlich kursiv geschrieben. Die eingeführten Abkürzungen werden ausschließlich in den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis verwendet. Längere Zitate, vor allem aus den hauptsächlich zitierten Werken wie *Abhisamayālaṅkāra*, *sPyi don* und *Legs bshad gser phreng* werden zusätzlich zu der Herkunftsangabe durch Einrückung kenntlich gemacht, Zitate innerhalb dieser Werke durch doppelte Einrückung. Bei den nicht eingerückten Texten handelt es sich um Paraphrasierungen oder eigene Kommentierungen. Zur besseren Übersicht wurden die Kapitelüberschriften in dPal spruls *sPyi don* von der Verfasserin durchnummeriert (z.B. 1.2.1.1.1.3.4) ebenso wie Aufzählungen innerhalb des Textes. Die Übersicht über die vollständige Gliederung des *sPyi don* findet sich in Anhang Drei.

¹ Vgl. Wylie, S. 261-267.

VORWORT

Diese Dissertation wird versuchen, die späte tibetische Rezeption eines bis heute wenig erforschten, aber bedeutenden Teils der Mahāyāna-Literatur zu erhellen: der *Prajñāpāramitā*-Literatur und jenes *Śāstras*, welches den Anspruch erhebt, die gesamte *Prajñāpāramitā*-Literatur zusammenzufassen, des *Abhisamayālaṃkāra* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan*, *Zierde der klaren Erkenntnis*). Dieses *Śāstra* zählt zu den populärsten und meistkommentierten Texten des indischen und tibetischen Buddhismus. 21 indische Kommentare sind in der tibetischen Tradition erhalten geblieben, dazu kamen Hunderte von tibetischen Kommentaren. Der *Abhisamayālaṃkāra* und seine Kommentare wurden zu den Hauptquellen, aus denen tibetische Gelehrte schöpften, um die systematische Abfolge der Mahāyāna-Praxis vom Beginn bis zum Ende des Pfades zu lernen und zu lehren. Der *Abhisamayālaṃkāra* wurde und wird als so bedeutsam angesehen, dass er Teil des Lehrplans in allen großen tibetischen Kloster-Universitäten war und größtenteils heute noch ist. Der *Abhisamayālaṃkāra* und seine Kommentare haben die Exegese der indirekten Bedeutung der *Prajñāpāramitā-Sūtras* in Indien und Tibet seit der Zeit von Ārya Vimuktisena, also seit dem frühen 6. Jahrhundert, dominiert. Der erste Teil der vorliegenden Arbeit befasst sich deshalb einführend mit dem Einfluss, der Bedeutung und möglichen Interpretationen des Grundtextes.

Indische wie tibetische Gelehrte nehmen den *Abhisamayālaṃkāra* als Grundlage, um die essenziellen Charakteristika des Mahāyāna-Buddhismus zu lehren, denn sie erheben den Anspruch, der *Abhisamayālaṃkāra* beinhalte eine detaillierte und vollständige Beschreibung des Weges zur Erleuchtung. Frühere tibetische wie zeitgenössische buddhistische Lehrer benutzen häufig die Analogie eines exzellenten Reiseführers: So wie jemand, der zum ersten Mal eine weite Reise antritt, möglichst detaillierte Hinweise benötigt, welchen Weg man am besten nimmt, wie man am schnellsten und sichersten vorankommt, wo man am besten Bus, Auto, Flugzeug oder Schiff wählt usw., genauso sei es unverzichtbar, auf dem Weg zur Erleuchtung eine detaillierte und präzise Wegbeschreibung vor sich zu haben.²

Der *Abhisamayālaṃkāra* wird also in der tibetischen Tradition wie eine Landkarte oder ein Reiseführer auf dem Weg zur Erleuchtung verstanden. Tatsächlich aber handelt es sich, um im Bild zu bleiben, eher um auf das Essenzielle reduzierte Wegmarkierungen oder kodierte Hinweise für

² Beispielsweise Dzigar Kongtrul, *Ornament*, S. 51. In der dGe lugs pa-Tradition hingegen wird der AA als weit weniger praxisrelevant bewertet als in der rNying ma-Tradition. Beispielsweise schreibt der in der dGe lugs pa-Tradition ausgebildete Geshe Georges Dreyfus: „Far from being a guide to Buddhist practice or a description of spiritual experiences, the *Ornament* provides the Tibetan tradition with the framework that makes a narrative of spiritual progress possible and introduces an element of closure without which the commitment required by Buddhist practices cannot be sustained.“ Dreyfus, „Scholastic Education“, S. 62.

Eingeweihte, die ohne die Erläuterung von erfahrenen Reiseleitern größtenteils un- oder missverständlich bleiben müssen.

Die vorliegende Dissertation konzentriert sich auf die Einleitung und die ersten drei Abhisamayas,³ denn es wird in den traditionellen Kommentaren der Anspruch erhoben, dass die ersten drei Abhisamayas die Bedeutung des *Abhisamayālaṃkāra* und damit der gesamten *Prajñāpāramitā*-Literatur zusammenfassen. Als renommierte Reiseleitung haben wir dazu rDza dPal spruls Kommentierung gewählt, vor allem seine *Allgemeine Übersicht (sPyi don)*, in der er versucht, die Kernpunkte und wichtigsten Debatten zu einzelnen Aspekten des *Abhisamayālaṃkāra* überschaubar darzulegen.

Terminologie und Übersetzung

Wie viele tibetisch-buddhistische Gelehrte seiner Generation war rDza dPal sprul des Sanskrit nicht mächtig. Er selbst kann die indischen Kommentare, die er zitiert, nicht im Original gelesen haben, und auch Tsong kha pa, auf den er sich beruft, verließ sich auf die tibetischen Übersetzungen.⁴ dPal spruls Wortwahl gründet sich also ausschließlich auf die tibetischen Übersetzungen der Sanskrit-Begriffe, die sich nicht selten in ihrer etymologischen Bedeutung signifikant von den ursprünglichen Sanskrit-Begriffen unterscheiden. In der vorliegenden Arbeit werden die unterschiedlichen Etymologien nur thematisiert, wenn dies zum Verständnis von dPal spruls Kommentierung ausdrücklich beiträgt oder eine vom Tibetischen abweichende Übersetzung damit begründet wird. Da sich diese Dissertation explizit mit der tibetischen Rezeption des *Abhisamayālaṃkāra* anhand von dPal spruls Kommentaren befasst, orientiert sich meine deutsche Übersetzung ansonsten an der tibetischen Auffassung der Begriffe und der tibetischen Fassung des *Abhisamayālaṃkāra*, wie es dPal spruls Verständnis und Wortwahl entspricht. Die berechtigte Frage, ob die tibetische Begriffswahl der Intention von Sanskrit-Texten wie dem *Abhisamayālaṃkāra* und den *Prajñāpāramitā-Sūtras* gerecht wird, wird von dPal sprul wie von der Mehrzahl der tibetischen Gelehrten nicht gestellt und deshalb in dieser Dissertation nicht weiter untersucht.

Aus historischer Perspektive gab es mehrere Übersetzungsperioden, in denen die Sanskrit-Texte mit signifikanten Unterschieden ins Tibetische übersetzt wurden. Häufig setzten sich in Tibet Übersetzungen durch, die sich weniger an der wörtlichen, etymologischen Bedeutung eines Begriffes orientierten als an der inhaltlichen Definition oder einer Volksetymologie. Zentrale Schlüsselbegriffe wie Buddha, Arhat oder Nirvāṇa sind Beispiele dafür.

In gewisser Weise vollzieht sich gegenwärtig ein ähnlicher Prozess mit der zunehmenden Zahl von Übersetzungen aus dem Tibetischen in westliche Sprachen. Die Frage, ob Begriffe eher entsprechend ihrer indogermanischen Etymologie oder ihrer inhaltlichen Bedeutung nach zu übersetzen sind, ist im

³ Abhisamaya wird hier großgeschrieben, wenn der Begriff im Sinn von Kapiteln verwendet wird. In diesem Sinn wird der Begriff auch von Tsong kha pa und dPal sprul gelegentlich gebraucht.

⁴ Vgl. Makransky, S. 295.

Einzelfall und je nach Kontext zu entscheiden und kann in manchen Fällen zu signifikanten Unterschieden in der Übersetzung führen. Kontextuelle Etymologie (wie die autochthone indische Tradition des *nirukta*) ist bereits in den indischen Kommentaren zu beobachten und hat mit indogermanischen Etymologien oft wenig gemein. Hinzu kommt, dass die späteren philosophischen Schulen wie der Yogācāra zwar ähnliche Begriffe verwendeten wie sie in den ursprünglichen Sūtras vorkommen, aber ihre Bedeutung neu definierten, wie es, um nur ein Beispiel zu nennen, bei der Erweiterung und Umdeutung des Nirvāṇa-Begriffes geschah, so dass die ursprünglichen Bedeutungen, die derartige Begriffe anfänglich in den Pali- oder Sanskrit-Texten hatten, nicht immer unmittelbar zu übernehmen sind.

Aber auch abgesehen von den Unterschieden und Nuancen in den philosophischen Auslegungen von Kernbegriffen gibt es für zahlreiche Begriffe ohnehin keine unmittelbaren Entsprechungen in der deutschen Sprache. Gerade bei einem Text wie dem *Abhisamayālaṅkāra* mit seiner Vielzahl von technischen Begriffen stellt die Übersetzung eine besondere Herausforderung dar. Es gibt keine Begriffe in der deutschen Sprache, die komplexe Konzepte wie Bodhicitta oder Dharmakāya in einem Wort oder Ausdruck in ihrer ganzen Bandbreite wiedergeben. Wie Conze bemerkte:⁵

When the exact terms of the originals are rendered into English, it becomes obvious that there are no precise equivalents to the key terms, that the finer shades of meaning and the emotional flavours and overtones differ throughout, that much of this teaching must seem strange to Christians, and that in fact the logic behind it is at variance with all the basic presuppositions of Christianity.

Für Begriffe wie beispielsweise die Namen der 20 Saṅgha-Mitglieder oder die verschiedenen Abstufungen von geistigen Zuständen fehlen in der deutschen Sprache entsprechende inhaltliche und begriffliche Äquivalente. Diese Konzepte können teilweise nur durch ausführliche Beschreibungen und Definitionen verständlich gemacht werden. Dies geschieht im vorliegenden Fall häufig ohnehin durch die ausführlichen Definitionen aus dem *sPyi don* und *Legs bshad gser phreng*. Ich habe je nach Kontext derart komplexe Begriffe entweder im Sanskrit belassen, sie durch umfassende Definitionen und Umschreibungen verständlich zu machen versucht oder anhand der Definitionen behutsam auch neue Begriffe geprägt, um die Verständlichkeit des Textes auch für Nicht-Sanskritisten zu erhöhen.

Die vorliegende Übersetzung orientiert sich im Regelfall an den Definitionen aus dem *sPyi don* und den anderen konsultierten Kommentaren. Der *Abhisamayālaṅkāra* wurde bisher ausschließlich an buddhistischen Shedras studiert, so dass es unumgänglich ist, die dort geprägten Interpretationen zu berücksichtigen. Hinweise auf die einschlägigen Übersetzungen in verwandter Literatur oder auf die westlich gepägten Forschungen zu zentralen Begriffen wie

⁵ Conze, „Composition“, S.33f.

beispielsweise *gotra* oder *ālayavijñāna* werden in der Regel in den Fußnoten gegeben, vor allem an den Stellen, wo gängige Übersetzungen wie beispielsweise vier „edle Wahrheiten“ (*'phags pa'i bden pa*) geändert werden, um andere Konnotationen deutlich zu machen. Zusätzlich habe ich Gelehrte aus dPal spruls Tradition konsultiert. sLob dpon Ras chung pa, mKhan po dGa dbang und mKhan po Padma Shes rab haben entscheidend zu der Anstrengung beigetragen, die Übersetzung der Terminologie in Übereinstimmung mit dPal spruls Verständnis der Begriffe zu halten.

Selbst die Wegbereiter der *Prajñāpāramitā*-Forschung wie Conze und Obermiller haben jeweils betont, dass ihre Übersetzungen bis zu einer umfassenden Aufarbeitung des *Abhisamayālaṃkāra* als provisorisch zu betrachten sind,⁶ umso mehr muß diese Einschränkung natürlich auch für diese Dissertation gelten. Davon, eine definitive Terminologie für die Übersetzungen vieler technischer Begriffe aus dem *Abhisamayālaṃkāra* festzulegen, sind wir meiner Meinung nach angesichts des derzeitigen Forschungsstandes weit entfernt, und deshalb muß auch meine vorliegende Übersetzung als bloßer Versuch einer Annäherung betrachtet werden.

Wörterbücher und Nachschlagewerke

Das von mir hauptsächlich benutzte Wörterbuch ist das elektronische *Tibetan Dictionary* von Rigpa. Dabei handelt es sich nicht um ein eigenständiges Nachschlagewerk, sondern um eine elektronische Kompilation wichtiger tibetischer Wörterbücher wie *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Beijing: Mi rigs dpe skrun khang 2003; *Mahāvvyutpatti Sanskrit-Tibetan-English Dictionary* in der elektronischen Edition von Tony Duff 2003; Sarat Chandra Das *Tibetisch-English Electronic Dictionary with Sanskrit Synonyms* in der elektronischen Edition von Tony Duff 2002; 'Jam mgon Kong sprul Yon tan rGya mtshos Shes bya kun khyab mdzod in der elektronischen Edition von Tony Duff 2000; Tony Duffs *The Illuminator* Version 5.14 von 2006; Jeffrey Hopkins *Tibetan-Sanskrit-English Dictionary* Version 2.0.0 1992 und Dan Martins *Tibetan Vocabulary* 2003.

Des weiteren herangezogen wurden Franklin Edgertons *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (New Haven: Yale University Press, 1953. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1972), Monier-Williams *Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: University Press, 1899. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1956) und Malalasekeras *Encyclopaedia of Buddhism* (Vols 1-7, Colombo: Government Press of Ceylon, 1961-76). Nur die Nachschlagewerke, die in den Fußnoten zitiert wurden, werden noch einmal einzeln in der Bibliografie aufgeführt.

⁶ Vgl. Bastian, S. 15.

Die Fragestellung

Angesichts der enormen Komplexität der *Prajñāpāramitā-Sūtras* und des *Abhisamayālaṅkāra* kann diese Dissertation nur als bescheidener Versuch gesehen werden, die ersten Schritte zu einer weiterreichenden Rezeption des *Abhisamayālaṅkāra* und seiner tibetischen Kommentare im Westen zu unternehmen. Mit diesem Ziel werden die ersten drei Abhisamayas mit Hilfe der Kommentarliteratur übersetzt und analysiert. Die Notwendigkeit eines solchen Unterfangens ergibt sich aus der Bedeutung der Texte und der fehlenden Rezeption im Westen: Mit Ausnahme von provisorischen Übersetzungen, die für kleine Studiengruppen im Westen angefertigt wurden, ist bisher keine vollständige Veröffentlichung eines tibetischen *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentars in westlichen Sprachen bekannt. Die vorliegende Arbeit mag deshalb als Vorbereitung und Anfang einer weiterreichenden Analyse und Übersetzungsarbeit dienen.

Insbesondere gehen wir der literaturhistorischen Frage nach, inwieweit es sich bei dPal spruls *sPyi don* um einen eigenständigen Text der rNying ma-Schule handelt und wie stark sich der *sPyi don* an Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* [LSP] anlehnt. Wo es zur Analyse nötig und sinnvoll ist, werden weitere Kommentare hinzugezogen, insbesondere die Schriften von Haribhadra und von Tsong kha pa, welche sowohl allgemein auf die tibetische Rezeption des *Abhisamayālaṅkāra* als auch besonders auf rDza dPal spruls Kommentierung eminenten Einfluss hatten. Die *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentare von dPal spruls Anhänger mKhan po brTson 'grus wiederum geben wertvolle Hinweise auf die Rezeption von dPal spruls Kommentar und werden deshalb ebenfalls passagenweise konsultiert und übersetzt.

Methode

Für die Übersetzung und Analyse ist es sinnvoll, den *Abhisamayālaṅkāra* als Beschreibung einer genau definierten Serie von kognitiven Prozessen zu betrachten. Wir gehen von der Arbeitshypothese aus, dass es auf jeder Stufe des soteriologischen Pfades ein kognitives Objekt, eine kognitive Methode und ein daraus resultierendes Ergebnis gibt.⁷ Mit Hilfe dieser Kategorien lässt sich die klare Struktur des *Abhisamayālaṅkāra* verdeutlichen. Durch die Betrachtung und Analyse von Objekt, Methode und Ergebnis lassen sich die Prinzipien aufschlüsseln, anhand derer der *Abhisamayālaṅkāra* und seine Kommentare den Pfad beschreiben. Diese drei Kategorien werden jeweils für drei Gruppen beschrieben, nämlich Śrāvakas,⁸ Pratyekabuddhas und Bodhisattvas.⁹ Im

⁷ Bastian hat dies in seiner Dissertation bereits an den ersten beiden Unterpunkten im Detail ausgeführt. Bastian, S. 22ff.

⁸ Der Sanskrit-Begriff *śrāvaka* wurde im Tibetischen mit *nyan thos* übersetzt, denn er wird im Tibetischen so interpretiert, dass die Śrāvakas die Lehre zuerst hören (*nyan*) und dann zu anderen sprechen, so dass andere die Lehre hören (*thos*). Vgl. PS, S. 13. Im Deutschen wird der Begriff meist einfach mit „Hörer“ wiedergegeben. Da es schwer ist, beide Assoziationen in einem Wort auszudrücken, lasse ich den Begriff vorläufig unübersetzt. Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich bei den anderen beiden Kategorien, deshalb belasse ich hier zunächst die Sanskrit-Begriffe.

Umkehrschluss werden die drei Erfüllungsstadien durch das gewählte Objekt und die Methoden definiert. Gleichzeitig wird auf diese Weise deutlich, wie der *Abhisamayālaṅkāra* den Pfad zur Erleuchtung neu definiert. Die kognitiven Objekte im Hīnayāna waren die vier erhabenen Wirklichkeiten.¹⁰ Durch die Hinzufügung neuer Objekte und Methoden bzw. der Neu-Definition der bestehenden Objekte und Methoden konnten durch den *Abhisamayālaṅkāra* dementsprechend auch ein veränderter Pfad, neue Ergebnisse und vermeintlich bedeutendere Erfüllungsstadien postuliert werden.

Nicht selten wird diese Methodik in den Kommentaren selbst explizit beschrieben, beispielsweise nimmt dPal sprul im *sPyi don* bei der Erläuterung der Ehrerbietung Bezug auf Ācārya Atulya, der die drei Erfüllungsstadien anhand von Person, Methode, Ergebnis und Plausibilität erklärt.¹¹ Implizit aber liegt diese Betrachtungsweise den Kommentaren auch dort häufig zugrunde, wo sie nicht explizit gemacht wird, und eignet sich deshalb hervorragend, die Struktur, Absicht und Thesen des *Abhisamayālaṅkāra* und seiner Kommentare zu verdeutlichen.

Im ersten Teil der Dissertation wird der Kontext der Ursprungs-*Sūtras* beschrieben, aus denen sich der *Abhisamayālaṅkāra* herleitet. Darin wird die Autorschaft und philosophische Einordnung des *Abhisamayālaṅkāra* diskutiert, die erhaltenen Textausgaben und Übersetzungen genannt sowie eine erste Übersicht über den Aufbau und die Struktur des *Abhisamayālaṅkāra* gegeben. Im zweiten Teil wird die indische und tibetische Kommentarliteratur unter besonderer Berücksichtigung der rNying ma-Tradition untersucht. Im dritten Teil wird die Auswahl von dPal spruls Kommentaren begründet und dPal spruls Biografie erläutert, bevor die Kommentierung der ersten drei Abhisamayas durch dPal sprul vorgestellt und übersetzt wird. Längere Exkurse werden zusammengefasst, ansonsten wird die wörtliche Übersetzung der ersten *sPyi don*-Kapitel und relevanter Ausschnitte aus dem *'Bru 'grel* wiedergegeben. Der vierte Teil beinhaltet eine detaillierte Gegenüberstellung der ersten Kapitel von *sPyi don* und *Legs bshad gser phreng*, um die Prinzipien der Textübernahme durch dPal sprul von Tsong kha pa am konkreten Beispiel eines Kapitels zu verdeutlichen. Daran schließen sich eine Edition der ersten drei Kapitel des Grundtextes mit einem Vergleich von *bsTan 'gyur*-Ausgaben an, eine Übersicht der 70 Punkte des *Abhisamayālaṅkāra*, die Gliederung aus dem *sPyi don* und der direkte Vergleich des ersten Kapitels aus *sPyi don* und *Legs bshad gser phreng*.

⁹ Zu den verschiedenen Übersetzungs- und Interpretationsmöglichkeiten des Bodhisattva-Begriffs erläutert Har Dayal: "Sattva may be a wrongly Sanskritized form of the Pāli word *satta*, which may correspond to Skr. *sakta*. Thus Pāli *bodhisatta*, from which the Sanskrit word is derived, would mean *bodhi-sakta*, 'one who is devoted or attached to *bodhi*.'" [...] "It is almost certainly related to the Vedic word *satvan*, which means 'Krieger', 'a strong or valiant man, hero, warrior'. In this way, we can also understand the final *dpa*' in the Tibetan equivalent. *Satta* in Pāli *bodhisatta* should be interpreted as 'heroic being, spiritual warrior'." Dayal, S. 7-9.

¹⁰ Für eine Erklärung dieser Begriffswahl, siehe S. 134.

¹¹ PS, S. 12.

EINLEITUNG

Rezeption im Westen

Es ist wenig verwunderlich, dass die *Prajñāpāramitā-Sūtras* im Westen im Vergleich zu anderen Texten bisher verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden haben. Einzig die kurzen *Sūtras*, das *Herz-Sūtra* (*Prajñāpāramitā-hṛdaya*, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po*) und das *Diamant-Sūtra* (*Vajracchedikā Prajñāpāramitā-Sūtra*, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa*) haben es zu einiger Popularität auch im nicht-wissenschaftlichen buddhistischen und publizistischen Bereich gebracht. Die ausführlichen *Sūtras* aber, deren Essenz das *Herz-Sūtra* darstellt, haben selbst im wissenschaftlichen Bereich nur das Interesse weniger westlicher Gelehrter auf sich gezogen.

Bereits Edward Conze kommentierte die Diskrepanz zwischen der Bedeutung der *Prajñāpāramitā-Sūtras* und ihrer wissenschaftlichen Aufarbeitung mit den Worten:¹²

The most outstanding feature of contemporary *Prajñāpāramitā* studies is the disproportion between the few persons willing to work in this field and the colossal number of documents extant in Sanskrit, Chinese and Tibetan.

Diese Dokumente zu verstehen, erfordert ein umfangreiches Studium und eine gewisse Bereitschaft, sich in die traditionellen Interpretationen buddhistischer Soteriologie zu vertiefen. So benannte Conze den Grund für die fehlende Forschung:¹³

To appreciate their background requires more study than the average busy person can afford without neglecting his worldly pursuits, and without giving up one's whole life to them one will never get to the bottom of these *Sūtras*.

Selbst zum bloßen Verständnis der Terminologie sind mündliche Erklärungen eines traditionell geschulten Gelehrten nahezu unerlässlich. Der *Abhisamayālaṅkāra* ist nicht darauf ausgelegt, autodidaktisch erschlossen zu werden. In Tibet wird der *Abhisamayālaṅkāra* fast ausschließlich im monastischen Kontext gelehrt, eingebettet in ein mehrjähriges Curriculum der traditionellen Studienkollegs. Die Details variieren von Kloster zu Kloster, aber in den meisten Fällen geht dem Studium des *Abhisamayālaṅkāra* ein detailliertes Studium des Abhidharma und des Madhyamaka voraus.

Die vorliegende Arbeit kann deshalb nur der Beginn einer Analyse sein, welche, um dem Thema vollständig gerecht zu werden, jahrzehntelange Recherche und im Idealfall die grenzenübergreifende Zusammenarbeit von Experten in indischer, tibetischer, japanischer und chinesischer Literatur erfordert, wie dies

¹² Conze, *Large Sutra*, S. x.

¹³ Zit. nach Suzuki, *Mahayana Buddhism*, S. 9.

kürzlich erfolgreich in der Übersetzung und Analyse eines anderen Maitreya-Textes, des *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* [MSA], geschehen ist.¹⁴

Explizite und implizite Bedeutungen

Den indischen wie tibetischen *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentatoren zufolge haben die *Prajñāpāramitā-Sūtras* explizite wie implizite Bedeutungen. Die explizite Bedeutung liegt in dem Aufzeigen von absoluter Wahrheit, *śūnyatā*. Die implizite Bedeutung liegt in dem Heranführen an Methoden und Wege, diese Wahrheit zu erkennen. Der *Abhisamayālaṃkāra* ist entsprechend strukturiert, um sowohl die expliziten wie impliziten Bedeutungen zu verdeutlichen.

In seinem vielzitierten Vers 39 aus dem achten Kapitel des *Abhidharmakośa*¹⁵ teilt Vasubandhu die gesamte buddhistische Lehre in zwei große Kategorien, nämlich in den Dharma der Schriften (*āgama, lung*) und den Dharma der Verwirklichung (*adhigama, rtogs pa*). Keine Übersetzung in westliche Sprachen kann die weitreichenden Konnotationen dieser beiden Sanskrit-Begriffe vollständig wiedergeben, und auch im Tibetischen sind sie weitgehend verloren gegangen. Durch die buddhistische philosophische Literatur zieht sich diese Unterscheidung zusammen mit dem hierarchischen Verständnis, dass es sich bei der Verwirklichung um den wahren Dharma handle, während die Schriften nur Mittel zu diesem Zweck seien.¹⁶ Buddhistische Hermeneutik muss demzufolge beide Bereiche erfassen. Vasubandhu hat diese beiden Kategorien mit zwei Arten von Aktivität in Verbindung gebracht, der Exegese und der Praxis, und es verwundert wenig, dass auch in der *Prajñāpāramitā*-Literatur diese Zweiteilung erhalten bleibt.

Definition der *prajñāpāramitā*

Wie in der folgenden Dissertation gezeigt wird, hat der Begriff *prajñāpāramitā*¹⁷ mindestens vier Bedeutungen. Dignāga definiert die *prajñāpāramitā* in seiner *Zusammenfassung der Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā (Prajñāpāramitā-piṇḍārtha)* wie folgt:¹⁸

Die Vollkommenheit von Weisheit ist nicht-duale (*gnyis med*) Weisheit (*ye shes*). Sie ist der Buddha. Weil die Schriften und der Pfad den Sinn haben, dies zu erreichen, gilt der Name auch für sie.

Basierend auf Dignāgas Definition, wie sie von Tsong kha pa und dPal sprul angeführt wird, lassen sich vier grundlegende Bedeutungen des Begriffes *prajñāpāramitā* aufzeigen:

¹⁴ Thurman, *Universal Vehicle Discourse Literature*.

¹⁵ La Vallée Poussin, III, S. 218.

¹⁶ Vgl. Kapstein, S. 335.

¹⁷ Zumindest dort, wo die Zuordnung eindeutig möglich ist, wird durch Groß- und Kleinschreibung unterschieden zwischen *prajñāpāramitā* als vollkommener Weisheit und der *Prajñāpāramitā*-Literatur.

¹⁸ PS, S. 30.

- 1) Höchste Weisheit an sich, frei von jeglicher Dualität, wie sie im Dharmakāya (*chos sku*)¹⁹ verkörpert ist (*rang gzhin gyi sher phyin*),
- 2) der Pfad (*lam sher phyin*), der zur Erkenntnis dieser höchsten Weisheit führt,
- 3) die Schriften (*gzhung sher phyin*), in denen der Pfad zur Erkenntnis dieser Weisheit erläutert wird,
- 4) die Allwissenheit des Buddhas.²⁰

Während *prajñāpāramitā* im eigentlichen Sinn des Wortes also als die vollkommene, transzendente Weisheit an sich definiert wird, werden der Pfad und die Schriften, die zur Vervollkommnung dieser Weisheit anleiten, ebenfalls mit dem Begriff *prajñāpāramitā* bezeichnet (*sher phyin btags pa*). Von diesen vier Bedeutungen des Wortes *prajñāpāramitā* ist der Pfad zur Weisheit das Hauptthema des *Abhisamayālamkāra*.²¹ Die beiden Kategorien von Schrift- und Pfad-*Prajñāpāramitā* sind der Gegenstand der vorliegenden Dissertation. Diese beiden Kategorien sind wissenschaftlich erschließbar, während laut Definition die eigentliche *prajñāpāramitā* nur durch das Ausführen der beschriebenen Übungen verstanden und erfahren werden kann.

Die Herausforderung der Objektivität

Anders als bei den meisten Werken westlicher Philosophen oder bei Schriften über Logik stellt die *Prajñāpāramitā*-Literatur demzufolge Wissenschaftler insofern vor eine besondere Herausforderung, als *prajñāpāramitā* an sich laut Definition durch den intellektuellen Verstand nicht erkannt werden kann. Unabhängig von der unterschiedlichen Definition der absoluten Wahrheit stimmen alle tibetsch-buddhistischen Traditionen darin überein, dass die vollkommene Weisheit die Abwesenheit des konzeptuellen Geistes voraussetzt. Der Hauptkommentator, auf den sich die vorliegende Arbeit beruft, rDza dPal sprul, definiert *prajñāpāramitā* als die Weisheit der direkten, nicht-konzeptuellen Erkenntnis der Freiheit von allen Bezugspunkten (*spros bral*)²²

¹⁹ Der Begriff *kāya* (*sku*) wird hier zunächst unübersetzt gelassen, da der Sanskrit-Begriff eine Vielzahl von Bedeutungsebenen enthält, die im Deutschen nicht in einem Ausdruck wiederzugeben sind, ohne bereits eine Interpretation des Begriffes vorzunehmen. So geben beispielsweise die Übersetzungen „Körper“ oder „Verkörperung“ nur einen Teil der Konnotationen wieder und vermitteln einen Eindruck von Solidität, der nicht zutreffend ist. Das Gesagte gilt umso mehr für das Kompositum *dharmakāya*: Allein dem Begriff *dharmā* werden von Vasubandhu im *Vyākhyāyukti* zehn Bedeutungen zugeschrieben, u.a. Daseinsfaktoren, Wahrheit und Buddhas Lehren. Übersetzungsversuche wie „Verkörperung der Wahrheit“, wie sie gelegentlich zu lesen sind, greifen deshalb zu kurz, da sie nur eine Bedeutungsebene herausgreifen und im konkreten Kontext eine andere oder mehrere Ebenen zugleich zutreffen können.

Tsong kha pa zitiert hierzu folgende Gründe, warum der Begriff *dharmakāya* verwendet wird:

- 1) Ein *kāya* ist eine Ansammlung (aus der Sanskrit-Wurzel *ci*, aufbauen), also ist es ein *dharmakāya*, eine Ansammlung von *dharmas*.
- 2) Der Name des Resultats wird auf die Ursache übertragen, da die ultimative Wahrheit die Grundlage aller gewöhnlichen und ungewöhnlichen Eigenschaften sei, d.h. sie führt zur Entwicklung dieser Eigenschaften.
- 3) Der Begriff *dharmā* ist ein Wort für Klugheit oder ultimative Wahrheit, und *kāya* ist ein Begriff für seine Form oder Natur. Die Übersetzung von *dharmakāya* würde demnach sinngemäß lauten ‚Form oder Natur der Wahrheit‘. Vgl. LSP, S. 110f.

²⁰ Siehe dazu auch Bastian, S. ix und Obermiller, *Doctrine*, S. 7.

²¹ Vgl. auch Stcherbatsky, S. vii.

²² Der vielschichtige Begriff *spros bral* bezieht sich auf die umfassende Freiheit von allen Bezugspunkten, insbesondere auf die Freiheit von den vier Extremen, d.h. von den Extremen der Existenz, Nicht-Existenz,

aller Daseinsfaktoren, die zum nicht-etablierten Nirvāṇa geführt hat oder führt.²³ Das bedeutet, dass die Überwindung des konzeptuellen, dualistischen, intellektuellen Denkens die Voraussetzung für die Erkenntnis der authentischen transzendenten (*pāram, pha rol*) Weisheit (*prajñā, shes rab*) ist.

Die *Prajñāpāramitā-Sūtras* zeigen wiederholt die Begrenzungen des rein intellektuellen Studiums auf und verweigern sich in manchen Punkten schlicht einer nach westlichen wissenschaftlichen Maßstäben „objektiven Analyse“.²⁴

Bereits Haribhadra schrieb im *Abhisamayālaṅkāra-āloka* [AAA], Buddha habe gezeigt, dass „das Juwel der [*Prajñāpāramitā*]-*Sūtras* nur durch meditative Versenkung erkannt“ werden könne.²⁵ Dennoch ist es natürlich möglich und sinnvoll, eine wissenschaftliche Analyse der *Sūtras* vorzunehmen wie das ja auch bei entsprechenden scholastischen oder irrationalen Texten geschieht, wenn man die Paradigmen angemessen interpretiert.

Wie Conze feststellte:²⁶

It would be a mistake, of course, to regard these texts as philosophical treatises in the European sense of the word. To begin with, they do not develop their doctrine by reasoned argumentation but rely entirely on simple dogmatic affirmation.

Die *Prajñāpāramitā-Sūtras* wie auch der *Abhisamayālaṅkāra* sind als Lektüre für den linear denkenden und in der Mahāyāna-Philosophie ungeschulten Leser über weite Strecken unverständlich. Sie wiederholen über viele Seiten scheinbar endlose Variationen von Metaphern mit geringfügigen Nuancen, die der Leser leicht für unwesentlich oder frustrierend halten kann. Wie Suzuki schrieb:²⁷

The one most important thing that students of Buddhism have to realize at the very outset of their study is that Buddhism is not a system of philosophy, has nothing to do with speculations as such, has no intention to present a logically coherent formula of thought. [...] What the Mahāyāna *Sūtras* contain are plain statements of facts experienced by the Indian Buddhist minds, that is, they are most direct statements based upon the intuitive knowledge these minds gained regarding their religious life. Their statements may be logically untenable or impossible. [...] Pure logic is not the key to the understanding of Buddhist philosophy.

Conze äußerte sich ähnlich:²⁸

The ontology of the *Prajñāpāramitā* is a description of the world as it appears to those whose self is extinct. That is its justification, and the source both of its strength and of its limitation.

beidem und keinem der beiden. Siehe Fußnote 64 in Brunnhölzl, *Sunlit Sky*, S. 857 für eine Erklärung dieses Begriffs.

²³ PS, S. 33.

²⁴ Für eine grundlegende Diskussion des Begriffes der Subjektivität im Buddhismus allgemein und in der Yogācāra-Schule im besonderen, siehe Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, S. 7ff.

²⁵ AAA, S. 12; zit. nach Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 182.

²⁶ Conze, „Ontology“, S. 117.

²⁷ Suzuki, *Mahayana Buddhism*, S. 16.

²⁸ Conze, „Ontology“, S. 129.

Soteriologische Perspektive

Wir müssen uns vor Augen halten, dass Philosophie (*siddhānta, grub mtha'*) und eine philosophische Perspektive (*darśana, lta ba*) im buddhistischen Indien des ersten Jahrtausends und auch in Tibet etwas ganz anderes bedeutet haben als in den meisten westlichen Auslegungen des Begriffs. Der historische Buddha Śākyamuni selbst hielt rein theoretische philosophische Spekulationen für überflüssig und betrachtete Philosophie aus der rein soteriologischen Perspektive nur in dem Maß für bedeutsam, wie sie der Befreiung diene.²⁹ Was darüber hinausging, betrachtete er als sinnlos oder gar irreführend. Diese Haltung prägte seine Lehren und die seiner Jünger.

Dass eine Reise zur Erleuchtung überhaupt möglich oder sinnvoll ist, wird im *Abhisamayālaṅkāra* und seinen Kommentaren nicht mehr thematisiert: Es wird vorausgesetzt, dass zumindest der Entschluss zur Reise bereits gefasst oder der Reisende bereits auf dem Weg ist—wohl wissend, dass weder der Reisende noch die Reise noch das Ziel real existent ist. Wieder und wieder lösen die *Prajñāpāramitā-Sūtras* den Reisenden und seine Mission in Leerheit auf, also in jenes zentrale Konzept des Mahāyāna, das auch das Hauptthema der *Prajñāpāramitā*-Literatur ist:³⁰

Nichts Reales ist mit dem Wort „Bodhisattva“ gemeint. Und warum?
Weil Erleuchtung weder produziert wird noch existiert und auch nicht erfasst werden kann.

In jenen Jahren, in denen der *Abhisamayālaṅkāra* entstand und in den darauf folgenden Jahrhunderten, in denen er im traditionellen Kontext in Indien, Tibet und anderen asiatischen Ländern studiert wurde, bedeutete Philosophie unweigerlich auch buddhistische Praxis. Die Philosophen und Gelehrten, die wir zum besseren Verständnis konsultieren, waren traditionell ausnahmslos zugleich Praktizierende, die ihr Verständnis der absoluten Wirklichkeit nicht nur mit ihrem intellektuellen Verstand erprobten.³¹ Gerade die *Prajñāpāramitā-Sūtras* stellen den westlichen Wissenschaftler vor die Herausforderung, dass sie den Anspruch erheben, dass die absolute Wirklichkeit nur im Überwinden des konzeptuellen Verstandes erfahren werden kann.³²

²⁹ Vgl. Frauwallner, *Philosophie*, S. 9 u. 18.

³⁰ Eröffnungsdialo g des Buddhas mit Subhūti im P. Zit. nach Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. xvii.

³¹ Siehe beispielsweise die Biografien von Asaṅga und Vasubandhu in Obermiller, *History*, II, S. 136ff und Anacker, S. 18ff.

³² Deshalb wird *paramita* häufig als „transzendent“ übersetzt. Siehe die Ausführungen zur Bedeutung des Begriffes *Prajñāpāramitā* weiter unten. ‚Überwinden des Intellekts‘ bedeutet freilich auch hier etwas völlig anderes als in den westlichen irrationalen Philosophie-Traditionen. Siehe Conzes Vorwort, Suzuki, *Mahayana Buddhism*, S. 10.

Wie Suzuki schrieb:³³

The *Prajñāpāramitā* is a system of intuitions. Its thorough understanding requires a leap from logic to the other shore. When one tries to unravel it without this experience, the system becomes all the more a mass of confusion or an unintelligible jargon.

Ähnlich wie Kant in seiner *Kritik der Reinen Vernunft*, so bestätigt auch Asaṅga den Nutzen der Logik, um zugleich ihre Rolle zu begrenzen. Intellekt im kritischen philosophischen Studium und den Intellekt transzendierende Weisheit werden als einander ergänzende Paradigmen gesehen, die dem gleichen soteriologischen Ziel dienen. In den *Prajñāpāramitā-Sūtras* wird der Nutzen, aber auch die Begrenztheit der konzeptuellen Fähigkeiten eingehend thematisiert.

Der *Abhisamayālaṅkāra* wird demnach vor allem in der rNying ma-Tradition nicht als systematische Liste betrachtet, die aus intellektuellem Impetus verfasst wurde, sondern als Erfahrungsbericht eines verwirklichten Praktizierenden, der ihn zu dem Zweck verfasst hat, anderen Praktizierenden als Referenzwerk für die Entwicklung ihrer eigenen Erfahrungen zu dienen. Was zunächst als trockene und teils kryptische Aufzählung von technischen Termini erscheinen mag, entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als faszinierender Beitrag zur buddhistischen Psychologie und Soteriologie.³⁴

³³ Suzuki, *Mahayana Buddhism*, S. 55.

³⁴ Vgl. Conze, *Literature*, S. 106.

TEIL EINS. DER GRUNDTEXT: DER *ABHISAMAYĀLAṂKĀRA*

I. Die Herleitung des *Abhisamayālaṅkāra* aus den *Prajñāpāramitā-Sūtras*

A. Die drei Entwicklungsstufen des Buddhismus

Der erste Zyklus

Die Anhänger des Mahāyāna (*theg pa chen po*, ‚Großes Fahrzeug‘) berufen sich in ihrer Interpretation buddhistischer Geschichte auf das ‚dreifache Drehen des Rades der Lehre‘ (*dharmacakra, chos kyi ‘khor lo*).³⁵ Die zentralen Themen des ersten Lehrzyklus, gegeben vom historischen Buddha Śākyamuni³⁶ in Sārnāth bei Vārāṇasī, waren fundamentale buddhistische Prinzipien wie die der vier erhabenen Wirklichkeiten (*āryasatya, ‘phags pa’i bden pa*), der ontologischen Lehre der Identitätslosigkeit (*anātman, bdag med pa*) und Vergänglichkeit (*anitya, mi rtag pa*). Das spirituelle Ideal des ersten Lehrzyklus ist das des Arhats (*dgra bcom pa*),³⁷ eines Heiligen, der alle störenden Emotionen (*kleśa, nyon mongs pa*) wie Anhaftung, Abneigung und vor allem Unwissenheit überwunden und damit den Kreislauf der Existenz (*saṃsāra, ‘khor ba*) beendet hat. Dieser Zyklus bildete die Grundlage für die vom Mahāyāna als Hīnayāna (*theg pa dman pa*, ‚Kleines‘ oder ‚Grundlegendes Fahrzeug‘)³⁸ bezeichnete Tradition.

Der zweite Zyklus

Der erste Zyklus wird von Mahāyāna-Anhängern als provisorische oder relative Lehre (*neyārtha, drang don*) bewertet, als Vorbereitung zur letztgültigen Lehre (*nāārtha, nges don*) über Śūnyatā, wie der Buddha sie im zweiten Lehrzyklus gegeben hat. Im zweiten ‚Drehen des Rades‘ auf dem ‚Geiergipfel‘ (Gṛdhrakūṭaparvata) bei Rājagṛha, der damaligen Hauptstadt von Magadha, sprach Buddha über die vollkommene Weisheit (*prajñāpāramitā*) und die leere Natur aller Dinge. Diese Lehrreden, darunter vorrangig die *Sūtras über die vollkommene Weisheit (Prajñāpāramitā-Sūtras)*, bilden die Grundlage des Mahāyāna und der Texte, die in dieser Dissertation untersucht werden.

Der dritte Zyklus

Der dritte Lehrzyklus in Vaiśālī enthielt Ausführungen über die Buddhanatur. Laut diesen Lehrreden unterscheidet sich die letztgültige Natur aller Dinge nicht

³⁵ Beispielsweise im *Samādhi-nirmocana-sūtra (Sūtra, das Buddhas Absicht erhellt)*.

³⁶ Die zeitliche Einordnung dieser Lehren wird häufig im vierten oder fünften Jahrhundert vor Christus platziert.

³⁷ Der Begriff *arhat*, wörtlich ‚der Würdige‘, wird hier zunächst unübersetzt gelassen, bis im Kapitel zu den vier Erfüllungsstadien des Hīnayāna eine Erklärung des Begriffes folgt. Vgl. auch Malalasekera, Eintrag *arahant*, Vol. II, S.41ff.

³⁸ Die wörtliche Übersetzung aus dem Tibetischen, ‚niederes Fahrzeug‘, wird wegen der implizierten Geringschätzung nicht verwendet, stattdessen wird eine neutralere Übersetzung gewählt.

von der des Geistes. Zu diesem Zyklus zählen die *Sūtras*³⁹ über die immanente Buddhanatur (*tathāgatagarbha, de bzhin gshegs pa'i snying po*) aller Wesen, welche die Grundlage bilden für die Philosophie der Vijñānavādin (*rnam rig tsam pa*) oder Yogācāra (*rnal 'byor spyod pa*), auf die wir im Laufe dieser Analyse noch zurückkommen werden.

Die Anhänger der Mahāyāna-Tradition gehen davon aus, dass alle drei Zyklen vom Buddha zu Lebzeiten selbst gelehrt wurden. Da die historische Entwicklung nicht das Kernthema der vorliegenden Arbeit ist, soll hier nur kurz erwähnt werden, dass sich die Historiker in ihrer zeitlichen Einordnung dieser drei Zyklen unterscheiden. Um eine grobe Einordnung zu geben, zitieren wir Conze, der schreibt, der zweite Zyklus sei etwa 150 A.D., der dritte 350 A.D. abgeschlossen worden.⁴⁰

Die zentrale Aussage des Mahāyāna

Unabhängig von der historischen Wahrhaftigkeit dieser mahāyānistischen Interpretation buddhistischer Geschichte⁴¹ bildet die Einteilung in drei grundsätzliche Entwicklungsstufen der buddhistischen Lehre ein sinnvolles Gerüst für die Betrachtung des Hintergrundes, vor dem die *Prajñāpāramitā-Sūtras* entstanden sind. Die Mahāyāna-Anhänger beriefen sich auf das Ideal des Bodhisattva (*byang chub sems dpa'*), das im ersten Lehrzyklus nur kurz erwähnt wird, und entwickelten es weiter. Der Anwärter auf die Buddhaschaft sollte kein der Welt entrücktes Ideal mehr anstreben, sondern die Welt zum Wohl aller Lebewesen überwinden,⁴² indem er ihre wahre Natur versteht und seine grundlegende Unwissenheit ablegt: durch das Selbst überwindendes, grenzenloses Mitgefühl (*mahākaraṇā, snying rje chen po*) statt, wie bisher im Hīnayāna, durch Entsagung. Weisheit (*prajñā, shes rab*), Leerheit (*śūnyatā, stong pa nyid*) und *bodhicitta* (*byang chub kyi sems*),⁴³ welches im ersten Kapitel des *Abhisamayālaṃkāra* ausführlich erklärt wird, sind die zentralen Lehren des Mahāyāna.

³⁹ Im *Samdhi-nirmocana-sūtra Sūtra* findet sich nicht nur die Ausführung der drei Lehrzyklen, sondern auch die These, dass einzig der dritte Lehrzyklus als letztgültig zu bewerten ist. Mit ihrer Postulierung der drei Naturen (*trisvabhāva*), auf die in späteren Kapiteln dieser Arbeit noch im Detail eingegangen wird, formen die Schriften des sogenannten dritten Lehrzyklus das Gerüst der Vijñānavādin-Philosophie.

⁴⁰ Siehe Conzes Vorwort zu Suzuki, *Mahayana Buddhism*, S. 10ff.

⁴¹ Wie Guiseppe Tucci geschrieben hat, sind in historischen tibetischen Quellen „wahre Fakten auf ein Minimum reduziert. [...] Wir müssen sie enthüllen, fast erraten, versteckt in einem Dschungel heiliger Legenden.“ Tucci, Guiseppe. *Tibetan Painted Scrolls*. 3 vols. Roma: Libreria dello Stato, 1949, S. 155. Zit. nach Powers, *Two Commentaries*, S. 121.

⁴² Auf die Lehre von den vier Arten des Nirvāṇa, welche im ‚nicht etablierten Nirvāṇa‘ ihren Höhepunkt finden, wird auf S. 93 ausführlicher eingegangen. Vgl. PS, S. 13ff.

⁴³ *Bodhicitta*, wörtl. „Gedanke des Erwachens oder Erkennens“ ist ein grundlegendes und komplexes Prinzip des Mahāyāna, dessen umfassende Konnotationen kaum in der Übersetzung in einem einzigen Wort wiederzugeben sind. Der AA definiert *bodhicitta* in Vers 19ab als „die gedankliche Intention, die gemeinsam mit dem Verlangen entsteht, zum Wohl der anderen vollkommene Erleuchtung zu erlangen.“ Für umfassende Definitionen der Kategorien, vgl. AAA, zit. nach Sparham, *Abhisamayālaṃkāra*, S. 201f, BCA I.15, Malalasekera, vol. III, S. 184 und Patul, *Worte*, S. 286. Zum Begriff von *bodhi* als „verstehen, erkennen“, siehe Dayal, S. 18f.

Die *Prajñāpāramitā-Sūtras* lehren die Leerheit aller Daseinsfaktoren (*dharmāḥ, chos*).⁴⁴ Die Lehre der Leerheit leugnet nicht die Präsenz von Daseinsfaktoren, (wie dies gelegentlich interpretiert wurde) sondern verneint jegliche substanzielle Existenz (*niḥsvabhāvatā, ngo bo nyid med pa*) von Daseinsfaktoren als singular, autonom und beständig. Die zentrale Botschaft der *Prajñāpāramitā-Sūtras* wird im *Herz-Sūtra* zusammengefasst:

Form ist Leerheit, Leerheit ist Form; Form ist nichts anderes als Leerheit, Leerheit nichts anderes als Form.

Interpretationen der Kernaussage

Die unterschiedlichen Interpretationen dieser Aussage nehmen vor allem in der Kommentarliteratur Indiens, Tibets, Chinas und Japans breiten Raum ein. Alle Traditionen stimmen darin überein, dass die Leerheit mit der Lehre des abhängigen Entstehens (*pratītyasamutpāda, rten cing 'brel bar 'byung ba*) begründet wird und aus ihr die illusionäre (*māyopama, sgyu ma lta bu*) Natur aller Dinge hergeleitet wird. Leerheit bedeutet demzufolge, dass alle Dinge nicht entstehen (*anutpāda, mi skye ba*), nicht vergehen (*aniruddha, 'gog pa med pa*), nicht zusammengesetzt (*asaṃskṛta, 'dus ma byas*) und eigenschaftslos (*alakṣaṇa, mtshan ma med pa*) sind. Sogar Erleuchtung selbst wird als illusions- und traumgleich beschrieben. Dies ist die zentrale Botschaft der *Prajñāpāramitā-Sūtras* und damit zugleich des *Abhisamayālaṃkāra*.⁴⁵

An der konkreten Definition dieser Leerheit und damit auch an der Auslegung des *Abhisamayālaṃkāra* scheiden sich allerdings die philosophischen Geister und ganze buddhistische Schulen. Die *Prajñāpāramitā-Sūtras* im Allgemeinen und der *Abhisamayālaṃkāra* im besonderen gaben Anlass zu heftigen Debatten innerhalb der verschiedenen philosophischen Richtungen. So hat beispielsweise Asaṅga unter anderem unter Berufung auf die *Prajñāpāramitā-Sūtras* die Gründung der Yogācāra-Schule angestoßen, Tsong kha pa belegte mit ihnen die Nicht-Existenz substanziell etablierter Daseinsfaktoren, die Jo nang pa-Vertreter vermögen in die *Prajñāpāramitā-Sūtras* die klare Aussage der extrinsischen Leerheit (*gzhan stong*)⁴⁶ hineinzulesen,⁴⁷ während Candrakīrti mit ihnen die Prāsaṅgika-Philosophie begründete, die in der tibetischen Tradition meist der sogenannten Rangtong-Bewegung (*rang stong, intrinsische Leerheit*)

⁴⁴ Zur Abgrenzung der beiden Hauptbedeutungen des Begriffes wird Dharma mit Großbuchstaben geschrieben, wenn sich der Begriff vor allem auf die Lehre Buddhas bezieht und ohne Großbuchstaben, wenn damit Daseinsfaktoren gemeint sind. Vgl. Conzes Ausführungen zum *dharmā*-Begriff in den PP-Sūtras. Conze, „Ontology“, S. 119f.

⁴⁵ Vgl. Haribhadras Aussage im *Vṛtti*. Sparham, *Abhisamayālaṃkāra*, xxvii.

⁴⁶ Der Begriff der extrinsischen Leerheit (*gzhan gyis stong pa*) wurde von Yu mo Mi bskyod rDo rje geprägt. Die Unterteilung in die beiden Schulen von intrinsischer und extrinsischer Leerheit ist eine spezifisch tibetische Erfindung, die so in den indischen buddhistischen Schulen nicht existierte. Die Anhänger der extrinsischen Leerheit berufen sich auf den dritten Zyklus der Lehre und halten den zweiten Zyklus für provisorisch. Die wahre Natur des Geistes sei extrinsisch leer, aber nicht leer von sich selbst. An dieser philosophischen Haltung entzündeten sich heftige Debatten und u.a. massiver Widerspruch von dGe lugs pa-Anhängern.

⁴⁷ Vgl. Kapstein, *Traces*, S.301ff für eine aufschlussreiche Darlegung der Jo nang Interpretation der *Prajñāpāramitā-Sūtras*.

zugeschrieben wird. Tāranātha⁴⁸ und Mi bskyod rDo rje haben in ihren *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentaren gar *prajñāpāramitā* explizit nicht nur mit nicht-dualer Weisheit, sondern auch mit der Buddha-Natur gleichgesetzt. Letztlich lassen sich diese unterschiedlichen Auslegungen auf zwei Grundtraditionen zurückführen, nämlich die von Nāgārjuna und von Maitreya. Die absolute Wahrheit in Nāgārjunas *Madhyamaka* ist die bloße Beendigung jeglicher Komplexität oder von *prapañca* (*spros pa'i mtha' thams cad bgag pa'i med par dgag pa tsam*); die Definition der Leerheit liegt also in der nicht-affirmativen Verneinung (*med dgag*).

Die absolute Wahrheit in Maitreyas Schriften und dem Yogācāra-System hingegen ist die Weisheit (*jñana, ye shes*) ohne die Dualität von Subjekt und Objekt oder von Erkennendem und Erkanntem (*gzung 'dzin gnyis med kyi ye shes*). In den darauffolgenden Jahrhunderten gab es zahllose Versuche, diese beiden Systeme miteinander in Einklang zu bringen oder zu synthetisieren, so dass eine scharfe Abgrenzung gerade bei späteren Autoren nicht in jedem Fall möglich ist.

Die exakte Bedeutung dessen, was konkret mit *prajñāpāramitā* oder der vollkommenen Weisheit gemeint ist, wird in den Hauptrichtungen der Mahāyāna-Philosophie also unterschiedlich interpretiert und dementsprechend folgen daraus auch unterschiedliche Interpretationen des Pfades zur Erkenntnis dieser absoluten Wahrheit.⁴⁹ Der Autor des *Abhisamayālaṅkāra* setzt durchweg voraus, dass seine Leserschaft über fundierte Kenntnisse buddhistischer Philosophie verfügt und lässt vieles ungesagt, was er als bekannt voraussetzt. Das lässt nicht nur heute viel Spielraum in der Interpretation, sondern führte bereits im ersten Jahrtausend, spätestens mit Haribhadra, zu signifikanten Unterschieden in der Auslegung des Textes.⁵⁰

B. Der zeitgeschichtliche und kulturelle Hintergrund

Das Glaubwürdigkeitsproblem des Mahāyāna

Obwohl die *Prajñāpāramitā-Sūtras* an sich nicht das zentrale Thema dieser Arbeit sind, so ist doch ein kurzer Ausflug in den zeitgeschichtlichen und kulturellen Rahmen ihrer Entstehungszeit sinnvoll, da nur vor diesem Hintergrund die Intention der *Prajñāpāramitā-Sūtras* und damit auch des *Abhisamayālaṅkāra* verständlich wird.

Während sich die Hīnayāna-Schulen auf einen mehr oder weniger umfangreichen Kanon von anerkannten Schriften berufen konnten, mussten sich die neu entstehenden Mahāyāna-Schulen gegen Vorwürfe verteidigen, ihre Schriften seien nicht die Worte des Buddhas (*buddhavacana, sangs rgyas kyi*

⁴⁸ Taa ra naa tha, *Sher snying*, S. 757.

⁴⁹ Für eine Übersicht dieser Traditionen aus der dGe lugs-Perspektive siehe Hopkins, *Meditation on Emptiness*.

⁵⁰ Makransky erläutert die kontroversen Auslegungen beginnend mit Haribhadra detailliert in seiner Dissertation.

bka') und ihre Lehren entsprächen nicht der ursprünglichen Lehre Buddhas.⁵¹ Die Hīnayāna-Schulen verfügten über komplexe philosophische Systeme und eine umfangreiche Literatur zur Metaphysik, Ethik, Kosmologie, Epistemologie, etc. Sie beschrieben detailliert und systematisch einen klar strukturierten Weg zur Erleuchtung aus der Perspektive ihrer Tradition. Wer den Buddhismus praktizieren oder studieren wollte, war zu jener Zeit unweigerlich auf Hīnayāna-Literatur angewiesen, und auch die wichtigsten Mahāyāna-Autoren, die für die Verbreitung der *Prajñāpāramitā*-Literatur maßgeblich waren—wie Nāgārjuna, Asaṅga und Vasubandhu—studierten zuerst intensiv das Hīnayāna-System.⁵² Die aufstrebenden Mahāyāna-Schulen standen unter dem Druck, die aus ihrer Sicht veralteten Hīnayāna-Lehren nicht nur in Teilen zu widerlegen und deren Schwächen bloßzulegen, sondern ebenfalls eine konkrete systematische, pragmatische und authentische Lehre auszuführen, um ihre eigene Glaubwürdigkeit und ihren Überlegenheitsanspruch zu legitimieren.

Nāgārjunas ‚Entdeckung‘ der *Prajñāpāramitā-Sūtras*

Nāgārjuna erfüllte im ersten Jahrhundert⁵³ einen Teil dieser Aufgabe durch seine ‚Entdeckung‘ und Kommentierung der *Prajñāpāramitā-Sūtras*. Der traditionellen buddhistischen Geschichtsschreibung zufolge ‚entdeckte‘ er die vom historischen Buddha gegebenen *Prajñāpāramitā*-Lehren⁵⁴ und brachte sie aus dem Reich der Nāgas⁵⁵ in die menschliche Welt. Nāgārjuna wurde später unter anderem durch Prophezeiungen aus jüngeren *Sūtras* wie dem *Laṅkāvatāra-Sūtra* (*Lang kar gshegs pa'i mdo*, *Sūtra der Reise nach Laṅka*)⁵⁶ legitimiert. Darin wird prophezeit, dass ein Mönch namens Nāgārjuna das Mahāyāna neu entdecken wird.⁵⁷ Mit derartigen Hinweisen aus den *Sūtras* versuchten die Mahāyāna-Anhänger, die Authentizität ihrer Schriften zu belegen. Der Titelbestandteil *Sūtra* weist bereits darauf hin, dass die Mahāyāna-Anhänger den Anspruch erhoben, die *Prajñāpāramitā-Sūtras* seien die Worte Buddhas. Da eine von allen Schulen anerkannte Autorität fehlt, welche die

⁵¹ Haribhadra beispielsweise verwendet im *Abhisamayālaṅkāra* mehrere Seiten auf den Versuch, zu beweisen, dass die *Prajñāpāramitā-Sūtras* direkt vom Buddha an Asaṅga weitergegeben wurden. AAA, S. 5ff zit. nach Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 172ff.

⁵² Vgl. Anacker, S. 18ff.

⁵³ Nāgārjunas Lebenszeit wird im ersten bis zweiten Jahrhundert vermutet.

⁵⁴ Bu ston etwa schreibt, alle *PP-Sūtras* in 100.000, 25.000, 18.000, 10.000 und 8.000 Versen seien zeitgleich vom Buddha selbst gelehrt worden. Siehe Obermiller, *History*, II, S. 49.

⁵⁵ Nāgas (*klu*) werden in der tibetischen Tradition als schlangenähnliche Tierart oder Wassergeister beschrieben, die für normale Menschen gemeinhin nicht sichtbar ist, die aber den Menschen schaden können. In den *Prajñāpāramitā-Sūtras* werden auch Gespräche zwischen Buddha und den Nāgas aufgezeichnet. Insbesondere werden die großen Nāga-Könige (*klu rgyal* oder *klu chen*) zu den Beschützern der buddhistischen Lehre gezählt, welche die *Prajñāpāramitā-Sūtras* bewachten, bis die Menschheit bereit für deren Enthüllung war.

⁵⁶ Das *Laṅkāvatāra-Sūtra* wird häufig in einer Reihe mit dem *Samādhinirmocana-Sūtra* und anderen Yogācāra-*Sūtras* genannt. Schmithausen zeigt allerdings, dass das *Laṅkāvatāra-Sūtra* bis zum Auftauchen in Vasubandhus *Vyākhyāyukti* von den frühen Yogācāra-Texten einhellig ignoriert wurden ist und aus Vasubandhus anderen Werken wie *Triṃśīkārikā* Passagen entlehnt hat. Dies gibt weitere Hinweise auf eine spätere Datierung dieses *Sūtras*. Schmithausen, *Ālayavijñāna*, Fußnote 102, S. 263.

⁵⁷ Obermiller, *History*, II, S. 50.

Echtheit von buddhistischen Schriften autoritativ bestätigen könnte,⁵⁸ blicken wir auf eine Vielzahl von Schriften, die den umstrittenen Anspruch erheben, die Worte Buddhas zu enthalten, ohne dass darüber ein abschließendes Urteil gefällt werden kann.

C. Die *Prajñāpāramitā-Sūtras*

Sechs Mütter und elf Kinder

In der tibetischen Tradition werden die *Prajñāpāramitā-Sūtras*⁵⁹ häufig durch die Metapher von den „sechs Müttern und elf Kindern“ erklärt:⁶⁰

Die „sechs Mütter“ (*yum drug*) sind

- 1) *Śata-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*,⁶¹ *das Sūtra der vollkommenen Weisheit in 100.000 Versen*)⁶²
- 2) *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*, *das Sūtra der vollkommenen Weisheit in 25.000 Versen*)⁶³
- 3) *Aṣṭā-daśa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa*, *das Sūtra der vollkommenen Weisheit in 18.000 Versen*)⁶⁴
- 4) *Daśa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri pa*, *das Sūtra der vollkommenen Weisheit in 10.000 Versen*)
- 5) *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa*, *das Sūtra der vollkommenen Weisheit in 8.000 Versen*)⁶⁵
- 6) *Prajñāpāramitā-saṃcaya-gāthā* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bcad pa*, *die Zusammenfassung der vollkommenen Weisheit*)⁶⁶

⁵⁸ Dies gilt ebenso für die diversen Kanon-Versionen der Hīnayāna-Schulen.

⁵⁹ Für eine detaillierte Liste, welche *Sūtras* in der Originalfassung bzw. in welchen Übersetzungen erhalten sind und für eine detaillierte Auflistung der vollständigen Titel, siehe die mit Anmerkungen versehene Bibliografie in Conze, *Literature*, S. 31ff und die Indices, S. 121.

⁶⁰ Die tibetische Tradition erhebt mit dieser Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit. So sind allein im bKa' 'gyur sechs weitere *Prajñāpāramitā-Sūtras* enthalten. In der tibetischen Tradition wird der mythische Ursprung der *Prajñāpāramitā* betont. Beispielsweise schreibt der Achte Karma pa, Mi bskyod rDo rje, in seinem *Abhisamayālamkāra*-Kommentar: „Es wird gesagt, dass es ausführliche Versionen der Mutter[-*Sūtras*] gibt, zum Beispiel [das *Sūtra*] in einer Milliarde Verse, das es im Land der Gandharvas (*dri za*, wörtl. „Geruchesser“) gibt, [das *Sūtra*] in zehn Millionen Versen, das es im Land der Götter gibt, und [das *Sūtra*] in 100.000 Versen, das es im Land der Nāgas gibt.“ Brunnhölzl, *Ornament*, S. 7f. Vgl. PS, S. 5 und LSP, S. 9ff. Die Standardinterpretation aus traditioneller tibetischer Sicht ist auch im SKD zu finden, vol. 1, S. 362-363 und 449-453.

⁶¹ Sanskrit-Edition von Ghoṣa. Im Tibetischen oft abgekürzt zu *Yum 'bum pa*.

⁶² Skt. *śloka*. Ein *śloka* besteht aus einer Einheit von 32 Sanskrit-Silben.

⁶³ Sanskrit-Edition von Vira und Chandra. Teiledition der redigierten Fassung von Dutt.

⁶⁴ Sanskrit-Teiledition in Conze, *Gilgit Manuscript*.

⁶⁵ Sanskrit-Edition von Wogihara.

⁶⁶ Im Tibetischen häufig abgekürzt zu *mDo sdud pa*.

Die „elf Kinder“ (*sras bcu gcig*) sind laut Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng*:

- 1) *Sapta-śatikā Prajñāpāramitā* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa bdun brgya pa, das Sūtra der vollkommenen Weisheit in 700 Versen*)
- 2) *Pañca-śatikā Prajñāpāramitā* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa lnga brgya pa das Sūtra in 500 Versen*)
- 3) *Tri-śatikā Prajñāpāramitā* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa sum brgya pa, das Sūtra in 300 Versen*)⁶⁷
- 4) *Prajñāpāramitā-naya-śata-pañca-śatikā* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa tshul brgya lnga bcu pa, das Sūtra in 150 Versen*)
- 5) *Prajñāpāramitā-ardha-śatikā* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa lnga bcu pa, Das Sūtra in 50 Versen*)
- 6) *Pañca-vimśati-prajñāpāramitā-mukha* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa sgo nyer lnga pa, die 25 Pforten der vollkommenen Weisheit*)
- 7) *Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāpāramitā* (*Rab rtsal rnam gnon gyis zhus pa, das von Suvikrāntavikrāmin erbetene Sūtra*)
- 8) *Kauśika-Prajñāpāramitā*⁶⁸ (*Kau shi kas zhus pa, das von Kauśika erbetene Sūtra*)
- 9) *Eka-akṣarī-mātā-nāma-sarva-tathāgata-Prajñāpāramitā* (abgekürzt *Ekākṣarā, Yum yi ge gcig ma, das Sūtra in einer Silbe*)
- 10) *Svalpākṣarā Prajñāpāramitā* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i yi ge nyung ngu, das Sūtra in wenigen Worten*)
- 11) *Prajñāpāramitā-hṛdaya* (*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po, Herz-Sūtra*)

Die Entstehung

Aus wissenschaftlicher Perspektive ist der genaue Ursprung der *Prajñāpāramitā-Sūtras* bis heute nicht erklärt. Edward Conze geht davon aus, dass die *Prajñāpāramitā-Sūtras* über einen Zeitraum von tausend Jahren im südindischen Raum entstanden sind.⁶⁹ Er unterscheidet vier Phasen:

- 1) Die Schaffung eines Grundtextes zwischen 100 B.C. und 100 A.D. als erster Impuls für diese Literaturgattung,
- 2) die Ausformulierung dieses Grundtextes zwischen 100 und 300 A.D.,
- 3) die Formulierung der Lehren in kürzeren *Sūtras* und metrischen Zusammenfassungen zwischen 300 und 500 A.D.
- 4) und schließlich die Phase der tantrischen Neuinterpretationen von etwa 600 bis 1200 A.D.

⁶⁷ Dieses *Sūtra* ist im Westen vor allem unter dem Titel *Diamant-Sūtra* bekannt (wörtl: *Die Vollkommenheit der höchsten Weisheit, die wie ein Vajra durchschneidet*): *Vajracchedikā Prajñāpāramitā-sūtra, Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa*. Sanskrit-Edition von Conze.

⁶⁸ Kauśika ist ein Synonym für den Hindugott Indra, denn Indra ist die Schutzgottheit des brahmanischen Clans der Kauśika.

⁶⁹ Conze, *Literature*, S. 1ff. Stcherbatsky führt sie auf die Upaniṣaden und die Advaita-Vedānta-Tradition zurück. Stcherbatsky, S. x.

Die wichtigsten der längeren *Sūtras*, wie sie heute erhalten sind, d.h. *Śata-sāhasrikā*, *Pañca-viṃśati-sāhasrikā* und *Aṣṭā-daśa-sāhasrikā*, sind wohl zu Beginn der christlichen Ära aus dem anfänglichen Grundtext entwickelt worden.⁷⁰ Sie lassen sich laut Conze auf ein und dieselbe Ur-Version der *Prajñāpāramitā* zurückführen.

Der *Abhisamayālaṅkāra* ist zum ersten Mal in der florierenden, fortgeschrittenen Kultur der frühen Gupta-Periode Indiens aufgetaucht. Besonders die Pāla-Dynastie, die zwischen 750 und 1200 über Magadha und weitere Teile Nord-Indiens regierte, propagierte und förderte die Verbreitung der *Prajñāpāramitā*-Lehren, vor allem unter König Dharmapāla (770-815). Insbesondere Ācārya Haribhadra, einer der wichtigsten und auch für die Kommentierung des *Abhisamayālaṅkāra* in Tibet maßgeblichen Gelehrten, profitierte unmittelbar von der direkten königlichen Förderung. Der König gründete insgesamt 50 buddhistische Schulen, von denen sich allein 35 der *Prajñāpāramitā*-Tradition verpflichteten. Sie trieben damit die Popularität dieser *Sūtras* und auch des *Abhisamayālaṅkāra* entscheidend voran.⁷¹

Der Bezug des *Abhisamayālaṅkāra* zu den *Prajñāpāramitā-Sūtras*

Über das genaue Verhältnis des *Abhisamayālaṅkāra* und der *Prajñāpāramitā-Sūtras* ist oft diskutiert worden,⁷² im Wesentlichen aber gibt der *Abhisamayālaṅkāra* in 273⁷³ bzw. 274 Versen den Inhalt des *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* wieder: als Inhaltsangabe mit einer langen Liste von Begriffen, die ohne Rückgriff auf die *Sūtras* bzw. ohne erläuternden Kommentar (*śāstra*, *bstan bcos*) unverständlich bleiben müssen. Mit Ausnahme der Anrufung zu Beginn des *Abhisamayālaṅkāra* (verfasst im *śārdūlavikrīḍita*-Versmaß) und von fünf Versen im letzten Kapitel ist der Text in *ślokas* geschrieben.

Wie sein Titel bereits andeutet und wie im folgenden noch detaillierter erläutert wird, handelt es sich beim *Abhisamayālaṅkāra* um eine Synopsis der wesentlichen *Prajñāpāramitā*-Themen, interpretiert im Hinblick auf den Pfad. Die Intention des *Abhisamayālaṅkāra* ist es, die wesentlichen Punkte aus den umfangreichen *Prajñāpāramitā-Sūtras* zusammenzufassen und als Pfad zur Erkenntnis darzulegen, bevor das achte Kapitel die Frucht dieses Pfades, den Dharmakāya beschreibt. Conze gibt in seiner mit Anmerkungen versehenen Bibliografie eine hilfreiche Übersicht, welche Kapitel des *Abhisamayālaṅkāra* welchen Kapiteln der wichtigsten *Prajñāpāramitā-Sūtras* entsprechen.⁷⁴ Laut ‘Jam mgon Kong spruls *Shes bya kun khyab mdzod* (*Allumfassender Schatz von Wissen* [SKD]) wird der erste Abhisamaya durch Subhūti's Kapitel gelehrt, der

⁷⁰ Conze, *Literature*, S. 10ff.

⁷¹ Conze, *Literature*, S. 16ff.

⁷² Siehe dazu auch die Liste der indischen *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentare auf S. 58ff, welche den *Abhisamayālaṅkāra* mit verschiedenen *Prajñāpāramitā-Sūtras* in Verbindung bringen.

⁷³ Häufig wird die Ehrerbietung nicht als erster Vers gezählt.

⁷⁴ Conze, *Literature*, S. 42ff und *Large Sutra*, S. 31ff.

zweite durch die Reinheit der beiden Extreme, der dritte durch das Kapitel über besonderes Verhalten, der vierte durch das Kapitel über Dharmatā, der fünfte durch das Kapitel über gänzlich reine Praxis, der sechste durch das Kapitel über die graduelle Herangehensweise, der siebte durch das Kapitel über die vollständige Praxis und der achte durch das Kapitel über die Erfüllung der Praxis.⁷⁵

Gleichwohl sind die *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentatoren gezwungen, teilweise aus wenigen Worten der *Prajñāpāramitā-Sūtras* ganze Passagen des *Abhisamayālaṅkāra* abzuleiten. Dies erfordert beträchtliches Interpretationsvermögen auf Seiten der Kommentatoren, und umgekehrt ist es praktisch unmöglich, von wenigen Begriffen der *Abhisamayālaṅkāra*-Verse Rückschlüsse auf ihnen angeblich entsprechenden *Prajñāpāramitā*-Passagen zu ziehen, wenn beide keinen einzigen gemeinsamen Begriff aufweisen, wie es mitunter der Fall ist.⁷⁶

Die Dominanz des *Abhisamayālaṅkāra* in der Exegese der *Prajñāpāramitā*

Der *Abhisamayālaṅkāra* dominierte über Jahrhunderte die Exegese der *Prajñāpāramitā* in Indien und bestimmt die Auslegung der *Prajñāpāramitā* bis heute in Tibet und den tibetischen Exil-Universitäten. Wie im folgenden noch eingehender gezeigt wird, bestimmt der *Abhisamayālaṅkāra* bis in die Gegenwart das Verständnis der *Prajñāpāramitā* in traditionellen tibetischen Klosteruniversitäten. Es gibt de facto keine traditionelle tibetische Universität, welche die *Prajñāpāramitā* nur mit Hilfe der Original-*Sūtras* lehrt. In der Regel werden die zentralen Themen der *Prajñāpāramitā* entweder ausschließlich oder zumindest hauptsächlich mit Hilfe des *Abhisamayālaṅkāra* und seiner Kommentare vermittelt.

⁷⁵ SKD, vol. 1, S. 454. Zit. nach Brunnhölzl, *Ornament*, S. 25.

⁷⁶ Siehe dazu auch Sparhams Ausführungen zum Umgang Vimuktisenas und Haribhadras mit den *Sūtras in 25.000 und 8.000 Versen*. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. xxivff. Bastian demonstriert den Bezug zum *PP-Sūtra in 25.000 Versen* beispielhaft anhand des Begriffs „Nicht-Anhaftung“ aus dem ersten *Abhisamaya*. Vgl. Bastian, S. 18ff. Siehe auch Lethcoe, S. 499ff.

D. rDza dPal spruls Einordnung der *Prajñāpāramitā*-Kommentar-Traditionen

Als Beispiel für eine traditionelle Erklärung der Überlieferung der Kommentierung der *Prajñāpāramitā-Sūtras*, wie sie für die tibetische Tradition typisch ist, zitieren wir rDza dPal spruls Einordnung aus dem *sPyi don*.

Lobrede

rDza dPal sprul beginnt seine *Einführung* (*sPyi don*) mit einer Lobrede auf die *Prajñāpāramitā*.⁷⁷

Diese kostbare Sammlung von *Prajñāpāramitā-Sūtras* ist die tiefgründigste von all den Nektar-gleichen Lehren des heiligen Dharma, die unsere höchste Zuflucht, unser bester Beschützer und mächtiger Freund (*dpung gnyen*) aller Wesen, welche in den drei Daseinsbereichen umherwandern, den glücklichen Schülern als geschickte Methode gelehrt hat, um die unzähligen Leiden der bedingten Existenz zu überwinden. Dies ist der einzigartige Pfad, den alle siegreichen Buddhas beschritten haben.

Die Tradition der vier Pioniere

Anschließend erläutert rDza dPal sprul im ersten Kapitel die Kommentartradition zur *Prajñāpāramitā* unter Bezugnahme auf die sogenannten vier großen Pioniere oder Wegbereiter (*shing rta'i srol 'byed*), wie es in der frühen tibetischen Interpretation üblich war:⁷⁸

Obwohl es zahlreiche Abhandlungen gibt, die die Bedeutung der *Prajñāpāramitā* erläutern, so sind doch die Wichtigsten die „vier großen Pioniere,“ wie sie den früheren [Gelehrten] bekannt waren.

Nāgārjuna

Der große Meister Nāgārjuna widerlegte die These der wahren Existenz (*bden dngos*) und die Logik, mit der sie bewiesen wurde, als er die fünffache Sammlung der Logik des Mittleren Weges verfasste. Er wurde der Pionier der großartigen Tradition der tiefgründigen Sicht des Mittleren Weges.

In seinem *Einführenden Kommentar* (*Shing rta'i srol 'byed bshad mdo 'grel tshul sogs sher phyin 'chad pa'i sngon 'gro* [TN]) ergänzt mKhan po brTson 'grus die Aufzählung der fünf Texte Nāgārjunas in einer Passage, die er offensichtlich an Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* anlehnt:⁷⁹

⁷⁷ PS, S. 2f.

⁷⁸ PS, S. 3.

⁷⁹ TN, S. 1f.

- 1) Der Haupttext *Mūla-madhyamaka-kārikā* (*dBu ma rtsa ba shes rab*, *Grundlegende Verse des Madhyamaka*, genannt *Weisheit*),
- 2) *Vigraha-vyāvartanī-kārikā* (*rTsod pa bzlog pa*, *Entgegnung auf Einwände*),
- 3) *Śūnyatā-saptati-kārikā* (*sTongpa nyid bdun cu pa*, *Siebzig Verse über die Leerheit*),
- 4) *Yukti-ṣaṣṭika-kārikā* (*Rigs pa drug cu pa*, *Sechzig Verse über die Logik*),
- 5) *Vaidalya-sūtra* (*Zhib mo rnam 'thag*, *Zu Staub zermahlen*).

Einige Schüler der älteren scholastischen Tradition⁸⁰ in Tibet zählen *Vyavahara-siddhi* (*Tha snyad grub pa*, *Darstellung der konventionellen [Wirklichkeit]*)⁸¹ zu den fünf Texten. In jüngerer Zeit rechnen die Gelehrten *Ratnāvalī* (*Rin chen phreng ba*, *Kostbare Girlande*) dazu. Auf diese und andere Weise kommen sie zu der sechsfachen Logik-Sammlung, aber wie Meister Bhāvaviveka gesagt hat, [...] ist die Zahl ganz bestimmt fünf. Während die Anhänger der dGa' ldan pa⁸² Diskussionsmanuale sechs Texte zählen, indem sie *Ratnāvalī* mit einschließen, so war dies nicht der Standpunkt von rJe Tsong kha pa selbst, denn er sagt im *Legs bshad gser phreng*: „Man sollte verstehen, dass es ein Irrtum ist, an die Anzahl von sechs Texten in der Logiksammlung zu glauben.“⁸³

dPal sprul fährt mit seiner Aufzählung der Pioniere fort:⁸⁴

Dignāga

Der große Meister (*slob dpon*, *ācārya*) Dignāga fasste die *Prajñāpāramitā* in seiner Schrift *Prajñāpāramitā-artha-saṃgraha* (*Yum bsdus pa'i gtso bo'i don* oder *Aṣṭa-sāhasrikā-piṇḍārtha*, *brGyad stong don bsdus*, *Zusammenfassung der Bedeutung der Prajñāpāramitā in 8.000 Versen*) in 32 Hauptpunkte. Darin wird gesagt:

Die Grundlage, Meisterschaft
und Aktivität in Verbindung mit Praxis,
Kategorien, Kennzeichen und Sturz
zusammen mit dem Nutzen,
diese sind korrekt beschrieben.

⁸⁰ Beispielsweise Bu ston. Vgl. Obermiller, *History*, II, S. 126 und Obermiller, *Doctrine*, S. 4.

⁸¹ Diese Zuordnung ist umstritten. Klong chen pa hat dieser Zuordnung angeblich zugestimmt, Go ram pa ihr mit dem Argument widersprochen, Candrakīrti hätte das Werk dann sicher erwähnt. Für eine Diskussion der Argumente siehe *Collection of Reasoning*, http://www.lotsawahouse.org/collection.html#_edn11.

⁸² Name des dGe lugs pa-Klosters, welches von Tsong kha pa nahe Lhasa gegründet wurde und in diesem Kontext Synonym der dGe lugs pa-Tradition.

⁸³ Vgl. LSP, S. 5.

⁸⁴ PS, S. 3.

Die Kategorien beziehen sich auf die sechzehn [Arten von] Leerheit,⁸⁵ und Praxis bezieht sich auf die zehn Gegenmittel zu den zehn ablenkenden Ideen,⁸⁶ [insgesamt] 32.

mKhan po brTson ‘grus fügt dPal spruls Zitat erklärend hinzu:⁸⁷

Die Basis ist der Lehrer, der heilige Buddha (1). Die Meisterschaft ist die Versammlung von Bodhisattvas und Śrāvakas (2). Aktivität heißt, entsprechend der *prajñāpāramitā* zu handeln (3). Praxis bezieht sich auf die zehn Gegenmittel zu den zehn ablenkenden und nicht analysierten Konzepten (4-13). Die Kategorien beziehen sich auf die 16 [Arten von] Leerheit (14-29). Kennzeichen sind [die Zeichen] von dämonischer Aktivität und von Irreversibilität. (30). Der Sturz ist die Wiedergeburt in niedrigen Daseinsbereichen, wenn man die *prajñāpāramitā* aufgegeben hat (31). Nutzen liegt darin, dass man größeren Verdienst erwirbt, wenn man die *Prajñāpāramitā* niederschreibt und ähnliches, als wenn man das dreitausendfache Universum gefüllt mit den sieben kostbaren Edelsteinen opferte (32).

Weiter in dPal spruls Aufzählung der Pioniere:⁸⁸

⁸⁵ 1) Innere Leerheit (*adhyātma-sūnyatā*, *nang stong pa nyid*), 2) Äußere Leerheit (*bahirdhā-sūnyatā*, *phyi stong pa nyid*), 3) Innere und äußere Leerheit (*adhyātma-bahirdhā-sūnyatā*, *phyi nang stong pa nyid*), 4) Leerheit der Leerheit (*sūnyatā-sūnyatā*, *stong pa nyid stong pa nyid*), 5) Große Leerheit (*mahā-sūnyatā*, *chen po stong pa nyid*), 6) Absolute Leerheit (*paramārtha-sūnyatā*, *don dam pa stong pa nyid*), 7) Leerheit des Bedingten (*saṃskṛta-sūnyatā*, ‘*dus byas stong pa nyid*), 8) Leerheit des Unbedingten (*asaṃskṛta-sūnyatā*, ‘*dus ma byas stong pa nyid*), 9) Leerheit jenseits von Extremen (*atyanta-sūnyatā*, *mtha’ las ‘das pa stong pa nyid*), 10) Anfangslose und unendliche Leerheit (*anavarāgra-sūnyatā*, *thog ma dang mtha’ ma med pa stong pa nyid*), 11) Leerheit des Nicht-Aufgebens (*anavakāra-sūnyatā*, *dor ba med pa stong pa nyid*), 12) Leerheit der Natur (*prakṛti-sūnyatā*, *rang bzhin stong pa nyid*), 13) Leerheit aller Daseinsfaktoren (*sarvadharma-sūnyatā*, *chos thams cad stong pa nyid*) 14) Leerheit von Eigenschaften (*lakṣana-sūnyatā*, *mtshan nyid stong pa nyid*), 15) Leerheit ohne Fokus (*anupalambha-sūnyatā*, *mi dmigs pa stong pa nyid*) 16) Leerheit von immateriellen Dingen (*abhāvasvabhāva-sūnyatā*, *dngos po med pa’i ngo bo nyid stong pa nyid*). Vgl. PS, S. 153ff für ausführliche Definitionen.

⁸⁶ 1) Konzepte von Dingen als nicht-existent (*dngos po med par rtog pa*), 2) Konzepte von Dingen als existent (*dngos po yod par rtog pa*), 3) Konzepte von Projektionen (*sgro ‘dogs pa’i rtog pa*), 4) Konzepte von Verleugnung (*skur ba ‘debs pa’i rtog pa*), 5) Konzepte von Singularität (*gcig tu rtog pa*), 6) Konzepte von Unterschieden (*tha dad du rtog pa*), 7) Konzepte von der Essenz (*ngo bo nyid du rtog pa*), 8) Konzepte von Besonderheiten (*khyad par du rtog pa*), 9) Konzepte, dass Objekte ihren Namen entsprechen (*ming ji lta ba bzhin du don rtog pa*), 10) Konzepte, dass Begriffe der Bedeutung entsprechen (*don ji lta bzhin du ming rtog pa*). Zit. nach der mit Anmerkungen versehenen Vārāṇasī Edition von TN. Siehe auch II, Eintrag *rnam g.yeng gi rtog pa bcu*.

⁸⁷ TN, S. 2f. TN hat hier nahezu wörtlich die erklärende Passage aus LSP übernommen, die dPal sprul weggelassen hat. Vgl. LSP, S. 6.

⁸⁸ PS, S. 3f.

Der Autor des Kommentars *Ārya-śata-sāhasrikā-pañca-viṃśati-sāhasrikā-aṣṭī-daśa-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-bhāṭṭkā* (Yum gzhung ‘grel gnod ‘joms, *Verteidigung gegen Einwände* bzw. *Kommentar zur Prajñāpāramitā in 100.000 Versen, 25.000 Versen und 18.000 Versen*)⁸⁹

Der Kommentar *Verteidigung gegen Einwände* erklärt ausführlich sowohl die umfassenden *Prajñāpāramitā*-Texte [in 100,000 Versen] als auch die mittleren [in 25,000 Versen] und in 18.000 Versen. Er erklärt die Bedeutung der *Mutter Prajñāpāramitā* mit Hilfe der drei Pforten und elf Kategorien.⁹⁰

Die drei Pforten sind

- 1) die Pforte der kurzgefassten Lehren für diejenigen, die durch die Überschriften verstehen,
- 2) die Pforte der mittleren Lehren für diejenigen, die durch komplexere Ausführungen verstehen und
- 3) die Pforte der ausführlichen Erklärungen für diejenigen, die Worte lieben.

Die elf Kategorien sind:

- 1) *Die Erklärung für Śāriputra* (*Sha’ ri’i pu la bka’ stsal pa*),
- 2) *Die Erklärung von Subhūti* (*Rab ‘byor gyis bshad pa*),
- 3) [4] *Die Erklärung für Śakra* (*brGya byin*),⁹¹
- 4) *Subhūti* (*Rab ‘byor*),
- 5) *Maitreya* (*Byams pa*),
- 6) *Subhūti* (*Rab ‘byor*),
- 7) *Śakra* (*brGya byin*),
- 8) *Subhūti* (*Rab ‘byor*),
- 9) *Maitreya* (*Byams pa*),
- 10) *Subhūti* (*Rab ‘byor*),
- 11) *Die Erklärung für Ānanda* (*Kun dga’ bo*), der [mit dem *Sūtra*] betraut wurde.

Dieser Kommentar wird häufig dem kaschmirischen Autor Damṣṭrāsena zugeschrieben. Im *Chos ‘byung* (*Geschichte*) dagegen sagt Bu ston, dass dieser Kommentar zwar oft Damṣṭrāsena zugeschrieben werde, dass es sich dabei allerdings in Wahrheit um die *Paddhati* (*gZhung ‘grel, Autoritativer Kommentar*) von Vasubandhu handle.⁹² Auf letzteren bezieht sich wiederum Haribhadra in der Einleitung zum *Abhisamayālamkāra*.⁹³ Auch im sNar thang bsTan ‘gyur, der von Bu ston redigiert wurde, ist im Titel des Werkes der

⁸⁹ Ausführlicher tibetischer Titel: *Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa ‘bum pa dang nyi khri lnga stong pa dang khri brgyad stong pa’i rgya cher bshad pa*. ACIP TD3808.

⁹⁰ Siehe auch Conze, *Literature*, S. 34.

⁹¹ Synonym für den Hindugott Indra.

⁹² Obermiller, *History*, II, S. 53. Zahlreiche indische und tibetische Kommentatoren beziehen sich auf diesen Text durch seinen Kurztitel *Nyi khri gzhung ‘grel*.

⁹³ *ācārya vasubandhur arthakathane prāptādarah paddhatau*. Vgl. Sparham, *Abhisamayālamkāra*, S. 165.

Hinweis *slob dpon dbyig gnyen gyis mdzad pa* angegeben, also „verfasst vom Meister Vasubandhu“.⁹⁴

Tsong kha pa hingegen widerspricht Bu stons Darlegung. Unter anderem weist Tsong kha pa darauf hin, dass in dem fraglichen Kommentar eine Passage aus Bhadanta Vimuktisenas Subkommentar widergegeben wird, der weit nach Vasubandhus Tod verfasst wurde. Es gebe also, so resümiert Tsong kha pa, heute zwei Kommentare, auf die unter dem gleichen Titel Bezug genommen werde, er gehe allerdings davon aus, dass Damṣṭrāsena als rechtmäßiger Autor genannt werden sollte. Dennoch sollten „kluge Leute dies weiter untersuchen“.⁹⁵ Weder Tsong kha pa noch rDza dPal sprul führen diese Frage weiter aus. Die Frage, wer die Autoren dieser beiden *Abhisamayālamkāra*-Kommentare sind, die auch im Kanon katalogisiert wurden, beschäftigt die Gelehrten seit Jahrhunderten.⁹⁶ Nach heutigem Kenntnisstand geht man davon aus, dass sowohl Vasubandhu mit *Ārya-śata-sāhasrikā-pañca-viṃśati-sāhasrikā-aṣṭā-daśa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-bṛhaṭṭkā*⁹⁷ als auch Damṣṭrāsena mit *Ārya-śata-sāhasrikā-prajñāpāramitā-bṛhaṭṭkā*⁹⁸ Werke geschrieben haben, welche die *Prajñāpāramitā* mit Hilfe der drei Pforten und elf Kategorien präsentieren und dass beide Werke zwar häufig miteinander verwechselt wurden, dass es sich bei dem oben erwähnten Kommentar aber letztlich um Vasubandhus Werk handelt.⁹⁹

Maitreya¹⁰⁰

Der siegreiche Unbezwingbare (Ajita, Ma pham pa)¹⁰¹ verfasste den *Abhisamayālamkāra*, indem er das Hauptthema der Mutter *Prajñāpāramitā* mit den acht Themen und siebenzig Punkten verband und dies auf die Stufen der yogischen Praxis anwandte.

Zwei Haupttraditionen der Erklärung der *Prajñāpāramitā*

Tibetische Autoren wie Tsong kha pa haben dieses Modell der vier großen Pioniere als überholt betrachtet. Wie Tsong kha pa erklärt auch rDza dPal sprul diese Darstellung für veraltet:¹⁰²

⁹⁴ Vgl. Obermiller, *Doctrine*, S. 5.

⁹⁵ LSP, S. 8.

⁹⁶ Sparham beleuchtet diese Diskussion ausführlich in „Demons“, S. 193ff.

⁹⁷ *Yum gzhung 'grel gnod 'joms*, ausführlicher tibetischer Titel: *Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum pa dang nyi khri lnga stong pa dang khri brgyad stong pa'i rgya cher bshad pa*.

⁹⁸ *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum pa rgya cher 'grel pa*. Der frühe tibetische *'Phang thang ma* Katalog schreibt diesen Text König Khri srong lDe btsan zu.

⁹⁹ Ebenso wie die sDe ge und sNar thang Ausgaben identifiziert die Lhasa Ausgabe Vasubandhu als Autor von D 3808 and Damṣṭrāsena als Verfasser von D 3807. ACIP listet D 3808 dagegen unter dem Namen Damṣṭrasena, allerdings mit Fragezeichen versehen. ACIP TD 3808. www.asianclassics.org/download/TengTib.html. Tarthang Tulku nennt Damṣṭrāsena mit Fragezeichen als Autor von D 3807 und gibt Damṣṭrāsena oder Vasubandhu als Autor von D 3808. *Nyingma Edition Catalogue*, Vol. 6, S. 26f.

¹⁰⁰ PS, S. 4.

¹⁰¹ Synonym for Maitreya.

¹⁰² PS, S. 4f. Vgl. LSP, S. 8f.

Diese vier werden [von Bu ston und anderen] Pioniere ihrer Tradition genannt, weil sie [angeblich] den Sinn der Mutter *Prajñāpāramitā* ohne Bezugnahme auf andere Kommentare erläutert haben.

Betrachtet man hingegen die *Zusammenfassung der Bedeutung der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* [durch Dignāga], der das *Sūtra* durch das Erfassen der Gegenmittel zu den zehn Ablenkungen und durch die drei essenziellen Naturen erklärt, so gleichen diese den Texten *Madhyāntavibhāga* [MAV] (*dBus dang mtha' rnam par 'byed pa, Unterscheidung der Mitte von den Extremen*) und *Mahāyāna-saṃgraha* [MS] (*Theg pa chen po bsdus pa, Synopsis des Großen Fahrzeugs*). Deshalb begründen sie nicht eine sich von den Werken Maitreyas unterscheidende Lehre.

Was den Kommentar betrifft [d.h. *Bṛhaṭṭīkā*], so zitiert er im Zusammenhang mit den sechzehn Arten der Leerheit und dem Nichtvorhandensein von Entstehen und Vergehen, Saṃsāra und Nirvāṇa¹⁰³ aus [Nāgārjunas] *Mūla-madhyamaka-kārikā* und folgt der gleichen Logik wie der verehrte Nāgārjuna. Also stellt dieser Kommentar keine Tradition dar, die von der Logiksammlung Nāgārjunas verschieden wäre.

Deshalb schließe ich mich der Annahme von Meister Dharmamitra an: Das Hauptthema der Mutter *Prajñāpāramitā* sind die essenzielle, letztgültige Wirklichkeit sowie die vielfältigen Stadien der Erkenntnis [dieser Wirklichkeit]. Ersteres wird in der Logiksammlung erklärt, letzteres im *Abhisamayālaṃkāra*.

Anders ausgedrückt, die direkten Lehren über die Bedeutung der Leerheit sind in der Logiksammlung enthalten, und die indirekten Lehren über die Stadien, in denen die Erkenntnis der Leerheit im Geist des Schülers heranreift, sind im *Abhisamayālaṃkāra* enthalten. Deshalb wird auch gesagt, dass wir zwei Traditionen der *Prajñāpāramitā*-Erklärungen haben, die von Meister Maitreya und die des Ehrwürdigen Nāgārjuna.

Diese Interpretation ist in Tibet seit Tsong kha pa unter tibetischen Gelehrten die vorherrschende.

Erklärung der direkten und der indirekten Bedeutung

Wie bereits im Vorwort erwähnt und wie dPal sprul angedeutet hat, werden zwei Traditionen von grundlegenden *Prajñāpāramitā*-Interpretationen postuliert, auf die sich nahezu alle späteren philosophischen Strömungen explizit oder implizit berufen. Nāgārjuna gilt mit seinen Belehrungen über die Philosophie der Leerheit (*śūnyatā, stong pa nyid*) als Begründer des Mittleren Weges (Madhyamaka).¹⁰⁴ Er wird als Pionier für die Erklärung der direkten Bedeutung

¹⁰³ Es ist nicht unmittelbar offensichtlich, worauf sich *kun byang* bezieht. Aus dem Kontext heraus interpretiere ich es als Abkürzung von *kun nas nyon mongs pa dang rnam par byang ba*.

¹⁰⁴ Dies ist natürlich die tibetische Interpretation. Sich auf den berühmten Ausspruch des Buddhas berufend, er habe (nach den Jahren der Askese) den mittleren Weg (*madhyamā pratipad*) gefunden, der alle Extreme

oder der tiefgründigen (*zab*) Sicht der *Prajñāpāramitā* gesehen. Maitreya bzw. Asaṅga gelten als Vertreter der Yogācāra-Tradition und als Pioniere für die Erläuterung des Pfades. Der *Abhisamayālamkāra* wird als Standardwerk für die Erklärung der verborgenen (*sbas don*)¹⁰⁵ Bedeutung oder ausführlichen (*rgyas*) Darlegung der geschickten Methoden (*upāya, thabs*) der *Prajñāpāramitā* betrachtet.

Nāgārjunas Schwerpunkt lag in der Ausführung des Kern-Themas der *Prajñāpāramitā-Sūtras, śūnyatā*. Er legte nicht nur die Grundlage für das Florieren der buddhistischen Universitäten, sondern begründete mit seiner Ausführung der *Prajñāpāramitā-Sūtras* und seinen Kommentaren die Madhyamaka-Tradition, die bis heute als vorherrschende Philosophie im tibetisch geprägten Buddhismus gilt. Immer offensichtlicher wurde jedoch im vierten und fünften Jahrhundert, dass die konkrete Umsetzung der *Prajñāpāramitā-Sūtras* in einen pragmatischen Weg fehlte, dem gläubige Praktizierende folgen konnten. Asaṅga war zu jener Zeit ein buddhistischer Gelehrter, der, wie er in seinen zahlreichen Schriften unter Beweis stellte, mit der Hīnayāna-Literatur bis in kleinste Details vertraut war. Es ist kein Zufall, dass Asaṅgas Schriften in ihrer Struktur den Hīnayāna-Texten deutlich gleichen.¹⁰⁶

transzendiert, reklamieren fast alle buddhistischen Schulen für sich, dem ‚mittleren Weg‘ zu folgen. Ich folge hier der Tradition, den Begriff Madhyamaka für die Philosophie zu reservieren und Mādhyamika entweder adjektivisch zu gebrauchen oder so die Anhänger des Madhyamaka zu bezeichnen.

¹⁰⁵ Die Unterscheidung in die ‚direkte‘ und die ‚verborgene‘ Bedeutung der *Prajñāpāramitā* findet sich nicht in den großen *Prajñāpāramitā-Sūtras* selbst, sondern erst in späteren *Sūtras* wie dem *Vajracchedikā-Sūtra* und dem *Saptaśatikā-Sūtra*. Siehe Conze, *Literature*, S. 58f.

¹⁰⁶ Ein besonders deutliches Beispiel dafür ist das monumentale enzyklopädische Werk *Yogācārabhūmi* [YBh] (*rNal ‘byor spyod pa’i sa*), das häufig Asaṅga zugeschrieben wird und das eine Mahāyāna-Neuinterpretation der Stufen zur Erleuchtung darstellt.

II. Autorschaft und Quellen

Der Autor des *Abhisamayālaṃkāra*

Anders als in der frühen indischen¹⁰⁷ und der modernen wissenschaftlichen Literatur wird in der tibetischen Tradition die Auffassung vertreten, dass der *Abhisamayālaṃkāra* von Maitreya stammt, dem „Retter“ (*nātha*). Maitreya gilt als Buddha Śākyamunis direkter Schüler und Nachfolger. Er residiert angeblich als Regent und Stellvertreter Buddhas in Tuṣita,¹⁰⁸ bis er als nächster Buddha zur Erde niedersteigen wird. Asaṅga (ca. 294-376 CE)¹⁰⁹ wird als Maitreyas Medium (*vakṭr*) beschrieben. Haribhadra (ca. 770-810 CE) war–zumindest von den uns heute bekannten Kommentatoren–der erste, der Maitreya als Autor des *Abhisamayālaṃkāra* benannt hat.¹¹⁰ Damit schrieb er dem *Abhisamayālaṃkāra* höchste Autorität zu. Tibetischen Autoren wie Tsong kha pa, dPal sprul oder mKhan po brTson ‘grus ist diese Erklärung so vertraut, dass sie Maitreya schlicht als Autor nennen, ohne diese Zuschreibung zu thematisieren. Als Teil der tibetischen Erklärungstradition gibt fast jeder namhafte Autor seine eigene Version der Begegnung von Maitreya und Asaṅga wieder, die sich aber in der Regel an die traditionellen Biografien von Paramārtha, Tāranātha und Bu ston anlehnt.¹¹¹

Die traditionelle Legende von Asaṅgas Begegnung mit Maitreya

Wie es für die Heiligen aus dieser Epoche typisch ist, wird Asaṅgas Biografie hauptsächlich mit Hilfe von Legenden überliefert und ist kaum verifizierbar. Tāranātha und Bu ston stellen Asaṅga als Bodhisattva der dritten Stufe dar, als Prabhākārī, also „einen ‚Licht spendenden‘ Meister, der das große Licht des Buddhadharma unter den Lebenden verbreitet“¹¹² und sich unermüdlich dem Streben nach Erleuchtung widmet. Solch ein Bodhisattva „erreicht die höheren Stufen der Meditation, begibt sich in himmlische Bereiche, und vervollkommenet die übernatürlichen Fähigkeiten.“¹¹³

Laut der Vita, wie sie beispielsweise von Bu ston und Tāranātha geschildert wird, wollte Asaṅgas Mutter, Prāsannaśīlā,¹¹⁴ die Verbreitung des Dharma in Indien fördern, indem sie drei Söhne gebar: Asaṅga war der Erstgeborene,

¹⁰⁷ Vimuktisena, der Kommentator vor Haribhadra, nennt Maitreya nicht als Autor.

¹⁰⁸ Tib. *dGa’ ldan*, wörtl. „freudvoller Bereich“. Damit wird in der buddhistischen Kosmologie der himmlische Bereich bezeichnet, in dem ein Bodhisattva der zehnten Stufe residiert, bevor er als künftiger Buddha wiederkehrt, so auch vor Maitreya der historische Buddha Śākyamuni.

¹⁰⁹ Wir folgen in der Datumsangabe hier der überzeugenden Darlegung von Anacker. Die genaue Geburtszeit des Asaṅga bleibt jedoch Gegenstand von Spekulationen. Zum Vergleich: Alex Wayman siedelt Asaṅgas Zeit zwischen 375-430 A.D. an, Shastri zwischen 270-350 A.D, Willis zwischen 365-440 A.D. Vgl. Wayman, S. 19ff, Shastri, S. 10, Willis, S. 49f, Powers, *Two Commentaries*, S. 22ff.

¹¹⁰ AAA, S.1, und *Vṛtti*, S. 2. Vgl. Makransky, Fußnote 3, S. 369.

¹¹¹ Die ausführlichsten Darstellungen von Asaṅgas Vita findet sich in den Geschichtsbüchern von Paramārtha, Bu ston und Tāranātha. Mein kurzer Abriss folgt deren Schilderungen.

¹¹² Tāranātha, *Chos ‘byung*, S. 119ff.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Obermiller, *History*, II, S. 137. Tāranātha gibt ihren Namen als Prakāśaśīlā wieder, *Chos ‘byung*, S. 115.

gezeugt mit einem Kṣatriya. Seine jüngeren Halbbrüder Vasubandhu¹¹⁵ und Viriñcivatsa stammten von einem priesterlichen Brāhmanen. Die Familie lebte im Königreich von Gāndhāra im heutigen Peshawar. Die dominierende buddhistische Schule in der Region war die der Sarvāstivādin, vor allem der Vaibhāṣika. Gāndhāra galt als eine der Hochburgen des Abhidharma.¹¹⁶ Aśaṅga wurde bereits im jungen Alter Mönch in jener Hīnayāna-Schule, die später als Mahīśāsakas bekannt wurde. Aśaṅga studierte intensiv sowohl die Hīnayāna- als auch Mahāyāna-Schriften. Als er allerdings die *Prajñāpāramitā-Sūtras* studierte, hatte er angeblich Schwierigkeiten, sie zu verstehen und wandte sich inständig an den zukünftigen Buddha Maitreya mit der Bitte, ihn mit einem tieferen Verständnis der Lehren zu segnen.¹¹⁷

Damit beginnt das berühmteste Kapitel in Aśaṅgas Biografie, wie sie uns überliefert ist: Aśaṅga zog sich in eine Bergeinsiedelei zurück, um Maitreya zu huldigen. Nachdem er zwölf Jahre lang kein einziges positives Zeichen gesehen hatte, verließ er seine Einsiedelei. Überwältigt von Mitgefühl für einen leidenden Hund, erschien ihm schließlich der künftige Buddha Maitreya in Person.

Auf Aśaṅgas Bitte hin, er suche nach Wegen, die Mahāyāna-Lehren tiefer zu verstehen und weiter zu verbreiten, nahm Maitreya der Legende zufolge Aśaṅga mit sich in das himmlische Reich Tuṣita. Je nach Quelle verbrachte Aśaṅga zwischen sechs Monaten und 53 Jahren¹¹⁸ in Tuṣita und wurde dort von Maitreya in allen Aspekten des Mahāyāna unterwiesen. Es wird berichtet, Aśaṅga sei zurückgekehrt, um Maitreyas Lehren auf der Erde zu verbreiten, nachdem er diese Lehren verstanden und gemeistert hatte. Ähnlich wie sich Nāgārjunas Autorität aus seiner Verbindung zu Mañjuśrī speiste, wurde Aśaṅgas Neuinterpretation der *Prajñāpāramitā* durch die direkte Begegnung mit Maitreya legitimiert. Seinen Biografen zufolge verbrachte er den Rest seines Lebens mit dem unermüdlichen Lehren des Mahāyāna und des Verfassens eines umfangreichen Kanons von Dharma-Schriften, bevor er in Rājagṛha verstarb.¹¹⁹

Moderne Interpretationen

In der modernen wissenschaftlichen Literatur ist die Identität des *Abhisamayālaṅkāra*-Autors Gegenstand von vehementen Diskussionen und muss letztlich als ungeklärt betrachtet werden, denn bis heute gibt es keinen klaren Beweis für oder gegen die These, es handle sich bei Aśaṅgas Lehrer Maitreya um eine historische Person.

¹¹⁵ Die Lebenszeit von Vasubandhu siedelt Anacker in seiner überzeugenden Analyse zwischen ca. 316-396 an. Anacker, S. 10.

¹¹⁶ Vgl. Anacker, S. 12.

¹¹⁷ Obermiller, *History*, II, S. 137ff und Tāranātha, *Chos 'byung*, S. 116.

¹¹⁸ Die traditionellen Quellen wie Bu ston und Tāranātha unterscheiden sich teils erheblich in ihren Zeitangaben. Bu ston nennt sechs Monate oder 50 bis 53 Jahre, Tāranātha 15 bzw. 25 Jahre. Tsong kha pa thematisiert die unterschiedlichen Aussagen. Vgl. LSP, S. 24, Obermiller, *History*, II, S. 139 und Tāranātha, *Chos 'byung*, S.119.

¹¹⁹ Tāranātha, *Chos 'byung*, S. 167.

Thurman hält die traditionelle Geschichtsschreibung für eine Arbeitshypothese, die Gültigkeit behalte, solange niemand das Gegenteil beweise.¹²⁰ Sylvain Lévi sammelte Beweise dafür, dass sich die Legende von Asaṅgas Begegnung mit Maitreya über einen Zeitraum von vielen Jahren entwickelte. Er hielt die Geschichte von Asaṅgas Begegnung mit Maitreya aber als Asaṅgas eigene subjektive Version über den Ursprung seiner Inspiration für glaubwürdig.¹²¹ Wayman hingegen bestreitet jegliche Verbindung zwischen Asaṅga und dem *Abhisamayālaṃkāra*.¹²² Für die Zwecke der vorliegenden Analyse ist es nicht notwendig, diese Diskussion zu vertiefen. Lévis Position scheint als Arbeitshypothese hinreichend belegt.

Maitreyas fünf Werke

Zunächst wurde nur Asaṅgas *Sapta-daśa-bhūmi-śāstra* als Offenbarung betrachtet, später galt diese Annahme für alle fünf sogenannten „Werke Maitreyas“ (*byams chos sde lnga*), aber nicht mehr für das *Sapta-daśa-bhūmi-śāstra*.¹²³ Die fünf Werke, die Maitreya in der tibetischen Tradition allgemein zugeschrieben werden und die durch Asaṅga überliefert worden sein sollen, gehören bis heute zum Standardcurriculum der meisten buddhistischen Shedras:¹²⁴ zwei *Zierden*, zwei *Unterscheidungen* und der Kommentar zur Buddha-Natur:

1) *Mahāyānasūtrālaṃkāra* [MSA] (*Theg pa chen po mdo sde'i rgyan*, *Zierde der Mahāyāna Sūtras*),

2) *Madhyāntavibhāga* [MAV] (*dBus dang mtha' rnam par 'byed pa*, *Unterscheidung der Mitte von den Extremen*),

3) *Dharmadharmatāvibhāga* [DDV] (*Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa*, *Unterscheidung der Daseinsfaktoren von der wahren Natur*),

4) *Mahāyāna-uttaratantraśāstra* [UTS] (*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bco*, *Höchste Kontinuität*),¹²⁵

5) *Abhisamayālaṃkāra*.

Insgesamt bilden diese fünf Werke die Basis für eine grundlegend neue Interpretation der *Mahāyāna-Sūtras*. In welcher Reihenfolge diese Werke verfasst wurden, ist ungewiss. Vermutlich war der *Mahāyānasūtrālaṃkāra* das erste Werk, da er das inhaltliche Fundament legt für die weiteren Ausführungen.¹²⁶ Darauf aufbauend erläutert der *Madhyāntavibhāga* die ‚drei Naturen‘ und der *Dharmadharmatāvibhāga* die ‚zwei Wirklichkeiten‘.

¹²⁰ Vgl. Thurman, *Discourse Literature*, S. xvii.

¹²¹ In seiner Einführung zu seiner Übersetzung von Asaṅgas MSA, 1911. Vgl. auch Ruegg, *La Théorie*, S. 55ff.

¹²² Wayman, S. 38ff.

¹²³ Stcherbatsky, S. iv.

¹²⁴ Es sei allerdings erwähnt, dass die drei erstgenannten Texte in der Tradition der dGe lugs pa-Shedras selten studiert werden.

¹²⁵ Oder *Ratna-gotra-vibhāga*, *Analyse des Kostbaren Samens*. Zu Zweifeln an der Autorschaft, siehe Wayman, S. 35ff.

¹²⁶ Andere halten den *Abhisamayālaṃkāra* für das zuerst verfasste Werk, weil der *Abhisamayālaṃkāra* mit einer Ehrerbietung beginnt. Thrangu, *Ornament*, S. 161.

Uttaratantraśāstra and *Dharmadharmatāvibhāga* wurden entweder erst wesentlich später verfasst als die anderen drei Werke, die Maitreya zugeschrieben werden, oder erst später wiederentdeckt.¹²⁷

Immer wieder wird in Frage gestellt, ob tatsächlich alle fünf Werke von einem Autor stammen und welcher philosophischen Sicht sie zugeordnet werden können, ob es möglicherweise ein einziger Autor war, der entweder seine philosophische Sicht über die Jahrzehnte weiterentwickelt hat oder aber verschiedene Sichtweisen für das Verständnis von verschiedenen Schülergruppen vorgetragen hat. Dies ist bereits in zahlreichen Studien ohne definitives Ergebnis diskutiert worden.¹²⁸

Ungeachtet dieser anhaltenden Zweifel stehen die fünf Werke im tibetischen Buddhismus in höchster Wertschätzung und spielten eine zentrale Rolle in der philosophischen Weiterentwicklung des Mahāyāna. Meine Arbeitshypothese ist, dass die fünf Werke zumindest von Asaṅga niedergeschrieben wurden.

Auffällig ist allerdings, dass sich die Werke, die respektive Maitreya und Asaṅga zugeschrieben werden, in ihren Stilen stark unterscheiden. Maitreyas Werke sind durchweg stark verkürzt, knapp und kryptisch, während Asaṅga in seinen Schriften (in der Regel) wesentlich ausführlicher kommentiert, so dass sie sich teilweise auch ohne Rückgriff auf weitere Quellen erschließen.

Zu den Werken, die Asaṅga zugeschrieben werden, zählen unter anderem die umfassende fünfteilige Enzyklopädie *Yogācārabhūmi* [YBh] (*rNal 'byor spyod pa'i sa, Stufen der yogischen Praxis*),¹²⁹ *Mahāyānasamgraha* [MS] (*Theg pa chen po bsdus pa, Synopsis des Großen Fahrzeugs*) und *Abhidharmasamuccaya* [ADS] (*mNgon pa kun btus, Kompendium der Erkenntnis*). Zusammen mit seinem jüngeren Halbbruder Vasubandhu leistete er damit substanzielle Beiträge zu einer Neudefinition der Logik, Epistemologie und Metaphysik des Mahāyāna.¹³⁰

¹²⁷ Für eine Chronik der Wiederentdeckung der Sanskrit-Fragmente, siehe die Einleitung von Johnston zu seiner Edition des UTS. Siehe auch Hookham, S. 165, für eine Abhandlung der Theorie, ob möglicherweise Sāramati die Autorschaft des UTS zugeschrieben werden kann. Conze beispielsweise hält Sāramati für den Autor (in seinem Vorwort zu Suzuki, *Mahayana Buddhism*, S. 27). Gelegentlich wird auch die Vermutung geäußert, der *Abhisamayālaṅkāra* sei das erste Werk gewesen, sei aber erst später in Umlauf gebracht worden. Hinweise darauf seien, dass Hsüan-tsang den *Abhisamayālaṅkāra* nicht erwähnt habe und die späte Übersetzung ins Chinesische. Siehe Malalasekera, I, S. 116.

¹²⁸ Für eine allgemeine Diskussion der Autorschaft Asaṅgas und möglicher Fehlinterpretationen der Autorschaft durch Bu ston und Tsong kha pa am Beispiel des *Samdhinirmocana-bhāṣya*, vgl. Powers, *Two Commentaries*, S. 13f.

¹²⁹ Allerdings sei erwähnt, dass seine Autorschaft in der modernen, kritischen Wissenschaft ernsthaft bezweifelt wird. Er gilt als möglicher Kompilator verschiedener Materialien zu diesem sehr diversifizierten Text. Siehe beispielsweise Schmithausen, *Ālayavijñāna*, S. 13 und *Nirvāṇa*, S. 19f.

¹³⁰ Obermiller, *Doctrine*, S. 90ff und Conze, *Literature*, S. 96-107. Für die Diskussion von möglichen mehreren Autoren mit dem Namen Vasubandhu, vgl. Wayman, S. 19ff.

Yogācāra

Asaṅga legte den Grundstein für die Philosophie der Schule, die auch als Vijñānavādin (*rnam shes su smra ba*, „Proklamierer des Bewusstseins“), Yogācāra (*rnal 'nyor spyod pa*, „Praktizierende des Yoga“) oder später in Tibet etwas abwertend als Cittamātra (*sems tsam*, „Nur-Geist“; manchmal als Mentalismus übersetzt)¹³¹ bezeichnet wurde. Diese Schule wird gelegentlich als idealistisch beschrieben wegen ihrer Lehre des *vijñaptimātra*, des bloßen Gewährseins, d.h. die Lehre wird dahingehend interpretiert, dass Daseinsfaktoren keine Wirklichkeit außerhalb des wahrnehmenden Bewusstseins haben.¹³²

Es gibt allerdings zwei grundlegende Betrachtungsweisen: Während Asaṅga von manchen als Gründer einer eigenen, separaten Tradition benannt wird, wird er von der Mehrzahl der Gelehrten in der rNying ma, bKa' brgyud und Sa skya Tradition als Mādhyamika bezeichnet. Beispielsweise vertritt Bu ston die Position, Asaṅga sei eigentlich ein Mādhyamika und habe nur seinem Bruder Vasubandhu zuliebe einige Schriften der Mentalismus-Tradition entsprechend verfasst, damit sein Bruder, welcher zunächst den Hīnayāna-Schulen folgte, zum Mahāyāna bekehrt werden konnte.¹³³

Moderne Wissenschaftler interpretieren Asaṅgas philosophische Einordnung unterschiedlich. Beispielsweise hält Willis aufgrund ihrer Analyse von Teilen der *Yogācārabhūmi* Asaṅga für einen Mādhyamika, der nur versuche, bestimmte Aspekte des Madhyamaka wie etwa die Lehren zu *śūnyatā* zu verdeutlichen.¹³⁴

Wayman ist der Ansicht, Asaṅga habe seine Hīnayāna-Überzeugungen nicht abgelegt, sondern nur Teile der Mahāyāna-Lehre hinzugefügt.¹³⁵

Ein Teil der unterschiedlichen Einordnungen speist sich aus unterschiedlichen Definitionen des Begriffes Yogācāra. Zunächst einmal wird der Begriff in seiner ursprünglichen wörtlichen Bedeutung allgemein auf Praktizierende von Meditation angewendet. In diesem Sinn wird er beispielsweise in Āryadevas *Madhyamaka-catuhśataka-śāstra-kārikā* gebraucht. Zweitens bezeichnet der Begriff die von Maitreya und Asaṅga vertretene Lehre. Drittens erscheint er in der Bezeichnung *Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka als Rückübersetzung aus dem Tibetischen, um die Lehren von Autoren wie Bhāvaviveka, Śāntarakṣita oder Kamalāśīla zu beschreiben. Und viertens wird der Begriff Yogācāra-Madhyamaka allgemein für eine Reihe von Lehren gebraucht, die eine Synthese zwischen Yogācāra und Madhyamaka versuchen, also beispielsweise für die Schriften des bereits erwähnten Śāntarakṣita und Ratnākaraśāntis. Fünftens wird der Begriff vor allem in den bKa' brgyud- und rNying ma-Traditionen für die

¹³¹ Der Begriff kommt zwar in Schriften wie dem *Lañkāvatāra-sūtra* vor, scheint aber zunächst nicht als Bezeichnung für eine philosophische Schule verwendet worden zu sein. Vgl. Kongtrul, *Frameworks*, S.176ff und 349.

¹³² Zur Entwicklung dieser Lehre siehe Sparham, *Ocean*, S. 5ff und Schmithausen, *Ālayavijñāna*, S. 33. Thurman wählt die Übersetzung „experientalist“ für Yogācārin. Thurman, *Discourse Literature*, S. xiii.

¹³³ LSP, S. 25 und Obermiller, *History*, II, S. 140f. Vgl. Kongtruls Einordnung in *Frameworks*, S. 191f.

¹³⁴ Willis, S. 15.

¹³⁵ Wayman, S. 45.

gZhan stong-Lehren gebraucht und dann häufig als „Große Yogācāra-Madhyamaka-Tradition“ (*dbu ma chen po*) bezeichnet.¹³⁶

Manche Autoren verwenden die genannten Bezeichnungen als Synonyme, andere bezeichnen mit Yogācāra jenen späteren Zweig dieser Schule, der in den Svātantrika integriert wurde. Die vorliegende Arbeit geht von der Annahme aus, dass die Schriften von Maitreya und Asaṅga eine hinreichend neue Interpretation buddhistischer Philosophie vornehmen, die es rechtfertigt, von einer eigenen Schule oder Tradition zu sprechen. In diesem Sinn verwende ich den Begriff Yogācāra vorwiegend für die ursprüngliche Schule, die sich auf Maitreyas und Asaṅgas Werke beruft, und reserviere den Begriff Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka für die später entstandene Synthese.

Der Begriff Cittamātra ist in vielerlei Hinsicht problematisch, denn unter diesem Begriff wurde die Schule nicht in Indien bezeichnet, sondern es handelt sich dabei um eine spätere tibetische Bezeichnung und Sanskrit-Rekonstruktion. Ich halte ihn auch aufgrund seiner inhaltlichen Konnotationen für unzutreffend, denn in den Schriften, die Asaṅga eindeutig zugeschrieben werden können, wird nicht behauptet, der bloße Geist habe eine reale oder absolute Existenz.¹³⁷ Der Begriff wird deshalb von mir hier nur im Rahmen der wörtlichen Übersetzung von *sems tsam* aus *Legs bshad gser phreng* und *dPal spruls sPyi don* gebraucht.

Philosophische Einordnung

Welcher philosophischen Schule man Maitreyas fünf Werke zuordnet, hängt im Wesentlichen davon ab, wie die jeweiligen Schulen, etwa der Yogācāra, definiert werden.¹³⁸ Nimmt man als Kriterium die Postulierung der sogenannten drei Naturen (*trisvabhāva*, *mtshan nyid gsum*)¹³⁹ oder die Wertung des dritten Lehrzyklus als definitive Lehre, so können zunächst drei Werke (*Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*, *Madhyāntavibhāga* und *Dharmadharmatāvibhāga*) relativ eindeutig der Yogācāra-Schule zugeschrieben werden, denn diese drei Schriften nehmen Bezug auf typische Bausteine der Yogācāra-Lehre wie die drei Naturen und die acht Arten von Bewusstsein. Das *Uttaratantraśāstra* stellt eine Brücke dar zwischen den *Prajñāpāramitā-Sūtras* und der Lehre des *tathāgatagarbha*, und damit auch zwischen dem zweiten und dem dritten Lehrzyklus des Buddhas. Das *Uttaratantraśāstra* wird deshalb sowohl als Yogācāra (Bu ston) wie als Madhyamaka (Red mda' ba), als Rang stong wie gZhan stong ('Jam mgon Kong sprul Blo gros mTha' yas) interpretiert.¹⁴⁰ Auffallend ist, dass im

¹³⁶ Vgl. Brunnhölzl, *Sunlit Sky*, S. 445ff, insbesondere Fußnote 1033.

¹³⁷ Brunnhölzl gibt mehrere Textpassagen wieder, in denen Asaṅga und Vasubandhu die These von der realen oder absoluten Existenz des Geistes explizit ablehnen. *Ibid.*, S. 471ff.

¹³⁸ Vgl. hierzu auch Lodrö Tayé, *Frameworks*, S. 18ff.

¹³⁹ Für eine ausführliche Definition der drei Naturen aus der Perspektive von dPal spruls Tradition siehe Kongtrul, *Frameworks*, S. 179ff.

¹⁴⁰ Ruegg gibt eine Übersicht über die verschiedenen UTS-Interpretationen. Ruegg, *La Théorie*, S. 57ff.

Uttaratantraśāstra Ausführungen zum *ālayavijñāna*¹⁴¹ fehlen, die für den Yogācāra zentrale Lehre des Grund-Bewusstseins.

Der *Abhisamayālaṅkāra* kann wahlweise aus Yogācāra- oder Madhyamaka-Perspektive gelesen werden oder als Kombination der beiden Schulen, und über die Gründe für oder gegen eine entsprechende Zuordnung wird seit Jahrhunderten ausführlich diskutiert. Gegen die Zuordnung zur Yogācāra-Schule spricht die fehlende Ausführung des Grund-Bewusstseins und der drei Naturen im *Abhisamayālaṅkāra*, dafür wiederum die Multiplizierung der Kāyas im achten Kapitel. Während in den *Prajñāpāramitā-Sūtras* selbst nur zwei Kāyas unterschieden werden,¹⁴² nämlich Dharmakāya und Rūpakāya, postuliert der *Abhisamayālaṅkāra* in seinem achten Kapitel je nach Interpretation drei oder vier Kāyas.¹⁴³

Der *Abhisamayālaṅkāra* weist eine Reihe weiterer Charakteristika auf, die für Yogācāra typisch sind: Er präsentiert beispielsweise die kognitiven Verblendungen wiederholt als dualistische Wahrnehmung von erfassendem Subjekt und erfassten Objekten. Die Eliminierung dieser Dualität führt zu der Erkenntnis nicht-dualer Weisheit ohne die Dichotomie von Subjekt und Objekt. Dies ist ein klassisches Paradigma der Yogācāra-Schule. Auch die Liste der 22 Metaphern für Bodhicitta im *Abhisamayālaṅkāra* (I.20–21) findet sich nicht in den *Prajñāpāramitā-Sūtras*, ähnelt aber stark den Metaphern im *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra* (IV.14–20), die wiederum auf das *Akṣayamatīrdeśa-sūtra* (*Blo gros mi zad par bstan pa, das von Akṣayamati erbetene Sūtra*) als Quelle zurückgeführt werden können. Der *Abhisamayālaṅkāra* (I.38–40) führt die Veranlagung (*gotra, rigs*) auf Dharmadhātu zurück, das als Grundlage für die Errungenschaften der Bodhisattvas auf dem Pfad dient.¹⁴⁴ Das achte Kapitel zum Dharmakāya ähnelt sehr dem *abhisamaya*-Kapitel in *Asaṅgas Abhidharmasamuccaya* und dem zehnten Kapitel seines *Mahāyāna-saṃgraha*. Die 16 Augenblicke auf dem Pfad des Sehens sowie die dadurch zu eliminierenden Verblendungen werden ebenfalls ganz ähnlich im *Abhidharmasamuccaya* beschrieben. Allgemein gesprochen benutzen der *Abhisamayālaṅkāra* und seine Kommentare eine Vielzahl von Abhidharma-Begriffen und -Kategorien (etwa die 20 Mitglieder des Saṅgha, die Definition des ununterbrochenen Pfades, der Pfad der Befreiung, die 16 Augenblicke des Pfades des Sehens sowie die Qualitäten des Buddhas). Diese werden aus

¹⁴¹ Für den Ursprung dieses Konzeptes und seine Bedeutung in der Yogācāra-Tradition, siehe die Studie von Schmithausen, *Ālayavijñāna*, Kapitel 1-3.

¹⁴² Haribhadra glaubt, die Kategorien der vier Kāyas, wie sie im *Abhisamayālaṅkāra* auftauchen, in den *Prajñāpāramitā-Sūtras* wiederzufinden. Dafür fehlen allerdings Belege.

¹⁴³ Zwar gibt es Mādhyamika-Autoren, die gelegentlich von drei Kāyas sprechen, z.B. Candrakīrti im *Madhyamakāvātāra*, doch basiert dies auf Candrakīrtis Interpretation des *Daśabhūmikāsūtra*, einem bedeutenden Text für die Yogācāra-Erklärung von Buddhaschaft und den drei Kāyās.

¹⁴⁴ Die Kommentare von Haribhadra und den beiden Vimuktisenas geben die gleiche Etymologie für *gotra* wie der *Bhāṣya* zum *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra* (III.4). *Gotra* wird als Grundlage erklärt, auf der (positive) Qualitäten freigesetzt werden. Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 85f.

Mahāyāna-Perspektive neu interpretiert, können allerdings kaum als Madhyamaka-Konzepte verstanden werden.

Der *Abhisamayālaṅkāra* kopiert damit nicht etwa bloß den Inhalt der *Prajñāpāramitā-Sūtras*, sondern legt neue Kategorien und Schemata an (beispielsweise die Begriffe *svabhāvikakāya*, *sambhogakāya*, and *nirmāṇakāya*)¹⁴⁵ und fügt neue Beispiele hinzu, die in den Original-Sūtras nicht zu finden sind (wie die 22 Metaphern für Bodhicitta und die 13 Aspekte der Praxis auf der Grundlage der Veranlagung). Viele dieser Kategorisierungen und Hinzufügungen entsprechen typischen Yogācāra-Präsentationen. Im Licht dessen, was der *Abhisamayālaṅkāra* zu vermitteln sucht—nämlich die verborgene Bedeutung der *Prajñāpāramitā-Sūtras* als Stufen subjektiver Erkenntnis von Leerheit durch verschiedene meditative Praktiken—macht diese Yogācāra-Ausrichtung Sinn. Schließlich hat sich diese Schule, wie ihr Name bereits sagt, auf die praxisrelevanten Aspekte der buddhistischen Lehren konzentriert und ein spezielles Interesse daran entwickelt, im Detail zu untersuchen, wie sich der Geist in der Meditation verhält. Abgesehen von Kamalaśīla's *Bhāvanākrama* (*bsGom rim, Stufen der Meditation*) haben Mādhyamikas selten ein Interesse an einer derart detailreichen Analyse dieses Themas gezeigt.

Makransky sammelt in seiner Dissertation eindrucksvolle Belege dafür, dass der *Abhisamayālaṅkāra* vor allem in seiner von Haribhadra redigierten Fassung in erster Linie dazu verwendet wurde, Yogācāra-Sichtweisen auf die *Prajñāpāramitā-Sūtras* anzuwenden und den *Prajñāpāramitā-Sūtras* damit teilweise neue Bedeutungen zuzuschreiben.¹⁴⁶ Der *Abhisamayālaṅkāra* kann demzufolge als Synthese von *Prajñāpāramitā* und Yogācāra-Lehre gelesen werden, welche die aktuellsten Entwicklungen buddhistischer Philosophie auf eine bereits existierende Lehre anzuwenden suchte.

Tsong kha pas Einordnung

Tsong kha pa diskutiert die verschiedenen Interpretationen ausführlich¹⁴⁷ und „löst“ den Konflikt, indem er schreibt, Asaṅga und Vasubandhu hätten selbst ihre Interpretation des bloßen Bewusstseins (*rnam rig tsam*) als Teil der Tradition des Mittleren Weges erklärt. Diese Tradition sei den meisten indischen wie tibetischen Gelehrten wohlbekannt und scheinbar korrekt.¹⁴⁸ Er integriert also

¹⁴⁵ Dies sind die Namen der drei Kāyas, die den meisten Lesern vertraut sind. Klassische Yogācāra-Texte wie auch der *Abhisamayālaṅkāra* benützen aber häufig die Ableitungen *svabhāvikakāya*, *sāmbhogikakāya* und *nāirmāṇikakāya*. Für die signifikanten Gründe für diese Wortwahl vgl. Makransky, v.a. S. 54–60.

¹⁴⁶ Makranskys gesamte Dissertation befasst sich ausführlich mit dieser These. Der Beweis wird insbesondere anhand der Kontroverse um das achte Kapitel des *Abhisamayālaṅkāra* geführt, in dem die drei Kāyas diskutiert werden. Vgl. Makransky, S. 8ff sowie Kapitel 6, 7 und 10 sowie Conze, *Literature*, S. 103.

¹⁴⁷ LSP, S. 25ff.

¹⁴⁸ LSP, S. 28. Die unterschiedlichen Definitionen von Yogācāra, Cittamātra und Madhyamaka ebnet den Weg für eine verwirrende Vielfalt an Zuordnungen in der Sekundärliteratur. Stcherbatsky (S. v) etwa schreibt, Bu ston habe den *Abhisamayālaṅkāra* als Madhyamaka und Tsong kha pa habe ihn im LSP als Svātantrika-Madhyamaka interpretiert. Die tibetische Bezeichnung für diese Schule wäre *rnal `byor spyod pa dbu ma rang rgyud pa*. Tatsächlich aber verwendet Tsong kha pa diese Bezeichnung nicht, sondern schreibt, der

die philosophische Ausrichtung Asaṅgas zumindest in den Eingangspassagen des *Legs bshad gser phreng* in den Madhyamaka wie es der damals vorherrschenden Sichtweise in der Sa skya-Tradition von Sa skya Paṇḍita und von Tsong kha pas Sa skya Lehrern entspricht.

Mit dieser Ansicht im Widerspruch zu stehen scheint allerdings seine Einordnung, die er im *Legs bshad gser phreng* im Kapitel über *gotra* vornimmt. Dabei ordnet er Asaṅgas Schriften dem Cittamātra zu bzw. stützt zumindest seine Ausführungen der Cittamātra-Position auf Asaṅgas Werke, während er Maitreyas *Uttaratantraśāstra* dem Madhyamaka zurechnet. Dabei sei angemerkt, dass der *Legs bshad gser phreng* eines der frühen Werke Tsong kha pas war und Tsong kha pa seine Akzeptanz der acht Arten von Bewusstsein in seinen späteren Werken revidierte.

Gareth Sparham weist darauf hin, dass Tsong kha pa die Existenz von acht Arten von Bewusstsein in einem späteren Kapitel des *Legs bshad gser phreng* explizit bestätigt und legt nahe, die späteren Kapitel seien möglicherweise früher als die ersten Kapitel verfasst worden.¹⁴⁹ In späteren Schriften postulierte Tsong kha pa klar die Überlegenheit des Madhyamaka,¹⁵⁰ und gerade seine akzeptierende Haltung gegenüber Asaṅgas Positionen im *Legs bshad gser phreng* nahmen zahlreiche dGe lugs-Gelehrte zum Anlass, den *Legs bshad gser phreng* als „unreifes“ Werk Tsong kha pas einzustufen, denn in der dGe lugs-Tradition wird der *Abhisamayālaṅkāra* überwiegend dem Svātantrika-Madhyamaka zugeordnet, zum Beispiel von Tsong kha pas Nachfolger rGyal tshab und rJe btsun Chos kyi rGyal mtshan.¹⁵¹ Die vorherrschende Sprachregelung dafür ist, der *Legs bshad gser phreng* sei geschrieben worden, bevor Tsong kha pa seine „Untersuchung der Sicht vervollständigt hat.“¹⁵²

Abhisamayālaṅkāra sei als *rnam rig tsam* innerhalb der Madhyamaka-Schule zu verstehen. *rNam rig tsam* wird gelegentlich als „bloße Repräsentation“ übersetzt, um dem Begriff *rnam* Rechnung zu tragen, meistens aber wird er als Synonym für *sems tsam* verstanden. Tsong kha pa hielt also die philosophische Ausrichtung Asaṅgas zumindest in manchen Passagen des LSP für eine eigenständige Schule, die aber mit dem Madhyamaka zu vereinbaren war. Dies kommt dem Konzept des Svātantrika-Madhyamaka zwar nahe, dennoch wäre es ein Fehler, Tsong kha pa diese Aussage in der Form zu unterstellen. Die meisten Kommentatoren, wie etwa auch Bu ston, waren bemüht, Asaṅgas Positionen zwar als eigenständige Schule anzuerkennen, aber als mit dem Madhyamaka vereinbar darzustellen.

¹⁴⁹ Sparham, *Ocean*, Fußnote 44, S. 32f.

¹⁵⁰ *Ibid.*, S. 14ff.

¹⁵¹ Bastian, S. viii.

¹⁵² So wird es beispielsweise von Zha dmar bstan 'dzin in *Lhag mthong chen mo'i dka' gnad rnam brjed byang du bkod pa dgongs zab snang ba'i sgron me* eingeordnet, S. 25.5. Zit. nach Napper, S. 417.

III. Erhaltene Textausgaben und moderne Übersetzungen

Sanskrit-Editionen

Zu den Sanskrit-Editionen des *Abhisamayālaṃkāra* gehören die Arbeiten von

- 1) Theodore Stcherbatsky und Eugene Obermiller, Bibliotheca Buddhica 23, Leningrad, 1929,
- 2) Guiseppe Tucci, in seiner Edition von Haribhadrās *Abhisamayālamkāra*, Baroda, 1932,
- 3) Unrai Wogihara, in Haribhadrās *Abhisamayālamkāra*, Tokyo, 1932-5,
- 4) Kajiyoshi, K. Genshi, in *Hannya-kyō no kenkyū*, 1944, S. 275-320.

Wo nicht anders angegeben, beziehen sich Verweise auf die Sanskrit-Version des *Abhisamayālaṃkāra* auf die von Wogihara edierte Ausgabe. Sanskrit-Editionen der drei längsten *Prajñāpāramitā-Sūtras* wurden von Vaidya, Raghu Vira und Lokesh Chandra, Dutt sowie Ghoṣa publiziert.

Für kommentierendes Sanskrit-Material sind wir in den meisten Fällen auf tibetische Übersetzungen angewiesen. Ein Vergleich der verschiedenen bsTan 'gyur-Fassungen des Grundtextes findet sich im Anhang, und eine hervorragende Edition der Handschriften des Grundtextes ist kürzlich als Begleitung zu Thrangus Kommentar zum *Abhisamayālaṃkāra* publiziert worden, weshalb diese Fassung in der Edition im Anhang ebenfalls berücksichtigt wurde. Die wichtigsten Sanskrit- und tibetischen Kommentare werden in den folgenden Kapiteln benannt.

Moderne Übersetzungen und Editionen

Bei den Übersetzern und den Analysen des *Abhisamayālaṃkāra* und anderer *Prajñāpāramitā-Sūtras* waren Edward Conze und die beiden russischen Buddhisten Theodore Stcherbatsky und Eugène Obermiller wegweisend. Sie waren die ersten, die den *Abhisamayālaṃkāra* im 20. Jahrhundert westlichen Gelehrten vorstellten.

Zu erwähnen sind auch Etienne Lamotte, Sylvain Lévi, Louis de Vallée-Poussain, Ernst Frauwallner und Daisetz Teitaro Suzuki, die allesamt in erheblichem Ausmaß zur Erhellung der *Prajñāpāramitā*-Literatur beigetragen haben und auf deren Arbeit auch heute noch fast jeder *Prajñāpāramitā*-Forscher zurückgreift. Für eine Übersicht über die erhaltene *Prajñāpāramitā*- und *Abhisamayālaṃkāra*-Literatur sind Conzes *The Prajñāpāramitā Literature* und Obermillers *Doctrine of the Prajñāpāramitā* unerlässlich, wenn sie auch aus heutiger Perspektive nicht als vollständig zu betrachten sind.

Ohne diese Leistungen zu schmälern, sei doch auch gesagt, dass die Terminologie, welche Pioniere wie Edward Conze in ihren Übersetzungen der *Prajñāpāramitā* gebrauchen, heute in dieser Form nicht mehr zu übernehmen sind. Zudem haben Conze und Obermiller zu ihrer Analyse nahezu

ausschließlich dGe lugs pa-Kommentare herangezogen¹⁵³ und andere Interpretationsmöglichkeiten des *Abhisamayālaṅkāra* außer Acht gelassen. Obermiller selbst betrachtete seine Pionier-Arbeit als provisorisch und wies mehrmals darauf hin, dass eine endgültige Übersetzung des *Abhisamayālaṅkāra* nur nach einer eingehenden Analyse aller 70 Punkte und der wichtigsten indischen und tibetischen Kommentare erfolgen könne.¹⁵⁴

Der *Abhisamayālaṅkāra* war im chinesischen Kanon nicht enthalten und ist deshalb in der sino-japanischen Tradition zunächst wenig berücksichtigt worden,¹⁵⁵ aber eine Vielzahl von Forschungsprojekten ist inzwischen insbesondere in Japan durchgeführt worden.¹⁵⁶ Sie konnten in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden.

Unter den zeitgenössischen westlichen Übersetzern sind vor allem Karl Brunnhölzl und Gareth Sparham zu erwähnen, deren jahrzehntelange Beschäftigung mit dem *Abhisamayālaṅkāra* und deren Terminologie meine Übersetzung inspirierte.

Was allerdings bis heute fehlt ist eine detaillierte und systematische Analyse aller 70 Punkte des *Abhisamayālaṅkāra*. Brunnhölzl hat mit seiner Übersetzung von Auszügen aus Mi bskyod rDo rjes *rJe btsun ngal gso* wesentlich zu diesem Ziel beigetragen, und Sparham hat mit der Publikation des ersten *Abhisamayālaṅkāra* der Kommentare von Vimuktisena und Haribhadra einen weiteren wichtigen Schritt zu einer umfassenderen Aufarbeitung des *Abhisamayālaṅkāra* getan. Im Zusammenhang mit dieser Dissertation ist besonders interessant, dass Brunnhölzl inzwischen angekündigt hat, eine vollständige Übersetzung des *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentars des Fünften Zhwa dmar pa zu publizieren, die er durch wesentliche Punkte des Kommentars des achten Kar ma pa und dPal spruls *sPyi don* ergänzen möchte. Sparham plant, nicht nur die Übersetzung der Kommentare von Vimuktisena und Haribhadra zu vervollständigen, sondern auch Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* und damit zusammenhängend dPal spruls *sPyi don* zu übersetzen. Beide erachten offensichtlich dPal spruls *sPyi don* als so bedeutend, dass sie diesen Kommentar als eines der ersten Werke übersetzen wollen. Es besteht damit die berechtigte Hoffnung, dass westliche Studenten und Gelehrte in nicht allzu ferner Zukunft auf umfassende Referenzwerke zum *Abhisamayālaṅkāra* zurückgreifen können.

¹⁵³ Obermiller etwa verließ sich für seine Analyse des AA außer auf die Original-*Sūtras* und Haribhadras *Vṛtti* vor allem auf rGyal tshabs *rNam bshad snying po*’ rgyan und ‘Jam dbyangs bzhad pas *Phar phyin skabs brgyad pa*. Bastian, S. 13.

¹⁵⁴ Zit. nach Bastian, S. 15.

¹⁵⁵ Vgl. Ruegg, *La Théorie*, S. 7 und S. 41.

¹⁵⁶ Vgl. beispielsweise die Bibliografien in Schmithausen, *Ālayavijñāna*, S. 585ff und Powers, *Yogācāra School*, für japanische und chinesische Studien zu Asaṅgas Texten.

IV. Aufbau und Struktur des Textes

Textgattung

Die Textgattung erschließt sich bereits aus der Titelgebung: *Alaṃkāra* (*rgyan*) ist die Bezeichnung für eine unter buddhistischen Gelehrten populäre literarische Form. Es gibt eine Vielzahl von Möglichkeiten, den Begriff *alaṃkāra* in diesem Zusammenhang zu interpretieren, aber hier bezeichnet er in erster Linie eine bestimmte Art von Literaturgattung:¹⁵⁷ die elegante, fehlerlose Präsentation eines philosophischen Themas im Anschluß an einen maßgebenden Text. Es bezeichnet ein Werk, das keine vollständige und detailreiche Exegese eines Themas versucht wie etwa ein *Mahā-Śāstra* (wie beispielsweise der *Abhidharmakośa*), sondern Anmerkungen und Erklärungen zu oder Zusammenfassungen der zentralen Passagen, in diesem Fall der *Prajñāpāramitā-Sūtras*, in Versform.¹⁵⁸ Der Begriff kann demzufolge als Zierde, Schmuck, Ornament oder Juwel übersetzt werden. Die traditionelle tibetische Interpretation des Titels wird später anhand der entsprechenden Passage in dPal spruls Kommentar erläutert.

Der Begriff *abhisamaya*

An dieser Stelle ist ein Wort zur Übersetzung des Titels angebracht. Es gibt zahlreiche Nuancen, mit denen der Begriff *abhisamaya* (*mngon par rtogs pa*) übersetzt werden kann, um die Bedeutung des ursprünglichen Begriffes im Sanskrit und auch im Tibetischen zu erfassen. Etymologisch leitet sich der Sanskrit Begriff *abhisamaya* von *abhi+sam+i* ab, d.h. von der Wurzel *i*, gehen (*i-re*) oder verstehen. In den *Prajñāpāramitā-Sūtras* selbst wird *abhisamaya* häufig mit Erlangung (*prāpti*) verbunden und in einem Fall als Synonym für direkte Wahrnehmung (*sākṣātkriyā*) verwendet.¹⁵⁹

Im *Abhidharmakośa* heißt es in der Übersetzung von La Vallée Poussin:¹⁶⁰

Quel est le sens du mot *abhisamaya*? – Ce mot signifie *abhisambodha*, „compréhension“. La racine *i* signifie „comprendre“. Pourquoi la compréhension est-elle seulement pure (*anāsrava*)? – Parce que c’est une connaissance (*aya*) tournée (*abhi*) vers le Nirvāṇa et correcte (*sam, samyak*). *Samyak*, c’est-à-dire conforme à la réalité.

Ich habe mich für die Übersetzung von *abhisamaya* als „klare Erkenntnis“ entschieden. Ebenso korrekt wäre „manifeste Erkenntnis“, „korrekte Erkenntnis“, „höhere Erkenntnis“, „direkte Erkenntnis“ oder schlicht „Erkenntnis“ oder „Verständnis“. Die Vorsilbe *abhi* dient der Verstärkung, und

¹⁵⁷ Robert Thurman geht soweit, *alaṃkāra* im Sinne von „belles lettres“ schlicht als „Literatur“ zu übersetzen. Vgl. Thurman, *Discourse Literature*, S. xiii. Verse I.2-3 des MSA beinhalten eine poetische Erklärung des Begriffes. Ibid., S. 2ff. Vgl. auch Frauwallner, *Philosophie*, S. 296.

¹⁵⁸ Stcherbatsky, S. vi.

¹⁵⁹ Conze, *Literature*, S. 105.

¹⁶⁰ La Vallée Poussin, IV, S. 122.

es ist zwar möglich, aber nicht zwingend notwendig, die Vorsilbe im Deutschen mit einem eigenen Wort zu übersetzen.

Gelegentlich wurde *abhisamaya*, etwa von Conze, auch als „Vereinigung mit dem Absoluten“¹⁶¹ interpretiert, was angesichts des Spektrums der Bedeutungen etwas interpretativ scheint. Der Begriff *abhisamaya* war schon im Theravāda gebräuchlich und wurde seit jeher in Verbindung mit dem Erleuchtungsprozess verwendet. Bereits im Pāli-Kanon wird *paññā* (Weisheit) als Hauptfaktor für Erleuchtung genannt und *abhisamaya* als Weg der Erkenntnis, um diese Erleuchtung zu erreichen. Im *Abhidharmakośa* wird *abhisamaya* nach Sicht (*darśanābhisamaya*), Anwendung (*ālambanābhisamaya*) und Ergebnis (*kāryābhisamaya*) unterschieden und auf die 16 Aspekte der vier erhabenen Wirklichkeiten angewendet.¹⁶²

Geändert haben sich in der historischen Entwicklung des Begriffes die Objekte, auf die sich *abhisamaya* bezieht. Waren es in der Theravāda-Tradition zunächst die vier erhabenen Wirklichkeiten, so wird im Mahāyāna zunehmend *sūnyatā* zum Objekt der Erkenntnis. Im Mahāyāna generell und speziell im Yogācāra ist in anderen Texten auch von sechs *abhisamayas* die Rede wie in Asaṅgas *Yogācārabhūmi*, von zehn wie im *Abhidharmasamuccaya*, von elf wie im *Mahāyānasamgraha* usw.¹⁶³

Der Begriff *abhisamaya* kann je nach Kontext verstanden werden als

- 1) Synonym für höchste Erkenntnis (*sheṣ rab*),
- 2) als Teil des Erleuchtungsprozesses und Stufen auf dem Weg dahin, d.h. als Pfad,
- 3) als Methode im Erleuchtungsprozess.
- 4) Wie in dPal spruls *sPyi don* und Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* deutlich wird, wird der Begriff im *Abhisamayālaṅkāra* teils auch im Sinne von ‚Kapitel‘ verwendet, da die *abhisamayas* mit den Kapitelüberschriften identisch sind. Tsong kha pa bestätigt, dass die Begriffe Thema (*padārtha*), klare Erkenntnis (*abhisamaya*) und Kapitel (*adhikāra*) im *Abhisamayālaṅkāra* teilweise synonym gebraucht werden können.¹⁶⁴

Die Struktur

Die Verse 4 und 5 des *Abhisamayālaṅkāra* geben den Überblick über den gesamten Inhalt:

- [4.] Die vollkommene Weisheit
wird durch die acht Themen vollkommen erklärt.
Allwissenheit, Pfadwissen,
dann das Wissen von allem,
[5.] Vollkommen vollendete Erkenntnis aller Aspekte,
das Erreichen des Gipfels, stufenweiser Fortschritt,

¹⁶¹ Conze, *Literature*, S. 104f.

¹⁶² La Vallée Poussin, IV, S. 186.

¹⁶³ Vgl. Malalasekera, S.105ff.

¹⁶⁴ LSP, S. 100.

vollständiges und vollendetes Erwachen in einem einzigen Augenblick und Dharmakāya, dies sind die acht Themen.

Die acht Kapitel (*aṣṭa-padārtha, dngos po brgyad*)

Der *Abhisamayālamkāra* gliedert sich anhand der eben im Grundtext erwähnten acht Punkte in die folgenden acht Kapitel bzw. Abhisamayas:

Die ersten drei Kapitel handeln von den drei Erkenntnissen (*tisraḥ sarvajñatāḥ, thams cad mkhyen pa gsum*):

1) Die Allwissenheit der Buddhas (*sarvākārajñatā, rnam mkhyen*)¹⁶⁵ bzw. wörtlicher übersetzt, die Erkenntnis aller Aspekte,

2) das Pfadwissen (*mārgajñatā, lam shes*) und

3) das Grundwissen (*sarvajñatā, gzhi shes*).

Die nächsten vier Kapitel beschreiben die vier Übungen (*catvāraḥ prayogāḥ, sbyor ba bzhi*),¹⁶⁶ mit Hilfe derer die 173 Aspekte der drei Erkenntnisse verstanden werden:

4) Die Übung in der klaren vollständigen Erkenntnis aller Aspekte¹⁶⁷ (*sarvākārābhisambodha, rnam kun mngon par rdzogs par rtogs pa* oder *rnam rdzogs sbyor ba*),¹⁶⁸

5) die Gipfelübung (*mūrdhābhisamaya* oder *mūrdhuprayoga, rtse mo'i mngon rtogs* oder *rtse mor phyin pa'i sbyor ba*)¹⁶⁹ oder Übung auf dem Höhepunkt,

6) die graduelle Übung (*anupūrvābhisamaya* oder *anupūrvaprayoga, mthar gyis pa'i mngon rtogs* oder *mthar gyis pa'i sbyor ba*), und

7) die augenblickliche Übung (*ekakṣaṇābhisambodha* oder *ekakṣaṇaprayoga, skad cig ma'i sbyor ba*).

Das achte Kapitel beschreibt das Resultat der beschriebenen Übungen:

8) Dharmakāya (*chos sku*).

Die Kapitel bauen insofern logisch aufeinander auf als zunächst die drei Erkenntnisse beschrieben werden, die zu verstehen sind, dann die vier Übungen, die zu dieser Erkenntnis führen und schließlich das Ergebnis dieser Übungen

¹⁶⁵ Es gibt verschiedene Möglichkeiten, *jñatā* und *mkhyen* in diesem Zusammenhang zu übersetzen: Weisheit, Wissen, Kenntnis und Erkenntnis sind zutreffende Übersetzungen und werden im folgenden in diesen Varianten je nach Kontext gewählt, um verschiedene Nuancen auszudrücken. Auch die Übersetzung als Verb statt als Hauptwort ist möglich. Bei *mkhyen pa* handelt es sich um die höfliche Form von *shes pa* (wissen) und *rtogs pa* (erkennen).

¹⁶⁶ Die Begriffe *prayoga* und *sbyor ba* tragen auch die Bedeutung von Vereinigung, Verbindung, Anwendung und Praxis in sich. Ich entscheide mich unter diesen Übersetzungsmöglichkeiten in der Regel für das Wort Übung, weil der Begriff im Grundtext am ehesten für die praktische Anwendung der drei Erkenntnisse und für das Training oder die Übung in diesen Erkenntnissen verwendet wird.

¹⁶⁷ Hier ist eine Anmerkung zum Gebrauch des Begriffes „Aspekt“ (*rnam*) angebracht. Zwar kann er grundsätzlich auch für allgemeine, externe Daseinsfaktoren stehen, bezeichnet aber im Zusammenhang mit dieser Art von soteriologischer Literatur und vor allem in Verbindung mit der Yogācāra-Lehre fast immer ein Phänomen, das mental erfasst wird. Mehr noch, im Yogācāra ist *rnam pa* nicht bloß ein erfasstes Phänomen, sondern eigentlich die Erscheinungsweise, die der Geist annimmt, wenn dem erfassenden Subjekt ein Objekt erscheint.

¹⁶⁸ Obermiller nennt die beiden tibetischen Begriffe als Synonyme. Vgl. Obermiller, *Doctrine*, S. 129.

¹⁶⁹ *Ibid.*, S. 123.

bzw. Erkenntnis.¹⁷⁰ Deshalb wird manchmal auch von einer Dreiteilung des *Abhisamayālaṃkāra* gesprochen. Kommentatoren wie Haribhadra erheben den Anspruch, die gesamte *Prajñāpāramitā* sei in diesen acht Punkten enthalten.¹⁷¹ Alle acht Kapitel können laut Haribhadra und Tsong kha pa aber auch in den ersten drei Abhisamayas zusammengefasst werden oder sogar allein im ersten Kapitel, der Erkenntnis aller Aspekte, denn alle Pfade führen zu dieser Erkenntnis aller Aspekte.¹⁷²

70 Punkte

Beginnend mit der Erweckung von Bodhicitta beschreibt das erste Kapitel die Allwissenheit in zehn Unterpunkten und 110 Aspekten. Das zweite Kapitel hat elf Unterpunkte, das dritte Kapitel neun, das vierte Kapitel elf, das fünfte Kapitel acht, das sechste Kapitel 13, das siebte Kapitel vier und das achte Kapitel beschreibt die vier Kāyas in vier Unterpunkten. Insgesamt summiert sich der Inhalt des *Abhisamayālaṃkāra* zu 70 Punkten, die zusammen einen detaillierten und systematischen Index vom Beginn bis zum Ende des Mahāyāna-Pfades ergeben.¹⁷³ Diese an sich übersichtliche Gliederung wird durch zahlreiche Details unterfüttert und verkompliziert. Allein die ersten drei Abhisamayas weisen 173 Aspekte auf. Insgesamt zählt der *Abhisamayālaṃkāra* etwa 1200 Aspekte, die den Mahāyāna-Pfad vollständig zu erläutern suchen.

¹⁷⁰ Exakte Definitionen und weitere Erläuterungen finden sich bei der Übersetzung der entsprechenden Passagen aus dPal spruls Kommentar.

¹⁷¹ Vgl. LSP, S. 30 und Brunnhölzl, *Ornament*, S. 22.

¹⁷² LSP, S. 46f.

¹⁷³ Siehe Appendix 2.

TEIL ZWEI. DIE KOMMENTARLITERATUR

I. Indische Kommentare

Asaṅga, Vasubandhu und Vimuktisena

Die ersten *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare, auf die in der indischen Literatur Bezug genommen wird, werden Asaṅga und seinem Halbbruder Vasubandhu zugeschrieben.¹⁷⁴ Haribhadra schreibt:¹⁷⁵

Ārya Asaṅga, der Erste unter den Weisen, leuchtet voll Ruhm aufgrund seiner Kompetenz als Autor des Kommentars, den er verfasst hat, um den wahren Zustand der Dinge zu bestimmen (*Tattvaviniścaya, De nyid rnam nges*).¹⁷⁶ Meister Vasubandhu [...] beschrieb die Themen in seiner *Paddhati* (gZhung 'grel, Autoritativer Kommentar).

Die Autorschaft Asaṅgas wird allerdings von Tsong kha pa bezweifelt,¹⁷⁷ zudem scheint es sich dabei nicht um einen spezifischen *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentar zu handeln. Da der Text nicht erhalten ist, lassen sich diese Zweifel nicht eindeutig klären. Auf die Problematik bei Vasubandhus *Paddhati* wurde bereits im vorhergehenden Kapitel im Zusammenhang mit dPal spruls Auflistung der vier Pioniere eingegangen.

Die frühesten spezifischen *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare, die erhalten geblieben sind, stammen von Ārya Vimuktisena (ca. frühes 6. Jhd.) und Vimuktisenas Schüler Bhadanta Vimuktisena (6. oder 7. Jhd.).¹⁷⁸ Vor allem Ārya Vimuktisenas *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitopadeśa-sāstra-abhisamayālaṃkāra-vṛtti* (mNgon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa oder Nyi khri snang ba, Kommentar zur Zierde der klaren Erkenntnis)¹⁷⁹ hatte grundlegenden Einfluss auf die nachfolgenden Kommentare. Er zeigt explizit, wie sich die acht Kapitel und 70 Punkte des *Abhisamayālaṃkāra* auf das *Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* beziehen. Bis in die Gegenwart beziehen sich zahlreiche Kommentatoren auf seine richtungsweisenden

¹⁷⁴ Tāranātha, *Chos 'byung*, S. 116ff.

¹⁷⁵ AAA, S. 1.

¹⁷⁶ Dies wird von den meisten tibetischen Autoren als Titel angesehen, es fehlen allerdings Belege. Vgl. Wayman, S. 34ff.

¹⁷⁷ Vgl. LSP, S. 24f. Tsong kha pa diskutiert ausführlich die verschiedenen Meinungen, ob es sich dabei um einen Kommentar Asaṅgas zum *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* handelt oder um einen AA-Kommentar, ohne zu einem Urteil zu kommen. Diese Frage müsse „weiter untersucht werden.“ Vgl. auch Obermiller, *History*, II, S. 140, Tāranātha, *Chos 'byung*, S. 116 und Wayman, S. 34.

¹⁷⁸ Q 5186, TT 88. Vgl. Stcherbatsky, S. viii. Ārya Vimuktisena wird von tibetischen Autoren häufig als Schüler Vasubandhus bezeichnet. Beispielsweise berichtet Tāranātha, Vimuktisena sei ein Schüler Vasubandhus oder Dignāgas und ein Zeitgenosse Bhāvavivekas. Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṃkāra*, S. xiv. Bu ston und Tāranātha beschreiben ihn als Schüler von Vasubandhu oder Dignāga und als Vater von Bhāvaviveka. Vgl. Ruegg, *La Théorie*, S. 124 und “Gotra-theory”, S. 305ff. Allerdings sind diese zeitlichen Einordnungen aus kritisch-historischer Sicht problematisch und letztlich unbelegt. Auch die Zweifel Tsong kha pas, ob Bhadanta Vimuktisena der Schüler von Ārya Vimuktisena ist, können nicht ausgeräumt werden. Vgl. LSP, S. 29.

¹⁷⁹ Dieser Kommentar ist in Sanskrit erhalten, das erste Kapitel ediert von Pensa. Der ausführliche tibetische Titel lautet im bsTan 'gyur 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa. Bu ston nennt diesen Kommentar *Pañcaviṃśatisāhasrikā-ālokā*, der tibetische Kurztitel wird meist als *Nyi khri snang ba* angegeben.

Ausführungen. Seine Kenntnis des *Abhisamayālaṅkāra* ist derart umfassend, dass er sogar als möglicher Autor des *Abhisamayālaṅkāra* vermutet wurde. Ansonsten ist wenig über ihn bekannt, was über das Nachwort in seinem Kommentar hinausginge. In diesem Kolophon beschreibt er sich selbst als Buddhadāsa's Schüler und als dem Kaurukulla-Zweig der Ārya-Saṃmitīyas zugehörig.¹⁸⁰ Bhadanta Vimuktisenas Kommentar folgt im Wesentlichen Ārya Vimuktisenas Ausführungen.

21 indische Kommentare

Die tibetische Geschichtsschreibung kennt insgesamt 21 indische *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentare, die im bsTan 'gyur enthalten sind. Diese Zuordnung ist allerdings ausgesprochen umstritten. Tsong kha pa referiert zwar zunächst die 21 als indisch geltenden *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentare, äußert aber anschließend Zweifel an der indischen Autorschaft mehrerer dieser Kommentare.¹⁸¹ Ohne auf diese Zweifel einzugehen, schreibt rDza dPal sprul über die Beziehung dieser indischen Kommentare zu den *Prajñāpāramitā-Sūtras*:¹⁸²

Unter den 21 indischen [*Abhisamayālaṅkāra*-]Kommentaren gibt es zwölf Kommentare, die den Text [*Abhisamayālaṅkāra*] mit bestimmten [*Prajñāpāramitā*-]*Sūtras* verbinden und neun, die dies nicht tun. Die Kommentare, die Text und *Sūtra* kombinieren, benutzen primär folgende *Sūtras*: Das ausführliche *Mutter Śata-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*, das mittlere *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*, das kurze *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* und *Prajñāpāramitā-saṃcaya-gāthā*. Der Text kann mit jedem dieser vier [*Sūtras*] kombiniert werden. Da der Text auf *Prajñāpāramitā-saṃcaya-gāthā* angewendet werden kann,¹⁸³ folgt daraus, dass er auch auf das *Aṣṭa-daśa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* bezogen werden kann oder auf das *Daśa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*.

Übersicht entsprechend des Bezugs zu den *Prajñāpāramitā-Sūtras*

Sowohl Tsong kha pa als auch mKhan po brTson 'grus ordnen die indischen Kommentare anhand ihres Bezugs zu den *Prajñāpāramitā-Sūtras*.

Unter den zwölf Kommentaren, die den *Abhisamayālaṅkāra* mit *Sūtras* kombinieren, beziehen sich vier auf das *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*:¹⁸⁴

a) Ārya Vimuktisenas *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitopadeśa-śāstra-abhisamayālaṅkāra-vṛtti*

¹⁸⁰ Zit. nach Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. xiv.

¹⁸¹ LSP, S. 10ff. Siehe Teil Vier dieser Dissertation.

¹⁸² PS, S. 5.

¹⁸³ *Prajñāpāramitā-saṃcaya-gāthā* stellt ein Kapitel des *Aṣṭa-daśa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* dar.

¹⁸⁴ Die Reihenfolge der sich anschließenden Aufzählung stammt aus dem einführenden Kommentar von mKhan po brTson 'grus [TN]. Vgl. auch LSP, S. 10ff.

- b) Bhadanta Vimuktisenas *Abhisamayālaṅkārikā-vārttika*
- c) Die überarbeitete Version der *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, die im Kolophon Haribhadra als Lektor benennt¹⁸⁵
- d) Ratnākaraśāntis *Śuddhamatī* (*Dag ldan, Mit Reinheit gesegnet*)

Drei Kommentare beziehen sich auf das *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*:

- a) Haribhadras *Abhisamayālaṅkāraloka* (*mNgon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba, Lampe zur Zierde der Erkenntnis*)¹⁸⁶
- b) Ratnākaraśāntis *Sāratamā* (*brGyad stong dka' 'grel snying po'i mchog, Kommentar zu schwierigen Punkten der 8.000 Verse*)¹⁸⁷
- c) Abhayākara Gupta's *Marmakaumudī* (*gNad kyi zla 'od, Mondlicht zu den wichtigsten Punkten*)

Drei Kommentare beziehen sich auf *Prajñāpāramitā-saṃcaya-gāthā*:

- a) Haribhadras *Bhagavad-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā-pañjikā* (*bCom ldan 'das yon tan rin po che sdud pa'i tshigs su bcad pa'i dka' 'grel*)
- b) Buddhaśrījñānas *Saṃcaya-gāthā-pañjikā* (*sDud pa'i dka' 'grel, Kommentar zu den schwierigen Punkten der Zusammenfassung der vollkommenen Weisheit*)
- c) Dharmasrīs *Prajñāpāramitā-kośa-tāla* (*Sher phyin mdzod kyi lde mig, Schlüssel zum Schatz der transzendenten Weisheit*)

Ein Kommentar bezieht sich auf das *Śata-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*:

Dharmasrīs *Śata-sāhasrikā-vivaraṇa* (*sTong phrag brgya pa'i rnam par bshad pa, Kommentar zum Sūtra in 100.000 Versen und der Zierde*)

Ein Kommentar bezieht sich auf *Śata-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*, *Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* und *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*:

Smṛtijñānakīrtis *Aṣṭa-samāna-artha-śāsana* (*Don brgyad kyis mthun par bstan pa, Belehrung zu den drei berühmten Mutter-Texten im Einklang mit den acht Punkten*)

Neun indische Autoren verzichten darauf, eine direkte Verbindung zwischen dem *Abhisamayālaṅkāra* und den *Prajñāpāramitā-Sūtras* herzustellen:

- a) Haribhadras *Vṛtti* (*'Grel pa don gsal, Kommentar zur Erhellung der Bedeutung oder „Kleiner Kommentar“*)¹⁸⁸

¹⁸⁵ Q 5188, TT 88-80; auch in Sanskrit erhalten.

¹⁸⁶ Sanskrit-Editionen von Wogihara, Tucci und Vaidya. Im Tibetischen wird auf dieses Werk hauptsächlich unter seinem abgekürzten Titel (*rGyan snang*) Bezug genommen bzw. als *'Grel chen, Großer Kommentar*.

¹⁸⁷ Ausführlicher Sanskrit-Titel: *Aṣṭāsāhasrikā-prajñā-pāramitā-pañjikā-sārottamā*, Sanskrit Edition von Jaini.

¹⁸⁸ Da es sich dabei im Wesentlichen um eine kurze Version von AAA handelt, wird auf diesen Kommentar in der tibetischen Tradition meist nur als *'Grel chung, Kleiner Kommentar*, Bezug genommen. Auf diesen Kommentar beziehen sich fast alle tibetischen Kommentatoren. In der Literatur wird darauf auch gelegentlich als **Sphuṭārthā* Bezug genommen, was eine Rückübersetzung aus dem Tibetischen ist. Vgl. Sparham, „Demons“, S. 206-7. Sanskrit Edition von Amano (rekonstruiert); Sparham hat eine Edition des vollständigen Sanskrit-

- b) Dharmamitras *Prasphuṭapadā* (*Tshig rab tu gsal ba*, Wahrhaft erklärende Worte)¹⁸⁹
- c) *Durbodha-āloka* von Dharmakīrtiśrī aus Suvarṇadvīpa (*rTogs dka'i snang ba*, Lampe zu den schwierig zu verstehenden Punkten)¹⁹⁰
- d) Prajñākaramatis *Abhisamayālaṃkāra-vṛtti-piṇḍārtha* (*mNgon rtogs rgyan gyi 'grel pa'i bsdus don*, Zusammenfassender Kommentar zur Zierde der klaren Erkenntnis)¹⁹¹
- e) Kumāriśribhadras *Prajñāpāramitā-piṇḍārtha* (*Sher phyin don bsdus*, Zusammenfassung der vollkommenen Weisheit)¹⁹²
- e) Atīśas *Prajñāpāramitā-piṇḍārtha-pradīpa* (*Sher phyin bsdus don sgron me*, Lampe zur Zusammenfassung der vollkommenen Weisheit)¹⁹³
- f) Buddhaśrījñānas *Prajñāpāramitā-pradīpa-āvali* (*Shes rab sgron me'i phreng ba*, Girlande von Lichtern der Weisheit)¹⁹⁴
- g) Ratnakīrtis *Kīrtikalā* (*Grags pa'i cha*, Stück von Kīrti)¹⁹⁵
- h) Abhayākaraguptas *Munimatālaṃkāra* (*Thub pa'i dgongs rgyan*, Zierde der Absicht des Weisen)¹⁹⁶

Davon sind Dharmamitras *Prasphuṭapadā*, Dharmakīrtiśrīs *Durbodha-āloka* und Prajñākaramatis *Abhisamayālaṃkāra-vṛtti-piṇḍārtha* Subkommentare zu Haribhadras Kommentaren.

Haribhadra

Haribhadra (Seng ge bzang po) besitzt unter den Kommentatoren eine Sonderstellung. Er wird als Schüler des Abts Śāntarakṣita bezeichnet und war laut Bu ston und Tāranātha von königlicher Abstammung. Haribhadra hat die *Prajñāpāramitā-Sūtras* unter Vairocanahadra studiert und seine Kenntnis wurde so umfassend, dass ihm eine persönliche Begegnung mit Maitreya zugeschrieben wird.¹⁹⁷ Wie bereits erwähnt war er von den uns bekannten Kommentatoren der erste, der Maitreya als Autor des *Abhisamayālaṃkāra* benannt hat und dem *Abhisamayālaṃkāra* damit höchste Autorität zuschrieb. Haribhadra war gleichermaßen der erste Kommentator, der die Verbindung des *Abhisamayālaṃkāra* mit dem *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* aufzeigte.

Manuskripts angekündigt. Bis zum Vorliegen des vollständigen Sanskrit-Manuskriptes beziehe ich mich im Wesentlichen auf die tibetische Übersetzung, wie sie im bsTan 'gyur erhalten ist.

¹⁸⁹ Q 5194, TT 91.

¹⁹⁰ Q 5192, TT 91.

¹⁹¹ Q 5193, TT 91.

¹⁹² Q 5195, TT 91.

¹⁹³ Q 5201, TT 92.

¹⁹⁴ Q 5198, TT 91.

¹⁹⁵ Q 5197, TT 91.

¹⁹⁶ Q 5299, TT 101. Hierbei handelt es sich um ein umfangreiches enzyklopädisches Werk zu zahlreichen buddhistischen Themen. Das dritte Kapitel diskutiert die acht Abhisamayas des *Abhisamayālaṃkāra*, und das erste und zweite Kapitel diskutieren damit im Zusammenhang stehende Themen. Deshalb wird der Text zu den *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentaren gezählt.

¹⁹⁷ Sparham, *Abhisamayālaṃkāra*, S. xv.

- 1) Sein Hauptkommentar ist der *Abhisamayālaṃkāṛāloka* (*Lampe zur Zierde der Erkenntnis* oder *Großer Kommentar*).
- 2) Die überarbeitete Version der *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* nennt im Kolophon Haribhadra als Lektor. In dieser Edition wurden die Themen und Kapitelüberschriften des *Abhisamayālaṃkāra* in die entsprechenden Abschnitte des *Sūtra* eingefügt, und Makransky verwendet einen Großteil seiner Dissertation darauf, aufzuzeigen, wie enorm diese Neu-Edition die Exegese des *Abhisamayālaṃkāra* in Tibet beeinflusst hat.
- 3) Haribhadras *Samcaya-gāthā-pañjikā-subhodinī*.
- 4) Auf Haribhadras *Vṛtti* wird in der tibetischen Rezeption am häufigsten Bezug genommen.

II. Tibetische Kommentare

A. Überlieferung und Aufnahme in die tibetische Literatur

Die erste Verbreitungsperiode des Buddhismus in Tibet

Im Allgemeinen unterscheidet man drei bis vier Perioden der Verbreitung des Buddhadharma in Tibet, auch wenn umstritten ist, wann der Beginn der ersten Periode anzusetzen ist. Dies hängt davon ab, wie sehr man die buddhistischen Elemente in der zu Beginn des Millenniums in Tibet vorherrschenden Bon-Religion anerkennt. König Lha tho Tho ri sNyan btsan aus der Yar lung Dynastie (ca. 173 C.E.)¹⁹⁸ wurde im Nachhinein gelegentlich als erster buddhistischer König bezeichnet, gemeinhin wird dieser Titel aber Srong btsan sGam po (gest. 649) zugeschrieben. Mit dem Letztgenannten begann die Verbreitung buddhistischer Schriften und der Bau buddhistischer Tempel in Tibet. Vor allem unter König Khri srong lDe btsan¹⁹⁹ und mit der Einladung von Śāntarakṣita und Padmasaṃbhava²⁰⁰ nach Tibet florierte der Buddhismus. Diese erste Periode fand mit der Regentschaft von König Glang dar ma (gest. 847) ein vorläufiges Ende.²⁰¹

Die Rezeption des *Abhisamayālaṃkāra* in Tibet

Historische Abrisse vom Beginn des Buddhismus in Tibet berichten übereinstimmend, dass die *Prajñāpāramitā-Sūtras* das erste Mal zur Zeit des Königs Khri srong lDe btsan nach Tibet kamen, d.h. Mitte bis Ende des 8. Jahrhunderts.

¹⁹⁸ Pettit, S. 72.

¹⁹⁹ Khri srong lDe btsans Lebenszeit ist umstritten, wird aber z.B. von ca. 742 – 797 angegeben. Jamyang Dorje, S. 57ff und Fußnote 30, S. 624.

²⁰⁰ Padmasaṃbhava wird hier wegen seiner enormen Bedeutung in der tibetischen Geschichtsschreibung erwähnt. Es sei allerdings hinzugefügt, dass seine Bedeutung und häufig gar seine bloße Anwesenheit in der kritischen historischen Aufarbeitung durch westliche Gelehrte mangels Beweisen ernsthaft bezweifelt wird.

²⁰¹ Vgl. Powers, *Introduction*, S. 133ff.

Da die dieser Arbeit hauptsächlich zugrundeliegenden *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentare von dPal sprul, Tsong kha pa und brTson ‘grus die Verbreitung des *Abhisamayālaṅkāra* in Tibet nicht thematisieren, berufen wir uns auf den traditionellen Abriss aus ‘Jam mgon Kong spruls *Shes bya kun khyab mdzod*:²⁰²

In der frühen Verbreitungsperiode der Lehren kam rLangs khams pa Go cha in das Land der Erhabenen [d.h. Indien], lernte das *Śata-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* auswendig und übersetzte es exzellent ins Tibetische. Daraufhin mischte König Khri srong lDe btsan aufgrund seiner großen Verehrung für den Mahāyāna-Dharma das Blut von seinem eigenen Körper mit der Milch einer weißen Ziege und schrieb [die Lehren] nieder. Dies ist bekannt als *Rote Niederschrift* und stellt „die kleinere Übersetzung des Gurus“ dar.

Dann brachten die beiden [Übersetzer] Dabs Mañjuśrī und Nyang Indravaro diesen Text aus Indien mit und übersetzten ihn. Sie schrieben ihn nieder, indem sie angesengte Haare vom Königskopf [mit der Milch einer weißen Ziege] mischten. Dies ist als *Blaue Niederschrift* bekannt. Da die sich wiederholenden Sätze [ausgelassen wurden und der Text] nicht ausführlich [genug] war, lektorierte sie der Bodhisattva Bai ro tsa na²⁰³ noch einmal. Er ergänzte fehlende [Worte, redigierte] sich wiederholende Sätze, führte einige Passagen weiter aus und übersetzte [den Text] in einer gebräuchlichen Diktion. Diese [Version] ist als *100.000 [Zeilen] im Rehhaut-Beutel* bekannt. Der [Name] leitet sich aus dem Behältnis ab, in dem der Text aufbewahrt wurde. Er stellt „die mittlere Übersetzung des Gurus“ dar.

Zur Zeit von Khri Ral pa Chen²⁰⁴ lektorierten Paṇḍita Surendrabodhi und die beiden Übersetzer sKa [ba dPal brTsegs] und Cog [ro Klu’i rGyal mtshan²⁰⁵ den Text], was als „große Übersetzung des Gurus“ bekannt ist. Auf diese Weise entstanden verschiedene Übersetzungen wie diese.

Basierend auf diesen hilfreichen Stützen, wurde [die vollkommene Weisheit] ausführlich erklärt und auch in Erfahrung gebracht.

sKa ba dPal brTsegs wird häufig als erster tibetischer Übersetzer des *Abhisamayālaṅkāra* und Haribhadras *Abhisamayālaṅkāraloka* genannt.²⁰⁶

Die zweite Verbreitungsperiode

Mit dem zum Buddhismus konvertierten König Ye shes ‘Od, der Rückkehr des tibetischen Mönches und wichtigen tibetischen Übersetzers Rin chen bZang po aus Indien nach Tibet im Jahr 978 und der Einladung des prominenten indischen

²⁰² Zit. nach Thrangus Zusammenstellung in Brunnhölzl, *Ornament*, S. 11f.

²⁰³ Einer der bedeutendsten Übersetzer unter Khri srong lDe btsan im 8.–9. Jahrhundert. Jamyang Dorje, S. 49ff.

²⁰⁴ Khri Ral pa Chen war der Nachfolger Khri srong lDe btsans. Seine Lebenszeit wird unterschiedlich angegeben, z.B. ca. 806-836. Jamyang Dorje, Fußnote 30, S. 624.

²⁰⁵ Zwei der wichtigsten Übersetzer in der Gelehrten-Gruppe, welche unter Khri srong lDe btsans Regentschaft die ersten systematischen tibetischen Übersetzungen von indischen Schriften anfertigte.

²⁰⁶ Vgl. Malalasekera, S. 117, Stcherbatsky, S. ix und Brunnhölzl, *Sunlit Sky*, S. 461f.

Gelehrten Atīśa²⁰⁷ nach Tibet begann die zweite Verbreitungs- und Übersetzungsperiode (*gsar ma*) des Buddhismus. Dies brachte die Entstehung verschiedener Exegese-Traditionen des *Abhisamayālamkāra* mit sich:²⁰⁸

Während der späteren Verbreitung der Lehren studierte der Übersetzer Rin chen bZang po die *Zierde der klaren Erkenntnis* und dessen Kommentare zusammen mit Paṇḍita Guṇamitra und eröffnete so die Pforte zu einer neuen Erklärungs-Tradition. [Die Überlieferung] verbreitete sich weit durch die Erklärungen, die der Große Meister, der Glorreiche Atīśa, auf hervorragende Weise seinen [Schülern] wie Khu Chen po Lha ldings pa, ‘Brom ston rGyal ba’i ‘Byung gnas und Phyva dar sTon pa zukommen ließ.

[...]

Vor allem [der große Übersetzer rNgog Blo Idan Shes rab²⁰⁹ lernte...] die gesamten traditionellen Schriften der Sektion über die vollkommene Weisheit von Paṇḍita Trilakṣa. Außerdem erhielt er die vollständigen *Sūtras* und *Tantras* von vielen Gelehrten und Siddhas. Er überarbeitete die [bestehenden] Übersetzungen basierend auf dem *Śata-sāhasrikā-Prajñāpāramitā[-sūtra]*, das [...] in Nepal gefunden wurde, ersetzte fehlende Begriffe für meditative Konzentration usw. Er überarbeitete auch die Übersetzungen des Ursprungstextes der *Zierde der klaren Erkenntnis* und einige seiner Kommentare oder übersetzte sie ganz neu, wo es angemessen war. Auf diese Weise sorgte er für die endgültige Bestimmung ihrer Exegese [und verbreitete diese Schriften].²¹⁰

Von den vier ältesten Schülern [des Übersetzers rNgog] wurde die Überlieferung der *Prajñāpāramitā* an ‘Bre Shes rab ‘Bar und dann an Ar Byang chub Seng ge weitergegeben. Stufenweise wurde sie an g.Yag Mi pham Chos kyi Blama²¹¹ und Rong ston Shes bya kun rig²¹² weitergegeben.

Später entstand auch die unabhängige [Exegese-Tradition], die ausführlich von [dGe bshes] Phya pa Chos kyi Seng ge entwickelt wurde. Sie basierte auf der Exegese-Tradition von Gro lung pa Blo gros ‘Byung gnas,²¹³ einem Schüler des Übersetzers rNgog.

Die heute gebräuchlichste Version des *Abhisamayālamkāra*, wie sie im bsTan ‘gyur erhalten ist, wurde laut Kolophon zuerst von rNgog Blo Idan Shes rab

²⁰⁷ Ca. 982-1054. Nachdem der Buddhismus in Tibet fast ausgelöscht wurde, wurde der tibetischen Geschichtsschreibung zufolge Ende des 10. Jahrhunderts Atīśa nach Tibet eingeladen, um den Buddhismus wiederzubeleben. Er begründete die später als bKa’ gdams pa bekannt gewordene Tradition. Vgl. Powers, *Introduction*, S. 136ff.

²⁰⁸ Der folgende Abriss aus SKD ist zit. nach Brunnhölzl, *Ornament*, S. 11f.

²⁰⁹ 1059-1109. Vgl. Sparham, „Note on Gnyal zhig“, S. 19.

²¹⁰ Vgl. Lopez für eine etwas andere Interpretation der Ereignisse, S. 145.

²¹¹ Sa skya Meister g.Yag ston Sangs rGya dPal (1348-1414).

²¹² Sa skya Meister (1367-1449).

²¹³ bKa’ gdams pa Meister.

übersetzt. rNgog übersetzte auch Haribhadras *Abhisamayālaṃkāra* und *Vṛtti* sowie Vimuktisenas *Vṛtti*.²¹⁴ Er war wohl auch der erste tibetische Autor, der einen eigenständigen Kommentar zum *Abhisamayālaṃkāra* (*mNgon par rtogs pa'i rgyan 'grel rin chen sgron me*) sowie einen kurzen *Prajñāpāramitā*-Kommentar (*Phar phyin bsduṣ don*)²¹⁵ geschrieben und damit den Beginn einer neuen Kommentartradition eingeleitet hat.²¹⁶ Im Kolophon der tibetischen Übersetzung von Haribhadras *Vṛtti*²¹⁷ und des *Abhisamayālaṃkāra*²¹⁸ werden Go mi 'Chi med und Blo ldan Shes rab als Übersetzer genannt. Ebenfalls im 11. Jahrhundert wurde der *Abhisamayālaṃkāra* von Subhāṣita, Rin chen bZang po, Atiśa, Dhīrapāla und Blo ldan Shes rab²¹⁹ übersetzt.²²⁰

Systematisierung der Lehren

Ab dem elften Jahrhundert wurde die frühe rNying ma-Tradition mit neuen Strömungen buddhistischen Denkens in Tibet konfrontiert: Die bKa' gdams-, Sa skya-, bKa' brgyud- und schließlich dGe lugs-Traditionen formierten sich. Jede dieser vier Traditionen sowie die ältere rNying ma-Schule haben ihre eigenen Vordenker, welche die philosophischen Positionen ihrer Tradition in Lehrreden, Kommentaren und Debatten darlegten. Die Kompilation des tibetischen buddhistischen Kanons (*bKa' 'gyur* und *bsTan 'gyur*), vorrangig durch Bu ston (1290-1364), war ein wesentlicher Schritt zur Systematisierung der Schriften.²²¹ Zu den wichtigsten Vordenkern der rNying ma-Tradition zählen Rong zom Paṇḍita (11. Jahrhundert) und Klong chen Rab 'byams (1308-1363), bei den bKa' gdams pa sind dies Atiśa und sein Schüler, der bKa' gdams-Gründer 'Brom ston pa (1008-1064), in der Sa skya Tradition Sa skya Paṇḍita (1182-1251), Red mda' ba bZhon nu Blo gros (1349-1412) und Rong ston Shes bya Kun rig, in der bKa' brgyud Tradition außer ihren Gründervätern Mar pa (1012-1097) und Mi la ras pa zunächst sGam po pa (1079-1135). Was die *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare in der Karma bKa' brgyud-Tradition betrifft, so sind der dritte Karma pa Rang byung rDo rje (1284-1339) und der achte Karma pa Mi bskyod rDo rje (1507-1554) maßgebend. Bu stons Zeitgenosse, der Jo nang-Gelehrte Dol po pa Shes rab rGyal mtshan (1292-1361) und dessen Schriften sind in diesem Zusammenhang wegen ihres Einflusses auf die *Prajñāpāramitā*-Rezeption und der Kontroversität ihrer Positionen zu erwähnen. Und für den Aufstieg und die politische wie intellektuelle Vorherrschaft der dGe lugs pa waren Tsong kha pa (1357-1419) und seine Schüler wegweisend.²²²

²¹⁴ Sparham, „Note on Gnyal zhiḡ“, S. 19.

²¹⁵ Sparham nennt nur den kurzen PP-Kommentar. Ibid., S. 20.

²¹⁶ Vgl. Stecherbatsky, S. ix und Obermiller, *Analysis*, S. iv.

²¹⁷ Q 5191, TT 90, fol.300-4, Zeilen 5 und 6.

²¹⁸ Q 5184, fol. 8-3, Zeile 3.

²¹⁹ Q 5189, fol. 234-4, Zeilen 4-7.

²²⁰ Makransky, Fußnote 8, S. 370 und <http://www.tbrc.org/kb/tbrc-detail-outline.xq?jsessionid=E0F845C2262B28F4ACACE88ED05FF71C?address=3.6.1&wylie=y&RID=O1GS6011>.

²²¹ Vgl. hierzu auch Kaschewsky, S. 17.

²²² Siehe Pettit, S. 91ff und Stecherbatsky, S. ix.

Alle diese Vordenker verfassten zahlreiche und umfangreiche Texte unterschiedlichster Kategorien. Dazu zählen Meditationsanweisungen, historische und analytische Schriften, poetische Werke, Biografien usw. Manche dieser Werke wurden für Ordinierte verfasst, andere für Laien oder für beide. In diesem Kontext aber sind speziell jene Werke relevant, die den *Abhisamayālaṅkāra* betreffen, und damit betrachten wir eine spezifische Kategorie von Schriften, die im Kontext der Mahāyāna-Philosophie verstanden werden muss, wie sie in den Klosterakademien (*bshad grwa*) gelehrt wurde.

B. Der Stellenwert des *Abhisamayālaṅkāra* im Curriculum tibetischer Shedras

Die fünf Hauptthemen

In traditionellen Mahāyāna-Shedras werden fünf wesentliche Themen gelehrt: Phänomenologie (*abhidharma, chos mngon pa*), Logik (*pramāṇa, tshad ma*), der Mittlere Weg (*madhyamaka, dbu ma*), Vollkommene Weisheit (*prajñāpāramitā, phar phyin*) und monastische Disziplin (*vinaya, 'dul ba*). In Shedras werden diese Themen so gut wie nie ausschließlich anhand der Original-*Sūtras* gelehrt, sondern mit Hilfe von Kommentaren und vor allem in der dGe lugs-Tradition anhand von philosophischen Textbüchern (*yig cha*).²²³ Unabhängig von der jeweiligen Klostertradition ist die Auswahl der Haupttexte in der Regel richtungsübergreifend und geht zurück auf die „fünf großen Texte Indiens“:²²⁴ Abhidharma wird hauptsächlich basierend auf Vasubandhus *Abhidharmakośa* gelehrt, Logik anhand von Dharmakīrtis *Pramāṇavārttika* (*Tshad ma rnam 'grel, Vollständiger Kommentar zu [Dignāgas Kompendium der] Logik*) und Dignāgas *Pramāṇasamuccaya* (*Tshad ma kun las btus pa, Kompendium der Logik*), der Mittlere Weg mit Hilfe der Schriften von Nāgārjuna und des *Madhyamakāvatāra* von Candrakīrti, *Prajñāpāramitā* anhand des *Abhisamayālaṅkāra* und Disziplin mit dem *Vinaya-Sūtra* von Guṇaprabha.²²⁵ Der *Abhisamayālaṅkāra* ist das grundlegende Werk, das traditionell ausgebildeten Gelehrten die *Prajñāpāramitā-Sūtras* vermittelt.

Kommentare und Textbücher

Ein ganzes Studium bis zum Erreichen des Titels eines *mKhan po* (in den rNying ma- und bKa' brgyud-Schulen) kann bis zu zwölf Jahre dauern, bis zum Erlangen des *dGe bshes*-Status (in den dGe lugs-Schulen) bis zu 25 Jahre. Die Studenten lernen zunächst den Grundtext (*mūla, rtsa*) auswendig, bevor sie die mündlichen Erklärungen des Lehrers dazu erhalten. Zusätzlich wird das Thema den Studenten durch die Kommentare der Exegeten der eigenen Tradition und

²²³ Siehe Guy Newlands Ausführungen zur Bedeutung und dem Einfluss der *yig cha* in der dGe lugs-Tradition. Newland, „Debate Manuals“, S. 202ff.

²²⁴ Siehe Hopkins, *Emptiness in Mind-Only*, S. 9f.

²²⁵ Stcherbatsky, S. IIf.

durch Shedra-Manuale nahegebracht, also Textbüchern, die meist entsprechend der spezifischen philosophischen Tradition und Historie der Shedra verfasst wurden. In der rNying ma-Tradition werden diese Manuale einfach als „Schriften unserer Tradition“ (*rang lugs gzhung*) bezeichnet, in der dGe lugs-Tradition als *yig cha*.

Diese Kommentare und Manuale werden nicht zuletzt mit der Absicht geschrieben, den Studenten nicht nur die wichtigsten Thesen und Inhalte der Original-*Sūtras*, sondern auch die philosophische Interpretation der eigenen Tradition nahezubringen. Die Kommentare und Textbücher dienen in den Shedras also mehreren Zwecken: dem Studium der traditionellen Lehre, dem Vertrautwerden mit den Standpunkten der eigenen philosophischen Tradition oder Fakultät, der Verteidigung derselben und als Materialsammlung für die in den Shedras so häufig und lebhaft geführten Debatten, die integraler Bestandteil des Curriculums sind.²²⁶ dPal spruls Kommentare, die wir in dieser Dissertation genauer analysieren werden, sind im Kontext dieser Praktiken zu verstehen. Sie stellen nur in einer Hinsicht eine Ausnahme dar: Wie wir noch sehen werden, verteidigen sie nicht die typischen Positionen der rNying ma-Schule.

Wegweisende Kommentare

Zu den frühen tibetischen Kommentatoren,²²⁷ auf die tibetische und westliche Gelehrte bis heute Bezug nehmen gehört gNyal zhig ‘Jam dpal rDo rje (ca. 1160–1220). gNyal zhig galt sowohl als großer Gelehrter wie als Siddha und war der Throninhaber des berühmten bKa’ gdams Klosters von gSang phu sne’u thog. gNyal zhig studierte die *Prajñāpāramitā* am sNye thang bde ba can Kloster. Er studierte mit unmittelbaren Schülern von Ar byang chub Ye shes (geb. 11. Jhd.)²²⁸ und Phya pa Chos kyi Seng ge (1109-1169) und schrieb einen vielzitierten *Abhisamayālamkāra*-Kommentar (*mNgon par rtogs pa’i rgyan gyi ‘grel bshad theg pa chen po la ‘jug pa*), der als Synthese der bKa’ gdams- und Sa skya-Traditionen gilt. gNyal zhig taucht in den Überlieferungslinien beider Traditionen auf, und durch seine Schüler wurde seine Erklärungstradition auch Bu ston bekannt.²²⁹ gNyal zhigs Einfluss zeigt sich auch daran, dass er vom

²²⁶ Jeffrey Hopkins beschreibt anschaulich die Funktion der *yig cha*, die Zugehörigkeit zur eigenen Fraktion zu stärken und bezeichnet sie als „Sub-sub-Kommentare“. Hopkins, *Emptiness in Mind-Only*, S. 11f.

²²⁷ Umfangreiche Werke der frühen bKa’ gdams pa Meister, inklusive des Kommentars von gNyal zhig, wurden kürzlich von der dPal brtsegs-Gruppe publiziert. Damit wird es möglich sein, den Einfluss weiterer früherer AA-Kommentare zu erforschen. Bis zum Abschluss der vorliegenden Dissertation war es allerdings nicht möglich, die Publikationen einzusehen. Zu den publizierten Werken zählen *mNon par rtogs pa’i dka’ gnad* von Lo chen Rin chen bZang po (gest. 1055), vol. 1, der bereits erwähnte PP-Kommentar von rNgog, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i mdo’i rgya cher ‘grel pa* und *mNgon rtogs rgyan gyi ‘grel pa rnam par ‘byed pa* von Ar byang chub Ye shes, vol. 2, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa’i rgyan gyi ‘grel pa’i tshig dang don gsal bar bshad pa* von Khu shes rab brTson ‘grus (1075-1143), vol. 10, *mNgon rtogs rgyan gyi gyi ‘grel pa ‘thad pa’i ‘od ‘bar* von ‘Jam gсар ba Shes rab ‘Od zer (geb. 12. Jhd.), vol. 14, und anderer, zum Teil bisher unbekannter PP-Kommentare. *bKa’ gdams gsung ‘bum phyogs sgrig thengs dang po’i dkar chag/dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib ‘jug khang nas bsgrigs*. ‘ Khreng tu’u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006. 30 Bände im traditionellen Format plus 1 Begleitband.

²²⁸ Sparham, „Note on Gnyal zhig“, S. 22.

²²⁹ Ibid., S. 21.

fünften Dalai Lama in der Überlieferungslinie (*gsan yig*) des *Abhisamayālaṃkāra* genannt wird.²³⁰ Zahlreiche nachfolgende Kommentatoren bedienten sich ähnlicher Gliederungen, beispielsweise Nya dbon Kun dga 'dPal ba (1345-1439), Mi bskyod rDo rje und Sa skya-Meister Śākya mChog ldan.²³¹ So haben etwa die Kommentare von gNyal zhig, Nya dbon und Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* einen ähnlichen Aufbau,²³² doch beweist diese Tatsache an sich noch nicht, dass die nachfolgenden Autoren den Aufbau von gNyal zhig übernommen haben. Derzeit sind die *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare des zwölften bis 14. Jahrhunderts zu wenig erforscht, um darüber eine abschließende Aussage treffen zu können.²³³

Zu weiteren einflussreichen Kommentaren zählen *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya ba'i 'grel pa rgya cher bshad pa lung gi snye ma*²³⁴ von Bu ston Rin chen Grub und der bereits erwähnte Kommentar *bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgyas 'grel bshad sbyar yid kyi mun sel* von Tsong kha pas Lehrer Nya dbon Kun dga 'dPal ba, der sich in den Eröffnungszeilen des *Yid kyi mun sel* als Schüler von Bu ston wie von Dol po pa beschreibt.²³⁵

Zu Dol po pas kontroversen Werken zählen insgesamt vier umfangreiche *Prajñāpāramitā*-Kommentare (u.a. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po'i mdo rnam par bshad pa sngon med legs bshad* und *Sher snying gi tshig 'grel*), darunter ein detaillierter *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentar. Dol po pa war einer der ersten Tibeter, der sich vehement gegen die Einordnung der Yogācāra-Tradition als reinem Mentalismus aussprach. Er betonte die Einheit der beiden Überlieferungslinien von tiefgründiger Sicht und weitreichender Aktivität und wandte sich gegen die Einschätzung, letztere sei minderwertig. Er ordnete indische Meister wie Nāgārjuna, Asaṅga, Vasubandhu und Dignāga (aber nicht Candrakīrti and Haribhadra) als Madhyamaka-Yogācāra ein und nannte dies die „Große Madhyamaka“-Tradition. Sein Anhänger Tāranātha (1575-1634) setzte seine Interpretationsweise der *Prajñāpāramitā-Sūtras* in zwei Kommentaren zum *Herz-Sutra* fort.

In der Sa skya-Tradition waren Go ram pa bSod nams Seng ges *Prajñāpāramitā*-Kommentar *Yum don rab gsal* (*Erhellung der Bedeutung der Mutter*) und sein *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentar *sBas don zab mo'i gter* (*Schatz der tiefgründigen geheimen Bedeutung*) wegweisend. Insbesondere in seinem *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentar argumentierte er scharf gegen Tsong kha pas Interpretation des achten Kapitels des *Abhisamayālaṃkāra*.²³⁶ Zu Go

²³⁰ Samten, S. 837.

²³¹ Samten zeigt im Detail, wie Zitate aus gNyal zhigs Kommentar vom Śākya mChog ldan, Bu ston, u.a. übernommen wurden. Ibid., S. 832f.

²³² Sparham, „Note on Gnyal zhig“, S. 26 und Samten, S. 831-41.

²³³ Siehe hierzu auch Teil Vier dieser Arbeit.

²³⁴ Häufig abgekürzt als *Lung gi snges ma* (*Āgama-mañjarī*); am bekanntesten unter seinem Kurz-Titel *Bu ston phar phyin* (Butöns *Prajñāpāramitā*-Kommentar).

²³⁵ Vgl. Ruegg, *La Théorie*, S. 8 und Sparham, „Demons“, S. 201.

²³⁶ Vgl. Makransky, S. 307ff.

ram pas Lehrern zählen Rong ston Shes bya Kun rig und gYag ston Sang rgyas dpal (1350-?), die Go ram pas Sichtweisen offensichtlich deutlich beeinflussten. Go ram pas Schüler Ngag dbang Chos grags (1572-1641) setzte Go ram pas Tradition in mehreren eigenen Kommentaren fort.

Die dGe lugs-Tradition dominierte ab dem 18. Jahrhundert die philosophischen Studien, und deshalb sind von ihr auch eine entsprechend große Anzahl an eigenen Textbüchern erhalten. Kaum ein später Kommentator der anderen Traditionen kommt deshalb umhin, bei der Kommentierung der *Prajñāpāramitā* auf Tsong kha pa, seine wegweisenden Schriften und die seiner Schüler einzugehen: Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* (*Goldene Girlande exzellenter Worte*) und drei *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare von Tsong kha pas Schüler rGyal tshab Dar ma Rin chen (1364-1432),²³⁷ *rTogs dka'i snang ba* (*Erhellung der schwer zu verstehenden Punkte*) von Tsong kha pas Schüler mKhas grub dGe legs dPal bzang po und *Rin chen sgron ma* oder *Phar pyhin skabs brgyad ka* (*Die acht Themen der Prajñāpāramitā*) von 'Jam dbyangs bZhad pa, des Gründers der sGo mang-Schule im Kloster von 'Bras spungs.²³⁸ Se ra rJe btsun pa (1469-1546)²³⁹ strukturierte die früheren Kommentare und schrieb eigene Manuale, von denen in diesem Zusammenhang besonders *Legs bshad skal bzang klu dbang gi rol mtsho* und das kurze Definitions-Manual *bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi brjod bya dngos brgyad don bdun cu nges par 'byed pa'i thabs dam pa rje btsun chos kyi rgyal mtshan gyi gsung rgyun dri ma med pa* wegen ihres weitreichenden Einflusses erwähnenswert sind.

C. *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare in der rNying ma-Tradition

mKhan po brTson 'grus Übersicht

mKhan po brTson 'grus gibt in seinem vorbereitenden Kommentar (*sNgon 'gro*) eine Übersicht über die wichtigsten *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare der „frühen Übersetzungen“ (*snga 'gyur ba*),²⁴⁰ d.h. der rNying ma-Tradition:

- 1) Der *mChan 'grel* (*Mit Anmerkungen versehener Kommentar*) des Großen Allwissenden Mahapaṇḍita gZhan phan Chos kyi sNang ba²⁴¹ zu Haribhadras *Vṛtti*.

Laut brTson 'grus beruft sich dieser Kommentar auch auf Dharmamitras *Prasphuṭapadā*, Dharmakīrtiśrī's *Durbodha-āloka*, Haribhadras

²³⁷ Enthalten in Vol. II von rGyal tshabs Gesammelten Werken.

²³⁸ Vgl. Obermiller 1998, S. 2-4.

²³⁹ Daten zitiert nach Bastian, S. viii.

²⁴⁰ Im Allgemeinen werden die Schriften, welche zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert unter der Patronage der drei frühen Dharma-Könige (*chos rgyal mes dbon rnam gsum*) übersetzt wurden, als „frühe Übersetzungen“ klassifiziert, während die Texte, die in der zweiten Verbreitungsphase des Dharma ab der Mitte des 10. Jahrhunderts von Rin chen bZang po u.a. übersetzt wurden, „neue Übersetzungen“ (*gsar ma*) genannt werden.

²⁴¹ Es handelt sich hier wohl nicht um den 'Brug pa dKar brgyud Abt gleichen Namens, sondern um mKhan po gZhan dga' (1871-1927), Abt der Śrī Siṅgha bShad grwa des rDzogs chen Klosters und Gründer zahlreicher bShad grwas in rNying ma- und auch Sa skya-Klöstern. Vgl. Jamyang Dorje, S. 492ff.

Abhisamayālaṅkāra, Ratnākaraśāntiś *Śuddhamatī* u.a., ohne die ehrwürdige Absicht der indischen Kommentatoren zu verfälschen oder durch Annahmen tibetischer Kommentatoren beeinflusst zu sein. Diese Tradition der Exegese sei von den rDzogs Chen mKhan pos bis in die Gegenwart aufrechterhalten worden. Des weiteren nennt brTson ‘grus:²⁴²

2) *bDud rtsi’i nying khu* (*Quintessenz des Nektars*) des zweiten Thronhalters von sMin gling, Padma ‘Gyur med rGya mtsho²⁴³, eine Übersicht (*spyi don*) zu Haribhadras *Vṛtti*, der mit dem Kommentar des großen Sa skya Gelehrten Rong ston im Einklang steht.

3) *sPyi don* (*Übersicht*), ‘*Bru ‘grel* (*Wortkommentar*)²⁴⁴ und *bsGom rim* (*Stufen der Meditation*) des Dharmaherrn dPal sprul Rin poche, welche *Legs bshad gser phreng* (*Goldene Girlande exzellenter Worte*) von rJe btsun Tsong kha pa einvernehmlich folgen.²⁴⁵

4) Der Ehrwürdige ‘Jam pa’i dbyangs Mi pham²⁴⁶ verfasste *mDo sdud pa’i ‘grel* (*Kommentar zur Zusammenfassung der Sūtras*), welcher auf der Tradition der Alten Übersetzung beruht, einen Kommentar zum Bezug des *Abhisamayālaṅkāra* auf das zusammengefasste Sūtra (*sDud pa rgyan sbyar*) und *mNgon rtogs rgyan gyi mchan ‘grel* (*Mit Anmerkungen versehener Kommentar zur Zierde der klaren Erkenntnis*).²⁴⁷

5) Die Kommentare seines Nachfolgers, des herausragenden Gelehrten Bod sPrul pa,²⁴⁸ werden nun von seinen eigenen Schülern verbreitet.

brTson ‘grus schließt seine vorbereitenden Ausführungen mit einer Lobrede auf die reine Erklärungslinie der Alten Übersetzungstradition, die zu der Schriften-Tradition der „sechs Zierden und der beiden Erhabenen“ gehöre.²⁴⁹

²⁴² TN, S.13f.

²⁴³ 1686-1718, Sohn von gTer mDag Gling pa.

²⁴⁴ ‘*Bru ‘grel* wird häufig synonym mit *tshig ‘grel* gebraucht. Während *tshig ‘grel* aber eher einen Kommentar beschreibt, der Wort für Wort kommentiert, bezieht sich ‘*bru* eher auf die wichtigsten Passagen und nicht notwendigerweise auf jedes Wort. Vgl. II, Eintrag ‘*bru ‘grel*.

²⁴⁵ Siehe dazu die fortlaufenden Hinweise in der kommentierten Übersetzung, in Teil Vier und Anhang Vier dieser Dissertation.

²⁴⁶ 1846-1912. Siehe Jamyang Dorje S. 415ff für eine ausführliche Biografie dieses rNying ma-Gelehrten.

²⁴⁷ Für Details siehe [http://www.tbrc.org/kb/tbrc-](http://www.tbrc.org/kb/tbrc-detail.xq?jsessionid=5E1F0630BCDE9F64265EF005B14C7E89?RID=W4892&wylie=n)

[detail.xq?jsessionid=5E1F0630BCDE9F64265EF005B14C7E89?RID=W4892&wylie=n](http://www.tbrc.org/kb/tbrc-detail.xq?jsessionid=5E1F0630BCDE9F64265EF005B14C7E89?RID=W4892&wylie=n)

²⁴⁸ Bod sPrul mDo sNgags bsTan pa’i Nyi ma (1900-1959). Für Biografie siehe Jamyang Dorje, S. 479ff. bsTan pa’i Nyi ma hat mehrere Kommentare zur PP bzw. dem AA verfasst: TBRC nennt *mNgon rtogs rgyan gyi tshig don rnam bshad* (*Die Exegese zur wörtlichen Bedeutung des Abhisamayālaṅkāra*), *Sher phyin gyi zin bris* (*Notizen zur vollkommen Weisheit*) und *Sher phyin tshig don rnam bshad ma pham zhal lung* (*Die Worte des Unbesiegbaren*). <http://www.tbrc.org/cgi-bin/tbrcdatx?do=so&resource=P743>.

²⁴⁹ Dies ist ein häufig wiederkehrender Terminus, der sich auf acht maßgebliche buddhistische Meister aus der Zeit bezieht, als der Buddhismus in Indien florierte und deren Kommentare zum Teil bereits erwähnt wurden: 1) Nāgārjuna, 2) sein Schüler Āryadeva, 3) Asaṅga, 4) sein Bruder Vasubhandu, 5) Dignāga, und 6) dessen Schüler Dharmakīrti. Die beiden „Erhabenen“ sind Śākyaprabha und Guṇaprabha.

brTson 'grus beruft sich hier auf die Wurzeln der rNying ma-Tradition, sucht ihre Glaubwürdigkeit durch den Rückgriff auf ihre indischen Vorreiter zu stärken und betont die Überlieferungslinie von Übersetzungen, Erklärungen und Studium seit der Zeit von mKhan po Śāntarakṣita, Padmasambhava und dem Dharma König Khri srong lDe btsan, also seit Beginn des Buddhismus in Tibet. Er hebt hervor, dass die gleichen Schriften in den 13 großen Studienzentren wie beispielsweise bSam yas gelehrt und studiert wurden und dass dies auch die Werke der „zwei Siegreichen“ einschließe, nämlich Rong zom und Klong chen pa, aber auch des „allwissenden“ 'Jam yangs Mi pham.

Das Fehlen der Überlieferungslinie

Es gehört zum Standard fast aller klassischen tibetischen Texte, die Unversehrtheit der Überlieferungslinie zu betonen, die im tibetischen Buddhismus von äußerster Wichtigkeit ist, um die Authentizität und Glaubwürdigkeit der Lehren zu belegen. Selten aber macht dieser Versuch auf einen so eklatanten Mangel aufmerksam wie bei brTson 'grus: Der früheste rNying ma-Verfasser unter den *Abhisamayālamkāra*-Kommentatoren in seiner Aufzählung wurde im 17. Jahrhundert geboren. Während die anderen Schulen mit Bu ston, Tsong kha pa und weiteren Gelehrten auf eine *Abhisamayālamkāra*-Kommentartradition zurückblicken können, die teils bis in das 10. Jahrhundert zurückreicht und auf die Klosterakademien auch heute noch zurückgreifen, fehlt in der rNying ma-Tradition eben jene vielbeschworene kontinuierliche Überlieferungstradition.

Mi phams Kommentar wiederum, der in dieser Aufzählung erwähnt wird, gehört zu Mi phams schwächsten Werken, so dass von mKhan pos der rNying ma-Schule bezweifelt wird, ob dieser Kommentar tatsächlich von Mi pham stammt, da er im Stil und Inhalt im Vergleich zu anderen Kommentaren Mi phams deutlich abfällt.²⁵⁰ Möglich ist auch, dass es sich um Notizen Mi phams handelt, die später von seinen Schülern ergänzt und posthum veröffentlicht wurden, wie das auch bei einigen seiner anderen Kommentare, beispielsweise seinem Kommentar zu Candrakīrtis *Madhyamakāvātāra* der Fall war.²⁵¹ Dieser Hintergrund einer fehlenden Überlieferungstradition in der rNying ma-Linie ist bei der nun folgenden Untersuchung von dPal spruls Kommentaren und seines Umgangs mit Quellen besonders zu beachten.

²⁵⁰ Mdl. Gespräche mit sLob dpon Ras chung pa vom 22.9.06 und mit mKhan po dGa dbang vom 10.10.2006.

²⁵¹ *dBu ma la 'jug pa'o 'grel ba zla ba'i zhal lung dri med shel 'phreng*. gSung 'bum, vol. 1, sDe dge dgon chen, S. 497-816. Englische Übersetzung in Chandrakīrti, *Introduction to the Middle Way*.

TEIL DREI. RDZA DPAL SPRULS KOMMENTIERUNG

I. Kontext, Quellen und Methode

A. Einführung

Begründung der Auswahl

rDza dPal sprul zählt zu den wenigen großen Meistern der rNying ma-Schule, deren Beispiel und Schriften auch von den Anhängern anderer Schulen zitiert und respektiert werden. Er war wegweisend für die Entwicklung der Ris med-Bewegung sowie für die Popularität, Verbreitung und Interpretation zahlreicher Texte wie des *Bodhisattvacaryāvatāra* (*sPyod 'jug, Eintritt in den Weg des Bodhisattva*) und des *Abhisamayālaṅkāra* in der jüngeren Vergangenheit der rNying ma-Schule.

Die Auswahl seiner Kommentare zum *Abhisamayālaṅkāra* ist insbesondere im Hinblick auf dessen Bedeutung für die Verbreitung des *Abhisamayālaṅkāra* im Westen geschehen: Obwohl er eines der eminenten Standardwerke des indischen und tibetischen Buddhismus ist, wird der *Abhisamayālaṅkāra* bisher im Westen kaum gelehrt und ist weitgehend unbekannt. Einige westliche Shedras haben erste Versuche gewagt, den *Abhisamayālaṅkāra* einem interessierten, westlichen Publikum nahezubringen: Dabei handelt es sich meines Wissens nach um die Nitartha Shedra in Kanada, die Mangala Shri Bhuti Shedra in Colorado, USA, und die Rigpa Shedra in Frankreich und Irland.

Interessanterweise haben alle drei Shedras dabei auf dPal spruls *sPyi don* zurückgegriffen, (die Nitartha Shedra hauptsächlich auf die Kommentare des siebten Karma pa Chos grags rGya mtsho, des achten Karma pa Mi bskyod rDo rje und Śākya mChog ldans, die Rigpa Shedra zusätzlich auf dPal spruls *bsGom rim*).

Sowohl wegen ihrer Kürze und Prägnanz als auch wegen ihrer verhältnismäßig leichten Verständlichkeit scheinen *sPyi don*, *bsGom rim* und *'Bru 'grel* prädestiniert, den komplexen *Abhisamayālaṅkāra* einem westlichen Publikum zu erschließen. Es gibt kaum vergleichbare Kommentare dieser relativ überschaubaren Länge, die dennoch die wichtigsten Aussagen des *Abhisamayālaṅkāra* umfassend und traditionenübergreifend kommentieren. Durch ihre Nähe zu Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* und gleichzeitig durch das Aussparen der im *Legs bshad gser phreng* häufig referierten detailreichen Debatten über philosophische Details, die dem modernen Leser möglicherweise wenig relevant erscheinen, schaffen sie ein traditionenübergreifendes Verständnis, das auch vom westlichen Leser geteilt werden kann. Zugleich ist der *sPyi don* seit über 150 Jahren Bestandteil der tibetischen Shedra-Tradition und als authentischer Kommentar vor allem in der rNying ma-Schule geachtet. Da bisher keine Übersetzung in eine westliche

Sprache vorlag, scheint eine Übersetzung dringend angebracht, um das Potenzial dieses Werkes auch westlichen Lesern zu erschließen.

Kontext der Entstehung

Als westlicher Rezipient muss man den Kontext berücksichtigen, in dem derartige Shedra-Kommentare ursprünglich verfasst und rezipiert wurden: dPal sprul hat zwar andere, praxisorientiertere Texte wie den *Bodhisattvacaryāvatāra* auch häufig Laien gelehrt, doch dass Laien in derart komplexen Texten wie dem *Abhisamayālaṅkāra* unterrichtet wurden, ist nicht bekannt. Wir dürfen davon ausgehen, dass seine *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentare für ein monastisches und überwiegend männliches Publikum verfasst wurden. Shedra-Manuale sind meist ohne erklärende Ausführungen schwer verständlich, denn sie sind darauf angelegt, zusammen mit den mündlichen Erläuterungen eines mKhan pos oder dGe bshes gelesen zu werden.

In einem monastischen Lehrplan wird der *Abhisamayālaṅkāra* entweder nur nach vielen Jahren des Studiums oder aber über einen Zeitraum von mehreren Jahren gelehrt.²⁵² In einem typischen dGe lugs-Kloster wie etwa in ‘Bras spungs²⁵³ wird der *Abhisamayālaṅkāra* über einen Zeitraum von vier bis sieben Jahren gelehrt.²⁵⁴ Bevor die Belehrungen beginnen, lernen die Schüler zunächst den Grundtext auswendig. Selten vertiefen sich die Schüler in die längeren Versionen der Ursprungs-*Sūtras*. In den meisten Shedras wird von den Schülern verlangt, auch Haribhadras *Vṛtti* auswendig zu lernen, bevor sie den Unterricht zum *Abhisamayālaṅkāra* besuchen.

Deshalb wird beispielsweise in dPal spruls *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentaren auf den Grundtext Bezug genommen, ohne ihn zu zitieren: Der Autor geht davon aus, dass die Leser des Kommentars mit dem Ursprungstext bereits soweit vertraut sind, dass sie ihn auswendig im Gedächtnis haben. Auch ist dies der Grund, warum häufig Abkürzungen in derartigen Kommentaren zu finden sind, die nicht erläutert werden: Der Verfasser setzt voraus, dass die Studenten die wichtigsten Quellen und Referenzen bereits kennen bzw. der lehrende mKhan po oder dGe bshes den Kontext erläutern wird, wo es nötig ist.

Das Curriculum in traditionellen Shedras

Die Stundenpläne variieren zwar von Kloster zu Kloster, doch die Grundlagen des Curriculums unterscheiden sich letztlich nur in Details wie der Auswahl des Haupt-Kommentars oder der Hinzufügung eines „hauseigenen“ Kommentars

²⁵² Hopkins beispielsweise beschreibt, dass in einigen dGe lugs-Shedras nach einigen einführenden Klassen der *Abhisamayālaṅkāra* als erster der fünf großen Texte das Curriculum anführt und über die ersten sechs Jahre gelehrt wird, da er die Struktur des Pfades vorgibt. *Emptiness in Mind-Only*, S. 9f.

²⁵³ ‘Bras spungs ist das zweitgrößte der drei großen dGe lugs pa-Klöster bei Lhasa. Zu seiner Hoch-Zeit hatte ‘Bras spungs angeblich 5.500 Mönche. Die anderen beiden großen dGe lugs pa-Klöster sind Se rwa und dGa’ ldan dGon pa.

²⁵⁴ Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, Acknowledgements (ohne Seitenzahl) und mdl. Interview mit sLob dpon Ras chung pa vom 16.4.2006. Siehe auch Dreyfus, *Reality*, oder Sopa für typische dGe lugs-Curricula. Vgl. auch Pettit, S. 486.

eines internen mKhan pos oder dGe bshes. In rNying ma-Klöstern wird der *Abhisamayālaṃkāra* oft erst in den letzten Jahren des umfangreichen philosophischen Studiums auf den Stundenplan gestellt. Als Beispiel für ein typisches Curriculum einer rNying ma Shedra führe ich hier den zeitgenössischen Stundenplan des rNam gro l Gling Klosters an:²⁵⁵ Die Studenten beginnen im ersten Jahr mit *Bodhisattvacaryāvatāra* und Vinaya (z. B. *sDom gsum*), begleitet von Klassen über *rtags rigs* (Studien der Argumente) und *blo rigs* (Studien der Zustände konzeptuellen Geistes). Im zweiten Jahr stehen ‘Ju Mi phams *mKhas jug* (*Pforte zum Wissen*) und Śāntarakṣitas *Madhyamakālaṃkāra* (*dBu ma rgyan, Zierde des Mittleren Weges*) auf dem Studienplan, im dritten Jahr Nāgārjunas *Mūlamadhyamakakārikā*, Āryadevas *Madhyamaka-catuhśataka-śāstra-kārikā* (*dBu ma bzhi brgya pa, 400 Verse*) und Candrakīrtis *Madhyamakāvatāra* (*dBu ma la ‘jug pa, Eintritt in den Mittleren Weg*), im vierten Jahre Vasubandhus *Abhidharmakośa* (*Chos mngon pa mdzod, Schatz des Abhidharma*) und Dharmakīrtis *Pramāṇavārttika* (*Tshad ma rnam ‘grel, Vollständiger Kommentar zur Logik*). Im fünften und sechsten Jahr wird das *Pramāṇavārttika* fortgesetzt, hinzu kommen Mi phams *Nges shes rin po che’i sgron me* (*Kostbare Lampe der definitiven Erkenntnis*) und einführende Erklärungen (*sngon ‘gro*) zur *Prajñāpāramitā*. In sechsten Jahr werden *Pramāṇavārttika* und *Abhisamayālaṃkāra* gelehrt, letzterer anhand des *sPyi don* und mKhan po gZhan dgas *Kommentar zu den 70 Punkten*. Meist ziehen die jeweiligen Klöster die Kommentare ihnen nahestehender Gelehrter heran, dabei kann es sich um die Kommentare historisch wegweisender Autoritäten wie Tsong kha pa oder dPal sprul handeln oder die Textbücher hauseigener mKhan pos oder beides.

Die mündlichen Belehrungen zum *Abhisamayālaṃkāra* sind dann eingebettet in einen streng reglementierten Tagesablauf.²⁵⁶ Üblicherweise stehen die Mönche um ca. 5 Uhr morgens auf und haben zwei Stunden Zeit zum Studium, die in der Regel für das Auswendiglernen der Texte verwendet werden. Nach einer morgendlichen Frühstückspause beginnt um 8.30 Uhr die erste Klasse bis zur Mittagspause. Am Nachmittag, etwa von 13 Uhr bis 15 Uhr, wird der gelernte Stoff unter Anleitung eines Lehr-Assistenten wiederholt und überprüft. Von 15.30 Uhr bis 16.30 Uhr haben die Studenten Zeit, sich auf die Debatte vorzubereiten. Nach einer halb- oder ganzstündigen Pause, die der Mithilfe bei klösterlichen Tätigkeiten gewidmet ist, debattieren die Studenten täglich mindestens eine Stunde von 17 Uhr bis 18 Uhr, an Wochenenden meist zwei Stunden. Die Debatte kann die Form von mündlichen Diskussionen annehmen, die nach einem streng formalisierten Ritual ablaufen, oder in Form von schriftlich verfassten Aufsätzen, meist zu kontroversen Themen. Nach dem Abendessen haben die Studenten bis etwa 23 Uhr Gelegenheit, eigenständig die

²⁵⁵ Für das Curriculum der Go mang-Schule im ‘Bras spungs-Kloster vgl. Obermiller, *Analysis*, S. vf. Für einen Vergleich von dGe lugs- (Se rwa) und rNying ma- (rNam gro gling) Curricula, vgl. Dreyfus, „Scholastic Education“, S. 31ff.

²⁵⁶ Mdl. Interview mit sLob dpon Ras chung pa vom 16.4.2006.

Studien weiterzuführen oder zu praktizieren. Meditative Praxis tritt während der intensiven Shedra-Studien in den Hintergrund, und es wird von den Studenten erwartet, stattdessen an den traditionellen dreimonatigen Winter- oder Regenklausuren teilzunehmen, bei denen dann die Praxis im Vordergrund steht. Ich erwähne diesen Hintergrund so ausführlich, um deutlich zu machen, dass die Lektüre des *Abhisamayālaṃkāra* zahlreiche Grundlagen voraussetzt und in ein umfangreiches Rahmenprogramm eingebettet ist. Der Grundtext ist ebenso wie seine Kommentare nicht darauf angelegt, autodidaktisch erschlossen zu werden.

Übersicht der Kommentarstile

Unterschiedliche Kommentarstile sind in der tibetischen Literatur oft bereits durch die Titelgebung identifizierbar. Ein *spyi don* beispielsweise ist darauf angelegt, eine allgemeine Übersicht über ein Thema zu geben. Beispiele für andere, häufig vorkommende Stile sind etwa *dka' 'grel*, ein Kommentar, der besonders schwierige Punkte herausgreift, *don 'grel*, ein Kommentar zur inneren Bedeutung eines Textes oder *tshig 'grel*, ein Kommentar zur wörtlichen Bedeutung.²⁵⁷ Wie bereits kurz erwähnt, wird *'bru 'grel* gelegentlich als Synonym für *tshig 'grel* benutzt, bezeichnet aber häufig einen ausführlichen Kommentar, der nicht Wort für Wort kommentiert, sondern nur die wichtigsten und schwierigsten Passagen herausgreift. Andere Varianten, die im Kontext dieser Dissertation auftauchen, sind *mchan 'grel*, ein Kommentar, in dem Anmerkungen in den zu kommentierenden Ursprungstext eingefügt werden, *rnam par bshad pa*, also eine sehr gründliche Erklärung oder Exegese, *bsdus pa*, eine zusammenfassende Erklärung und *zin bris*, Anmerkungen, die eher in den Stil loser Notizen gefasst werden.

Die Kommentare dPal spruls

Wie von brTson 'grus bereits erwähnt, sind im Wesentlichen drei Kommentare dPal spruls zum *Abhisamayālaṃkāra* bekannt. Dazu zählen der *sPyi don*, mit dem wir uns in der vorliegenden Arbeit überwiegend beschäftigen, ein Wortkommentar (*'Bru 'grel*), der häufig grundlegende Definitionen zu den im Grundtext genannten Begriffen liefert und der verhältnismäßig kurz gehaltene *bsGom rim*, der die *Stufen der Meditation* für Praktizierende erläutert. Des weiteren finden sich in dPal spruls gesammelten Werken Zusammenfassungen der genannten Kommentare und Inhaltsangaben zum *Abhisamayālaṃkāra*: *Sher phyin mngon rtogs rgyan gyi bsdus don sa bcad* ist eine ausführliche Inhaltsangabe, wie sie üblicherweise zum Auswendiglernen der wichtigsten Punkte benutzt wird. Sie beginnt mit einer Ehrerbietung an Guru und Manjuśri, weist allerdings keinen Kolophon mit einer Nennung des Autors auf. Der nur drei Folios umfassende Text *Sher phyin skabs dge 'dun nyi shu'i zur bkol* listet die 20 Saṅgha-Mitglieder des Mahāyāna auf. dPal sprul vergleicht darin die Zählweisen von Vimuktisena, Ratnākaraśānti, Buddhaśrījñāna und

²⁵⁷ Siehe II, Eintrag *'grel ba*.

Haribhadra. Dies geschieht allerdings nur im Stil einer Zusammenfassung und fügt den Ausführungen in *sPyi don* und *'Bru 'grel* keine wesentlichen neuen Informationen hinzu. dPal spruls *Shes rab bsdus pa'i sdom byang* bezieht sich nicht unmittelbar auf dem *Abhisamayālaṃkāra*. Im Vergleich zu dPal spruls *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentaren ist allerdings bemerkenswert, dass diese kurze Zusammenfassung eine Ehrerbietung und einen Kolophon aufweist.

dPal spruls Quellen

Am Ende seines ersten *sPyi don*-Kapitels sagt rDza dPal sprul nach einer kurzen Erläuterung der bekannten *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare:²⁵⁸

Welchen Kommentaren werde ich nun also in meiner Erklärung folgen, die ich hier verfasse? In meiner Erläuterung folge ich hauptsächlich Ārya Vimuktisena und Haribhadra, und ich werde auch gute Stücke von anderen Kommentaren nehmen, wo es angemessen ist.

Die Kommentare von Ārya Vimuktisena und Haribhadra zählen, wie wir bereits gesehen haben, zu den Standardwerken beim *Abhisamayālaṃkāra*-Studium im tibetischen Kulturkreis. Aus seiner Handhabung der beiden Quellen und aus den üblichen Lehrplänen der Shedras der damaligen Zeit lässt sich eine hohe Wahrscheinlichkeit ableiten, dass dPal sprul zumindest mit den Standardwerken vertraut war. Weniger offensichtlich ist, welche weiteren Quellen er zur Verfügung hatte und auf welche „anderen Kommentare“ er Bezug nimmt, ob er also beispielsweise selbst die Kommentare konsultiert hat, die Tsong kha pa als Quellen dienten, wie die indischen Kommentare, Bu stons und gNyal zhigs Kommentare. Dies ist deshalb schwer zu eruieren, weil dPal sprul ausgesprochen häufig Quellenangaben von Zitaten unterlässt und vor allem, da er kein Wort über seine tatsächliche Hauptquelle verliert: Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng*. In seinem umfangreichen Schlüsselwerk hat Tsong kha pa seine profunde Kenntnis der indischen Kommentarliteratur durch seinen versierten Umgang mit Quellen und Zitaten seiner Vorgänger dokumentiert. Ob dPal sprul diese Quellen seines Vorgängers selbst konsultiert hat oder die Zitate nur aus Tsong kha pas Kommentar übernommen hat, lässt sich nicht definitiv beantworten. Ein Hinweis auf letzteres ist, dass sich an keiner Stelle in dPal spruls Kommentaren eine wesentliche Abweichung von der Zitierweise in Tsong kha pas Kommentar oder auch nur eine einzige Hinzufügung anderer Zitate findet.

Textausgaben

Alle drei *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare rDza dPal spruls sind in seinen gesammelten Werken enthalten. Zu den verlässlichen Editionen der gesammelten Werke zählt die Reproduktion aus Dudjom Rinpoches xylografischer Sammlung durch Sonam T. Kazi in sechs Bänden (Gangtok, 1971), die im Rahmen der Ngagyur Nyingmay Sungrab publiziert wurde, sowie

²⁵⁸ PS, S. 5.

die unter der Ägide von Alak Zenkar (Thub bstan Nyi ma) herausgegebene neuere Publikation der gesammelten Werke in China durch das Office of the Kangyur and Tengyur (Khreng tu'u, 1988). Die Unterschiede der einzelnen Editionen der *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentare beschränken sich allerdings auf Schreibweisen und sind inhaltlich nicht entscheidend.

Für die vorliegende Dissertation habe ich mich für andere Werke dPal spruls im Wesentlichen auf die neueste Edition seiner gesammelten Werke in acht Bänden verlassen, die 2003 vom Si gron mi rigs dpe skrun khang herausgegeben wurde und auf der Edition von Alak Zenkar beruht.

Für die Bearbeitung und Übersetzung von *sPyi don* und '*Bru'grel* habe ich hauptsächlich mit der ebenfalls von Alak Zenkar herausgegebenen Taschenbuch-Fassung dieser beiden Kommentare gearbeitet, die im gleichen Verlag erschienen ist. Alle Zitate und Seitenangaben stammen aus dieser Ausgabe.

Unerlässlich war es auch, zur Erhellung mancher Passagen einige jener Quellen zu konsultieren, die in dPal spruls Kommentaren häufig zitiert werden:

Vimuktisena, Haribhadra, Bu ston und natürlich Tsong kha pa. Zusätzlich habe ich ergänzend zwei Kommentare von dPal spruls Anhängern mKhan po brTson 'grus und mKhan po Vajra hinzugezogen. Von brTson 'grus *bsTan bcos chen po mngon rtogs rgyan gyi lus rnam bzhag gi 'grel pa 'jigs med chos kyi dbang po'i zhal lung* habe ich zwar auch eine mit Anmerkungen versehene Vārāṇasī-Ausgabe konsultiert, allerdings beziehen sich alle Seitenangaben und Zitate auf die Edition des Ngagyur Nyingma Institute von 1996.

B. rDza dPal spruls Biografie

Biografische Quellen

Obwohl rDza dPal sprul (1808-1887) zu den wichtigsten Gelehrten der rNying ma- oder ‚Alten Tradition‘ des tibetischen Buddhismus zählt, gibt es erstaunlicherweise bisher keine in eine westliche Sprache übersetzte detaillierte Biografie über ihn. Er selbst hat keine Autobiografie verfasst, und Informationen über seine wichtigsten Lebensstationen muss man sich aus verschiedenen Quellen und diversen biografischen Skizzen seiner Schüler zusammensuchen, die in der Regel eher in der Tradition von Legenden erzählen. Dabei ist kaum zu unterscheiden, was sich tatsächlich in dPal spruls Leben ereignet hat, und was später ausschmückend hinzugefügt wurde. Es entspricht der tibetischen Tradition, eminente Figuren des Glaubens als von Geburt an erleuchtet zu schildern. Eine Biografie berichtet demnach weniger aus historischer Perspektive, sondern gibt in der Regel einen Abriss von Ereignissen, welche der Erleuchtete zum Wohl der Wesen gestaltet hat.

Ich habe im Wesentlichen die *rnam thar*²⁵⁹ konsultiert, die in dPal spruls gesammelten Werken enthalten sind: eine kurze Biografie von mDo sgrub bstan pa'i Nyi ma, dem dritten mDo sgrub chen Rin po che, eine ausführlichere Biografie von mKhan po Kun dpal und eine kurze biografische Skizze von Alak Zenkar (Thub bstan Nyi ma), wie sie auch in der von mir hauptsächlich benutzten chinesischen Taschenbuch-Ausgabe von dPal spruls *sPyi don* enthalten ist.

mDo sgrub chens *bDud rtsi'i zil thig (Tautropfen von Nektar)* beschreibt die wesentlichen Ereignisse und Schauplätze in dPal spruls Leben zusammen mit einigen Anekdoten, die einen anschaulichen Eindruck von dPal spruls unkonventionellem Lebensstil geben. mKhan po Kun dpals *Dad pa'i gsos sman bdud rtsi'i bum bcud (Nektar der Verehrung)* ist eine Weiterführung des Verehrungsgebetes an dPal sprul, das ursprünglich 'Jam dbyangs mKhyen brtse'i dBang po geschrieben hat. Diese spätere Biografie referiert zum großen Teil auch die Informationen, die mDo sgrub chen gegeben hat und ergänzt sie durch die Hinzufügung weiterer Quellen, insbesondere den Tagebüchern von bSod nams Tshe ring, der dPal sprul in seinem letzten Lebensabschnitt als Assistent diente. Alak Zenkar hat in seiner biografischen Skizze die wesentlichen Abschnitte von dPal spruls Lebenslauf zusammengefasst, und Mathieu Ricard sowie sMyo shul mKhan po haben in der jüngeren Gegenwart traditionelle Geschichten und Legenden, die sich um dPal sprul ranken, zusammengetragen. Der folgende biografische Abriss greift auf all die erwähnten Quellen zurück, beruht allerdings in erster Linie auf Alak Zenkars Text. Eine englischsprachige Zusammenfassung von mDo sgrub chens und Kun dpals Biografien ist in Tulku Thondups *Masters of Meditation and Miracles* erschienen.²⁶⁰

dPal spruls Herkunft

rDza dPal sprul wurde im Erddrachen-Jahr (1808) im Distrikt dGe rtse in der Provinz rDza chu kha in Khams, dem östlichen Teil Tibets als Angehöriger des Mukpo Klans geboren.²⁶¹ Sein Vater hieß Lha dbang aus dem Klan der rGyal thog, seine Mutter sGrol ma. Seinen Biografen zufolge wurde er bereits unter wundersamen Omen geboren und sprach bereits kurz nach seiner Geburt das Mantra von sPyan ras gzigs, *Oṃ maṇi padme hūṃ*. Er wurde von mDo sgrub 'Jigs med Phrin las Od zer (1745-1821)²⁶² als Inkarnation von dPal dge bSam gtan Phun tshog anerkannt und erhielt den Namen O rgyan 'Jigs med Chos kyi dBang po, genannt dPal sprul als Abkürzung für dPal dge sprul sku. Er wurde

²⁵⁹ Traditionelle tibetische Biografien, wörtlich „völlige Befreiung“, d.h. es handelt sich um traditionelle Lebensgeschichten von Heiligen, die sowohl von dem Prozess der völligen Befreiung berichten als auch den Lesern als Hilfe zur Befreiung dienen sollen.

²⁶⁰ Thondup, S. 201-210.

²⁶¹ Der genaue Geburtsort nennt sich Gru dkar chung sgo 'or, und der Mukpo gDong ist Teil der gDong zhwa dkar, also des Stammbaums der Minister des Königs von sDe dge, dem die Abstammung von himmlischen Wesen nachgesagt wird.

²⁶² Dabei handelt es sich um den ersten mDo sgrub Chen Rinpoche und Hauptstudent von 'Jigs med gling pa.

später unter anderem auch als Emanation von Śāntideva und als ‚Sprach-Manifestation‘ (*gsungs gi sprul sku*) von ‚Jigs med Gling pa (1730-1798) anerkannt.

dPal spruls Lehrer

dPal spruls Hauptlehrer (*rtsa ba'i bla ma*) war ‚Jigs med rGyal ba'i Myu gu (geb. 1765). Ihm setzte er in seinem sowohl in Tibet vielbeachteten als auch mittlerweile in westliche Sprachen übersetzten *Kun bzang bla ma'i zhal lung* ein Denkmal. Sein zweiter wichtiger Lehrer wurde mDo mKhyen brtse Ye shes sdo rje (1800-1859). dPal sprul wurde von mKhen Shes rab bZang po ordiniert, nahm allerdings nur die 33 grundlegenden Gelübde und trug die meiste Zeit seines Lebens keine Roben. Er studierte unter anderem mit rDo bla ‚Jigs med sGal bzang, ‚Jigs med Ngo mtshar und rGyal sras gZhan phan mTha' yas Texte wie *Ngal gso skor gsum (Die Trilogie über das zur Ruhe kommen)*, *Bodhisattvacaryāvatāra* und *rGyud gsang ba snying po (Guhyagarbha-tantra, Das Tantra der geheimen Essenz)*. dPal sprul studierte ausführlich die *Sūtras* und *Tantras*, konzentrierte sich insbesondere auf die Schriften von Klong chen pa und ‚Jigs med Gling pa, machte sich aber auch mit den Werken der Gelehrten anderer Schulen vertraut wie etwa Sa skya Paṇḍita, Tsong kha pa, u.a. Seine Biographen berichten, daß er Schüler aller buddhistischen Schulen unterrichtete und dafür auch Kommentare von Gelehrten anderer Schulen verwendete. So muß er beispielsweise auch mit Dar ma Rin chens *Abhisamayālamkāra*-Kommentaren vertraut gewesen sein und diese zur Belehrung von dGe lugs pa-Studenten herangezogen haben.²⁶³

Lehrtätigkeit

dPal sprul gehört der Klong chen sNying thig-Tradition an. Er erhielt die Anweisungen zu den vorbereitenden Übungen der Klong chen sNying thig Tradition 25 Mal, und es wird ihm von seinen Biografen nachgesagt, dass er sie auch eben so oft vollständig praktiziert hat.²⁶⁴ Im Alter von 30 Jahren verließ er seine Einsiedelei nahe des rDzogs chen Klosters und begann zu reisen und zu lehren. dPal sprul wurde berühmt für seinen unkonventionellen Lebens- und Lehrstil. Den Pomp und die Parteinahme von manchen Klöstern lehnte er zeitlebens ab. Er wanderte oft unerkannt als Nomade mit wenig Besitztümern umher, und die Legenden sind zahlreich, wie Praktizierende den berühmten Lehrer wegen seines verarmten Aussehens nicht erkannten. Sein Lehrstil war direkt, teilweise derb und unverblümt. Man sagt ihm nach, dass er Honoratioren und Bettler gleich behandelte. dPal sprul wird besonders für seine zahlreichen Belehrungen über *Bodhisattvacaryāvatāra*, *Guhyagarbha-tantra* und die Maitreya-Schriften verehrt. Er lehrte viele Jahre an der Śri Siṅgha

²⁶³ Jamyang Dorje, S. 228.

²⁶⁴ Dies würde bedeuten, dass er jeweils zweieinhalb Millionen Niederwerfungen, Hundert-Silben-Mantren, Maṅḍala-Opfer, etc. praktiziert hat.

Shedra des rDzogs chen Klosters und etablierte u.a. eine Shedra im rDza rgyal Kloster.

Er war bekannt dafür, dass er wertvolle Opfergaben wie Gold und Silber häufig ablehnte oder achtlos liegen ließ. Diese Praxis änderte er erst in seinen späteren Lebensjahren und benutzte die an ihn gerichteten Gaben unter anderem dafür, die berühmte Mauer aus Maṇi-Steinen, die sein Vorgänger dPal dge bSam gtan Phun tshogs (gest. 1807) in rDza chu kha errichtet hatte, mehrere Jahre lang zu restaurieren und zu vergrößern. Im Alter von 80 Jahren, am 18. Tag von Sa ga zla ba im Feuerschwein-Jahr (1887) verschied er.

Vermächtnis

Zu seinen wichtigsten Studenten zählen Ka thog Si tu mChog sprul Chos kyi Blo gros, der fünfte rDzogs chen Rinpoche, der zweite und dritte mDo sgrub chen, gTer ston Las rab Gling pa, ‘Ju Mi pham rNam rgyal, mKhan po Padma Vajra, sMyo shul Lung rtogs bsTan pa’i Nyi ma, u.a.

dPal sprul hinterließ zahlreiche Kommentare und Schriften, unter anderem zu den Maitreya-Werken, *Bodhisattvacaryāvatāra*, *Yon tan mdzod* (*Schatz kostbarer Qualitäten*) und der Praxis des Klong chen sNying thig wie *Kun bzang bla ma’i zhal lung* (*Die Worte meines vollkommenen Lehrers*).

mDo sgrub chen ‘Jigs med bsTan pa’i Nyi ma schreibt in seiner Biografie von dPal sprul:²⁶⁵

Wenn die Weisen [seine Worte] analysieren, finden sie sie voll profunder Bedeutung. Wenn die nicht so Schlaunen sie hören, finden sie sie leicht verständlich. Weil sie die wichtigsten Punkte zusammenfassen, sind sie leicht zu behalten. [Seine Lehren] sind ausgewogen und kohärent ausgeführt. Es macht Freude, sie zu hören, und welche Worte er auch gebraucht, ob harsch oder sanft, sie sind im Einklang mit den Schlüsselanweisungen und nehmen so den Geist aller gefangen, egal ob die Zuhörer weise sind, verwirrt oder irgendwo dazwischen.

C. Die *Ris med*-Bewegung

rDza dPal spruls Schriften und Lehrtätigkeit sind vor dem Hintergrund der nicht sektiererischen Bewegung (*ris med*) zu verstehen. Mit diesem Namen werden die Arbeit, Schriften und Lehrtätigkeit einer Reihe von Lehrern des 19. und 20. Jahrhunderts bezeichnet, die sich solidarisierten, um die Schriften und Traditionen der Schulen zu bewahren und weiterzuführen, die von den dGe lugs pa unterdrückt oder zumindest nicht gefördert wurden. Die *Ris med*-Bewegung entwickelte sich zuerst im osttibetischen Kham im 19. Jahrhundert,²⁶⁶ teilweise

²⁶⁵ Zitiert nach Alak Zenkar Thub bstan Nyi ma, *rNam thar mdor bsdus*, S. 8.

²⁶⁶ Gene Smith hat Argumente dafür gesammelt, dass die *Ris med*-Bewegung ihren Ursprung bereits im Jahrhundert zuvor fand, in dem Si tu pa Chos kyi ‘Byung gnas (1700-1774) zur gZhan stong Lehre der Jo nang pas bekehrt wurde, deren Schriften sammelte und zu bewahren suchte. Gene Smith, *Introduction to the Index of*

als Reaktion auf die Verknüpfungen von Religion und Politik und daraus resultierender Konflikte.

Unter anderem waren es die langwährenden Spannungen zwischen der von den dGe lugs pa dominierten Regierung in Zentral-Tibet und dem Adel in Khams, welche vor allem die nicht sektiererisch orientierten Gelehrten der Sa skya, bKa' brgyud und rNying ma-Schulen wie auch der Vertreter kleinerer und zurückgedrängter Schulen wie Jo nang, bKa' gdams usw. dazu bewegten, sich auf einer kulturellen, religiösen und teilweise politischen Ebene zu solidarisieren. Der Krieg von Nyag rong (ca. 1861-1863) trieb zahlreiche Menschen ins Exil und ging dem Einmarsch einer Armee aus Lha sa voraus, die alte Rechnungen zwischen den dGe lugs pa und den rivalisierenden Klöstern in Khams zu begleichen suchte.²⁶⁷ Der Krieg resultierte in der Zerstörung mehrerer Klöster und dem Tod einiger religiöser Führer. Diese Ereignisse übten nachhaltigen Einfluss auf 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mTha' yas (1813-1899)²⁶⁸ und seine Anhänger aus und bestärkten sie in ihrem Bestreben, gefährdete spirituelle Traditionslinien zu erhalten. Die *Ris med*-Anhänger suchten die Rückkehr zu den ursprünglichen buddhistischen Texten, betonten das Studium nicht-tibetischer Sprachen wie Sanskrit und wandten sich gegen doktrinale Rigidität. Sie erhoben den Anspruch, sektiererische Herangehensweisen an buddhistische Traditionen zu vermeiden. Ihr Ursprung mag zunächst weniger in dem Bestreben gelegen haben, eine Bewegung zu gründen als aus persönlicher Überzeugung die Schriften verschiedener Traditionen zu studieren, zu bewahren und weiter zu geben.²⁶⁹ Da die dGe lugs pa die *Ris med*-Bewegung ablehnten, enthielten die *Ris med*-Textsammlungen nahezu keine Schriften der dGe lugs pa-Tradition, wenn man von den bKa' gdams pa-Schriften absieht, welche von den dGe lugs pa zu ihren Vorläufern gezählt werden.

Vor allem 'Jam dbyang mKhyen brtse dBang po (1820-92) und 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mTha' yas²⁷⁰ waren federführend in der Organisation und Wortführerschaft der *Ris med*-Bewegung. Weitere wichtige Vorreiter der *Ris med*-Bewegung waren neben dPal sprul seine Vertrauten mChog gyur bDe chen Gling pa (1829-1870), Mi pham Gya mtsho (1846-1917) und bDud 'joms Gling pa (1835-?).

Kong sprul's Encyclopedia of Indo-Tibetan Culture. New Delhi: Lokesh Chandra, 1970. Zit. nach Hookham, S. 162f. Und E. Gene Smith, „'Jam mgon Kong sprul and the Nonsectarian Movement,“ in E. Gene Smith, *Among Tibetan Texts*, S. 235-72.

²⁶⁷ Vgl. Pettit, S. 21f.

²⁶⁸ Datumsangabe entsprechend Schuh, S. LXXVIII, und <http://www.tbrc.org/kb/tbrc-detail.xq;jsessionid=1ACA3E7C431EABDB69B9F052D5C184C3?RID=P264&wylie=n>. Jamyang Dorje nennt 1900 als Todesjahr. Jamyang Dorje, S. 410.

²⁶⁹ Vgl. Kalu Rinpoche's „Translator's Introduction“ in Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *The Treasury of Knowledge*, Book 1, S. 15-35.

²⁷⁰ Vgl. Lodrö Tayé, Jamgön Kongtrul. *The Autobiography of Jamgön Kongtrul*.

II. Kommentierte Übersetzung

A. Der Titel

Das erste Kapitel des *sPyi don* haben wir bereits in Teil Eins übersetzt und an den entsprechenden Stellen kommentiert. Deshalb konzentrieren wir uns im folgenden auf die Übersetzung und Einordnung des ersten *abhisamayas* von rDza dPal spruls *sPyi don*. Der *Abhisamayālamkāra* selbst und auch die Kommentare von Vimuktisena und Haribhadra, auf die dPal sprul und Tsong kha pa sich berufen, beginnen nach einer kurzen Ehrerbietung direkt mit dem ersten *abhisamaya*. dPal sprul und Tsong kha pa hingegen erläutern zunächst ausführlich Kontext und Titel des *Abhisamayālamkāra*. Wir beschränken uns in der folgenden Übersetzung und Analyse auf die Kommentierung der ersten drei *abhisamayas*, denn die drei ersten *abhisamayas*, die drei höchsten Erkenntnisse, beinhalten laut Haribhadra, Tsong kha pa und dPal sprul auch alle übrigen klaren Erkenntnisse von Śrāvakas, Pratyekabuddhas, Bodhisattvas und Buddhas.²⁷¹

Wie dPal sprul im *sPyi don* konstatiert:²⁷²

Die drei Kenntnisse sind die Hauptsache, weil sie alle Themen der acht klaren Erkenntnisse beinhalten. Wenn man [die drei Kenntnisse] ausführlich erklärt hat, hat man dadurch auch die anderen erklärt.

Es wird also der Anspruch erhoben, dass die 173 Punkte der ersten drei *abhisamayas* in komprimierter Form den gesamten Pfad zur Erleuchtung enthalten.

Zweites Kapitel.²⁷³ Die definitive Erklärung der Bedeutung des Textes

Dies hat drei [Teile]:

- Erläuterung des Titels, der die Bedeutung des Textes ausdrückt
- Erläuterung des zu erklärenden Textes
- Erläuterung des Kolophons der Übersetzer

1. Erläuterung des Titels, der die Bedeutung des Textes ausdrückt

Dies hat zwei [Teile]:

- Die tatsächliche Erläuterung
- Ergänzende Anmerkungen

²⁷¹ Vgl. LSP, S. 35.

²⁷² PS, S. 247.

²⁷³ Die Kapitelnumerierung des PS wurde aus dem *dkar chag* teilweise übernommen, aber durch die Verfasserin modifiziert und ergänzt. Vgl. Anhang 3. Hervorhebungen der Zwischenüberschriften in Fettdruck durch die Verfasserin.

1.1 Tatsächliche Erläuterung

Dies hat drei [Teile]:

- Übersetzung des Titels
- Erläuterung des Titels
- Die Absicht der Titelgebung

1.1.1 Übersetzung des Titels

Was „Indien“ betrifft, so heißt es in [Viśākhadevas (Tib. Sa ga'i lha)] *Vinayakārikā* ('*Dul ba tshig le'ur byas pa, Verse zur Disziplin*):²⁷⁴

Śrāvastī, Sāketa, Campaka, Vārāṇasī, Vaiśālī und Rājagṛha, diese sechs sind als die größten Städte bekannt.

Der Begriff wurde in kreativer Weise ('*dod rgyal du*)²⁷⁵ geprägt, um das Gebiet dieser sechs großen Städte zu bezeichnen. In der Sprache dieser Orte wird der Name des Textes von *abhi* bis *śāstra* wiedergegeben. In der tibetischen Übersetzung lautet er von *shes* bis *zhes bya ba*.

Abhisamaya bedeutet klare Erkenntnis (*mngon par rtogs pa*); *alamkāra* bedeutet Zierde (*rgyan*); *nāma* bedeutet genannt (*zhes bya ba*); *prajñāpāramitā* bedeutet vollkommene Weisheit (*shes rab kyi pha rol tu phyin pa*); *upadeśa* bedeutet Kernanweisung (*man ngag*); [7]²⁷⁶ *śāstra* heißt Lehrschrift (*bstan bcos*).

1.1.2 Erläuterung des Titels

Die vollkommene Weisheit bezieht sich auf die *Sūtras*, die der Ursprung dafür sind. *Kernanweisungen* sind etwas, das bewirkt, dass man leicht die Bedeutung der *Sūtras* versteht. Eine *Lehrschrift* (*bstan bcos*) ist etwas, das die beiden Qualitäten Verbessern ('*chos*) und Beschützen (*skyob*) besitzt.

Klare Erkenntnis (*mngon par rtogs pa*) bezieht sich auf die acht klaren Erkenntnisse, also das fehlerlose Verstehen der Bedeutung, indem man seinen Geist auf die tiefgründigen Themen der siegreichen Mutter [d.h. der *Prajñāpāramitā*] richtet. [Der Text heißt] *Zierde*, denn die brillanten sieben Punkte sind wie Verzierungen, die den exzellenten Körper der Mutter, der von Natur aus schön ist, noch mehr verschönern. Wenn diese glänzenden Verzierungen diese Lehrrede erhellen, erfreut das die Gelehrten.

Wie es im *Mahāyāna-sūtrālamkāra* heißt:²⁷⁷

Wenn ein wohlgeschmückter Körper, der von Natur aus schön ist, in einem Spiegel erscheint, so erfüllt die Kraft des Anblicks Menschen mit enormer Freude. Genauso erfüllt es die Weisen mit

²⁷⁴ ACIP TD 4123.

²⁷⁵ In der buddhistischen Theorie von Linguistik können Namen entweder in kreativer Weise, d.h. ohne etymologische Herleitung, erfunden werden oder sie können als Derivate geprägt werden.

²⁷⁶ Seitenangaben aus dem PS.

²⁷⁷ MSA, I.3.

höchster Freude, wenn die Bedeutung des Dharma, der von Natur aus brilliant ist, gut erklärt wird.

So wird erklärt, wie der Titel sich auf die Bedeutung [des Textes] bezieht.

1.1.3 Die Absicht der Titelgebung

Der Titel wird in zwei Sprachen angegeben, um das Vertrauen in den Dharma zu fördern, um die Grundlage für die Sprache zu legen und um Segen im Bewusstseinsstrom hervorzurufen.

1.2 Ergänzende Anmerkungen

[Der Übersetzer] erbringt die Ehrerbietung, um sicherzustellen, dass die Übersetzung erfolgreich vollendet wird:

Ich verneige mich vor allen Buddhas und Bodhisattvas.

In [Candrakīrtis] *Triśaraṇa-gamana-saptati* (*gSum la skyabs su 'gro ba bdun cu pa*, *Siebzig Verse über die dreifache Zufluchtnahme*) heißt es:

Derjenige, der nicht mehr in Unwissenheit schlummert
und in dem echte Weisheit entstanden ist,
der ist zu einem Buddha (*sangs rgyas*) erwacht,
so wie jemand [8] aus dem Schlaf erwacht (*sangs*).

Wie gesagt wird, bedeutet „erwacht“ (*sangs*), dass das Ende des Schlummerns in Unwissenheit wie das Aufwachen aus dem Schlaf ist.

Und:

Weil ihr Geist sich allen Phänomenen (*shes bya*) geöffnet hat
und sie die Verslossenheit der Dummheit überwunden haben,
sind Buddhas vollkommen entfaltet (*rgyas*) wie ein Lotus.

Sie sind also wie blühende Lotusblumen, denn durch ihre völlig reine Weisheit haben sie die Enge der Unwissenheit überwunden, und ihr Geist hat sich dem Erfahrbaren geöffnet. An diese erwachten Buddhas und Bodhisattvas richtet sich die Ehrerbietung.

Funktion der Ehrerbietung

Aus dem *Legs bshad gser phreng*:²⁷⁸ Tsong kha pa merkt hier an, dass die Ehrerbietung auch identifiziert, zu welchem der drei Körbe (*tripiṭaka*, *sde snod gsum*) der Text gehört. Die [indischen] Paṇḍitas hätten gelehrt, eine Ehrerbietung an den Allwissenden sei bei einem Vinaya-Text zu erbringen, eine Ehrerbietung an Buddhas und Bodhisattvas bei einem *Sūtra*-Text und an Mañjuśrī, wenn es sich um einen Abhidharma-Text handelt. Das sei zwar laut Bu ston keine rigide Regel, aber die ersten Dharma-Könige Tibets hätten es so verlangt, und zumindest die früheren Übersetzer hätten sich daran gehalten.

²⁷⁸ LSP, S. 15.

B. Allgemeine Übersicht

2. Erläuterung des zu erklärenden Textes

Dies hat zwei [Teile]:

- Allgemeine Übersicht
- Erläuterung des Textes

2.1 Allgemeine Übersicht

Der Kommentar selbst, *die Zierde der klaren Erkenntnis*, erläutert die Absicht der *Prajñāpāramitā-Sūtras*. In wie vielen Rubriken?

In [Vasubandhus] *Vyākhyāyukti (rNam par bshad pa'i rigs pa, Prinzipien der Exegese)* heißt es:

Wer die Bedeutung von *Sūtras* erklärt,
sollte die Absicht, die Zusammenfassung, die wörtliche Bedeutung,
Kohärenz und
Antworten auf mögliche Einwände darlegen.

Die Methode, ein *Sūtra* zu erklären, hat also fünf Rubriken. Dies ist die Überlieferungslinie der Instruktionen von Maitreya selbst.²⁷⁹ [9] Wenn der siegreiche Maitreya die *Sūtras* [im *Abhisamayālaṅkāra*] erklärt, benutzt er die fünf Methoden der Exegese. Er erläutert die Absicht explizit durch die Absichtserklärung (*dgos 'brel*)²⁸⁰ [im *Abhisamayālaṅkāra* in den Versen 2-3], die Zusammenfassung, mit der er den Korpus der Lehrschrift präsentiert [*Abhisamayālaṅkāra* Verse 4-18] und die wörtliche Bedeutung in der detaillierten Erklärung der Kategorien [Verse 19ff]. Er lehrt die Kohärenz indirekt und die meisten der Einwände und Entgegnungen indirekt.

[...]

Anmerkung

dPal sprul hat dieses Zitat Vasubandhus und die sich daraus ableitende Gliederung via Tsong kha pa von Haribhadra²⁸¹ und Vasubandhu übernommen. Dies ist ein typisches Beispiel für das Bemühen tibetischer Autoren, ihren Texten durch die Übernahme der Prinzipien indischer Gelehrter größere Glaubwürdigkeit zu verleihen.

²⁷⁹ Von Maitreya über Asaṅga zu Vasubandhu, dem Autor von *Vyākhyāyukti*. Vgl. LSP, S. 16.

²⁸⁰ *dGos 'brel* ist eine Abkürzung für *brjod bya*, *dgos pa*, *nying dgos* und *'brel pa*, vier klassische indische Kriterien zur Verfassung eines *śāstra*. Dies bezieht sich auf die sogenannten vier Aspekte einer Lehrschrift. Der indischen Tradition folgend muss ein *bstan bcos* folgende vier Aspekte enthalten: 1) das Hauptthema, das zu erklären ist (*brjod bya*), 2) der Zweck (*dgos pa*), d.h. die Erklärung, welche Absicht diese Lehrschrift verfolgt; 3) das wahre, endgültige Ziel (*nying dgos*), das diese Lehrschrift verfolgt; 4) Kohärenz oder Verbindung (*'brel ba*), d.h. die Verbindung der vorgenannten drei Aspekte. Vgl. II, Eintrag *bstan bcos kyi chos bzhi*.

²⁸¹ AAA, S. 15; zit. nach Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 187.

C. Die Ehrerbietung

2.2 Erläuterung des Textes

Diese hat drei [Teile]:

- Präambel
- Der eigentliche Text: die Komposition
- Abschluss der Komposition²⁸²

2.2.1 Präambel

Dies hat zwei [Teile]:

- Die Ehrerbietung–die Rubrik, um Glauben in den Schülern zu inspirieren
- Thema, Absicht, endgültige Absicht und Kohärenz (*dgos 'brel*): die Rubriken, welche die Verständigen in die Lehrschrift einführen [10]

2.2.1.1 Die Ehrerbietung–die Rubrik, um Glauben in den Schülern zu inspirieren

[[1.] Durch die Kenntnis von allem führt sie die friedensuchenden Śrāvakas zu vollkommenem Frieden.

Durch die Kenntnis des Pfades lässt sie die Altruistischen²⁸³ das Wohl der Welt vollbringen.

Vollkommen eins mit ihr lehren die Weisen diese Vielfalt mit allen Aspekten.

Ehre der Mutter des Buddhas mit seinem Gefolge von Śrāvakas und Bodhisattvas!]²⁸⁴

Anmerkung zur Übersetzung

Teilweise begründet durch die Versform lässt die Wortstellung in diesem Vierzeiler mehrere Übersetzungsmöglichkeiten zu. Diese vier Zeilen sind ein typisches Beispiel für die Komplexität des *Abhisamayālaṅkāra*. Extrem viele Informationen werden so verkürzt in wenigen Zeilen untergebracht, dass sie ohne ausführlichen Kommentar kaum korrekt übersetzt werden können. Aus der Sanskrit-Lektüre des *Abhisamayālaṅkāra* und insbesondere aus den tibetischen Kommentaren erschließt sich folgende Bedeutung der dritten Zeile: Die Weisen, [d.h. die vollkommenen Buddhas,] die vollkommen mit [der Erkenntnis] aller Aspekte ausgestattet sind, lehren [den Dharma in all seiner] Vielfalt [d.h. die gesamte Lehre der Schriften und der Verwirklichung]. Diese Übersetzung ist angelehnt an Tsong kha pas Kommentar, der die korrekte Interpretation der Ehrerbietung ausführlich begründet und sich dabei auf Haribhadra beruft.²⁸⁵

²⁸² Der dritte Teil fehlt im *dkar chag*. Vgl. Anhang 3.

²⁸³ Wörtl. „diejenigen, die für das Wohl der Wesen arbeiten“.

²⁸⁴ Einfügung der Verse aus dem Grundtext jeweils durch die Verfasserin.

²⁸⁵ Vgl. LSP, S. 50ff.

Alternativ wird die Interpretation angeboten, dass die Buddhas die Wirklichkeit lehren, wie sie ist und wie sie in ihrer Vielfalt erscheint, d.h. in dieser Auslegung bezieht sich der Vers auf die beiden Weisheiten der Buddhas.

Die vierte Zeile der tibetischen Fassung ist in der o.a. Fassung korrekt ins Deutsche übersetzt. Gelegentlich wird sie aber auch interpretiert als „Ehre der Mutter, umgeben von Buddha (Singular), Śrāvakas und Bodhisattvas“ (*śrāvakabodhisattvaganiṇo buddhasya mātṛe*). Die Gemeinschaft bezieht sich dann auf alle drei Personengruppen, und Buddha wird im Singular genannt, während Übersetzungen aus dem Tibetischen häufig Buddhas im Plural nennen. Aus der Sanskrit-Fassung hingegen ist diese Übersetzung nicht möglich. *Gaṇin* (umgeben von) ist die Possessivform von *gaṇa* und kann sich hier nicht auf *mātṛe* beziehen, weil *gaṇin* männlich ist und in einem anderen Kasus steht. Auch die folgenden Verse wurden häufig sehr unterschiedlich übersetzt, und die tibetische Übersetzung unterscheidet sich teilweise deutlich von der Sanskrit-Fassung. Auch daraus begründen sich unterschiedliche Interpretationen in der tibetischen Kommentarliteratur. Häufig ist der Rückgriff auf die Sanskrit-Ausgabe nötig, um nachvollziehen zu können, welcher Begriff aus dem Grundtext ins Tibetische übersetzt wurde und was ursprünglich gemeint war. Eine weitere Interpretationsebene wird dadurch eingezogen, dass der *Abhisamayālaṅkāra* häufig in einem Wort oder wenigen Begriffen ganze Passagen aus den *Prajñāpāramitā-Sūtras* zusammenzufassen versucht, so dass die Erschließung des *Abhisamayālaṅkāra* ohne Rückgriff auf die *Prajñāpāramitā-Sūtras* nur bedingt möglich ist. Die zahlreichen *Prajñāpāramitā*- und *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentare bieten unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten an und belegen technische Begriffe je nach ihrem philosophischen und religiösen Hintergrund mit unterschiedlichen Definitionen. Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* ist insofern besonders hilfreich, als er bei unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten häufig zunächst die verschiedenen Positionen der einzelnen Traditionen oder Kommentatoren referiert, analysiert und kritisch bewertet, bevor er seine eigene Position begründet. Selten sind die Konnotationsebenen eines Begriffes in verschiedenen Sprachen hundertprozentig kongruent. Da die *Prajñāpāramitā-Sūtras* bereits mehrmalige Interpretationen durchlaufen haben – zunächst mit ihrer Aufarbeitung im *Abhisamayālaṅkāra*, dann in der Übersetzung des *Abhisamayālaṅkāra* aus dem Sanskrit ins Tibetische und schließlich in der Kommentarliteratur – ist besondere Sorgfalt geboten, um sich durch die Übersetzung in die deutsche Sprache nicht noch weiter von der ursprünglichen Bedeutung zu entfernen. dPal sprul thematisiert die Problematik der Übertragung aus dem Sanskrit allerdings nicht, und deshalb wird dies in der vorliegenden Arbeit auch nicht weiter vertieft. Die Problematik muss allerdings zumindest bei der Übersetzung des Grundtextes berücksichtigt werden.

2.2.1.1.1 Erklärung der Bedeutung der Ehrerbietung durch fünf Rubriken²⁸⁶

2.2.1.1.1.1 Übersicht (*mtshams sbyor*)

Zu Beginn, als der erhabene Maitreya diese Schrift verfasst hat, verbeugte er sich vor der Mutter der vier Nachkommen, weil er den besonderen Nutzen [einer solchen Ehrerbietung] für sein eigenes Wohl und das Wohl anderer erkannte.

2.2.1.1.1.2 Die Bedeutung der Absicht²⁸⁷

Dies hat zwei Teile:

- Die Notwendigkeit für das eigene Wohl
- Die Notwendigkeit für das Wohl anderer

2.2.1.1.1.2.1 Die Notwendigkeit für das eigene Wohl

[Die Ehrerbietung] dient dem eigenen Wohl, weil sie zeigt, dass das eigene Verhalten im Einklang mit dem Verhalten von heiligen Wesen steht.

2.2.1.1.1.2.2 Die Notwendigkeit für das Wohl anderer

[Die Ehrerbietung] dient der Absicht, intensiven Glauben in anderen Studenten zu inspirieren.

Dies hat drei Teile:

- Die vorläufige Absicht
- Die endgültige Absicht
- Der Nutzen, der dadurch erreicht wird.

2.2.1.1.1.2.2.1 Die vorläufige Absicht

Die vorläufige Absicht umfasst

- Die Notwendigkeit des Zuhörens
- [Die Notwendigkeit] des Glaubens
- [Die Notwendigkeit] der Verehrung.

2.2.1.1.1.2.2.1.1 Die Notwendigkeit des Zuhörens

Zunächst muss man zuhören, damit Glaube entsteht.

Dabei gibt es zwei Wege, wie Glaube entsteht: Zunächst gibt es die Gläubigen mit weniger scharfem Verstand. Sie engagieren sich hauptsächlich wegen eines Individuums oder in ihnen entsteht Glaube, wenn sie die Worte nur hören. Die Ursache [ist] die Mutter. Wenn sie hören, dass diese [Mutter] die Qualitäten hat, die Wünsche ihrer vier Nachkommen zu erfüllen, überprüfen sie [dies] nicht, sondern empfinden sofort starken Glauben an die Mutter der Siegreichen, sobald sie das

²⁸⁶ PS, S. 10ff.

²⁸⁷ *dgos pa* impliziert sowohl Absicht als auch Notwendigkeit.

vernehmen. Dann gibt es die Anhänger des Dharma mit scharfem Verstand. Sie engagieren sich hauptsächlich wegen der Lehre, oder sie engagieren sich, nachdem sie ihre Bedeutung untersucht haben. [11] Ursache und Objekt sind die gleichen wie zuvor, aber hier besteht der Weg darin, erst nachzuprüfen, ob das, was gelehrt wird, logischem Denken widerspricht oder nicht. Wenn sie sehen, dass das nicht der Fall ist, entsteht absolut unumkehrbarer Glaube.

2.2.1.1.1.2.2.1.2 Die Notwendigkeit des Glaubens

Aufgrund des Entstehens dieses intensiven Glaubens entsteht immenser Enthusiasmus bzw. das Verlangen, sich ständig in der Praxis (*yoga, rnal 'byor*) der *Prajñāpāramitā-Sūtras* zu engagieren, [die *Sūtras*] im Geist zu behalten, zu lesen, gründlich zu verstehen und zu praktizieren. Die *Prajñāpāramitā-Sūtras* sind die herausragenden Lehren, die das dreifache Wissen beschreiben, und [dies bezieht sich] ebenso [auf] die Schriften, die auf diesen *Sūtras* beruhen.

2.2.1.1.1.2.2.1.3 Die Notwendigkeit der Verehrung

Diesem enthusiastischen Verlangen folgend, ist Verehrung notwendig, um sich darin zu engagieren, stufenweise die drei Arten von Weisheit zu entwickeln, die aus dem Zuhören, dem Nachdenken und der Meditation entstehen. Die Vaibhāṣika behaupten [im *Abhidharmakośa*]:

Die Geisteszustände, die aus dem Zuhören, [Nachdenken und Meditieren] entstehen, nehmen sowohl Begriffe als auch Inhalte als Objekte.

Es ist allerdings nicht möglich, sich gleichzeitig auf Begriffe und Inhalte zu konzentrieren. Man sollte also von [folgendem] ausgehen: Die Weisheit, die aus dem Hören der Schriften entstanden ist, stammt vom Hören. Die Weisheit, die durch die logische Untersuchung des Inhalts Gewissheit erlangt, stammt vom Nachdenken, und die Weisheit, die aus der Kultivierung einsgerichteter Konzentration auf die gefundene Gewissheit entstanden ist, stammt von Meditation.

2.2.1.1.1.2.2.2 Die endgültige Absicht

Wenn man auf diese Weise verfährt, erreicht man den ultimativen Höhepunkt, Erleuchtung. [12]

2.2.1.1.1.2.2.3 Der dadurch erreichte Nutzen

Ist man inspiriert, gewinnt man Respekt, von Respekt kommt Engagement, und durch Engagement erlangt man das ultimativ Gute. Also ist der tiefe Glaube an die Siegreichvollendete (*bhagavatī, bcom ldan 'das*

ma)²⁸⁸ die Hauptursache unter all den mannigfaltigen Ursachen für das Erreichen von allem Positiven.

2.2.1.1.1.2.3 Die Zusammenfassung

Allgemein gesprochen gibt es viele Objekte der Huldigung und Methoden, Verehrung auszudrücken. Aber hier ist das Hauptthema (*brjod bya*) dieser Schrift das Objekt der Huldigung und Verehrung. Die Methode, Ehrerbietung auszudrücken, liegt [hier] darin, zu loben, dass die Mutter [Prajñāpāramitā] das außergewöhnliche Verlangen ihrer vier Nachkommen erfüllt. Mehr noch, weil das dreifache Wissen der Mutter [Prajñāpāramitā] alle höheren Erkenntnisse von Śrāvakas und Pratyekabuddhas, Bodhisattvas und Buddhas einschließt, so sind alle acht klaren Erkenntnisse in der Mutter enthalten, die das Objekt von Lob und Verehrung ist. In diesem Zusammenhang werden Mutter und Prajñāpāramitā dargestellt, als seien sie nicht verschieden, aber dies impliziert nur, dass sie beide gleichermaßen die unbeschmutzten Daseinsgruppen hervorbringen und [ihre Nachkommen] nähren (*gso ba*). In einem anderem [Zusammenhang] sind sie zu unterscheiden, weil die authentische Mutter diejenige ist, die das Verlangen der erhabenen Nachfahren erfüllt und weil die authentische Prajñāpāramitā der erhabene Geist ist, der die Nichtexistenz von Wirklichkeit erkennt.

2.2.1.1.1.2.4 Die wörtliche Bedeutung

Jede der ersten drei Zeilen wird entsprechend der Darstellung von Ācārya Atulya erklärt, der die drei Faktoren von Grundlage [d.h. Person], Methode und Ergebnis erwähnt. Dazu kommt die Plausibilität oder logische Schlussfolgerung (*‘thad pa*), so dass es vier Faktoren gibt.

Die erste Zeile:

[[1a.] Durch die Kenntnis von allem führt sie die friedensuchenden Śrāvakas zu vollkommenem Frieden.]

Die Grundlage

Was die Grundlage [d.h. die Person] betrifft, so heißt es in den *Bodhisattva-Sammlungen* (*Bodhisattva-piṭaka*, *Byang chub sde snod*):

Die Freiheit der Śrāvakas folgt aufgrund von Lauten (*sgra phyr ‘gro*),

die Pratyekabuddhas haben das Konzept [13] der Bedingtheit.

²⁸⁸ Ausdruck der Verehrung, der im Deutschen keine unmittelbare Entsprechung hat. Die tibetische Übersetzung hat dem ursprünglich in Indien auch säkular benutzten Begriff eine neue Bedeutung hinzugefügt. Wörtl. (aus dem Tibetischen) „die Siegreiche, die [ins Nirvāṇa] übergetreten ist“, Synonym für Buddha.

An dieser Stelle schiebt dPal sprul eine allgemeine Definition von Śrāvakas und Pratyekabuddhas ein:

Śrāvakas sind diejenigen, welche [die Lehre] ausgesprochen hören müssen und [die Lehre] den Studenten mit Worten hörbar machen. In dieser Kategorie werden die Pratyekabuddhas eingeschlossen, die Erleuchtung erlangen, indem sie das abhängige Entstehen erkennen und nicht dadurch, dass sie den Dharma erklären und laut hören. Diese [beiden] sind motiviert von dem Wunsch, ein Nirvāṇa zu erlangen, das nur für sie selbst Frieden darstellt.

Die Methode

Das [Ergebnis] wird [erreicht] durch das Erkennen der Grundlagen, also das Wissen, dass alle Daseinsgruppen (*skandha, phung po*)²⁸⁹, Elemente (*dhātu, khams*) und Sinnesquellen (*āyatana, skye mched*) seit jeher leer von der Identität eines Individuums und eines wahrgenommenen Objektes sind. Auf dieser Basis halten die Kindischen an Konzepten von „ich“ und „mein“ fest, und die Erhabenen erkennen Identitätslosigkeit²⁹⁰ und geben das Haften an das Selbst auf.

Das Ergebnis

Das Ergebnis sind die beiden Aspekte absoluten Friedens, d.h. die absolute Befriedung geistiger Makel und des Leidens im Nirvāṇa mit verbleibenden Daseinsgruppen und im Nirvāṇa ohne verbleibende Daseinsgruppen.

Anmerkung der Verfasserin

Die Objekte sind also in diesem Fall die Daseinsgruppen, Elemente und Sinnesfelder, die kognitive Methode ist das Erkennen der Identitätslosigkeit dieser Grundlagen und das Ergebnis ist das Erreichen der beiden wichtigsten Erfüllungsstufen des Hīnayāna.

²⁸⁹ Andere mögliche Übersetzungen sind Gruppen der Anhaftung, Zusammenhäufungen, Aneignungsgruppen oder Aggregate. Die fünf *skandhas* umfassen Form, Gefühl, Wahrnehmung, Konzepte und Bewusstsein.

²⁹⁰ *bDag med* wird häufig als Selbstlosigkeit oder Ichlosigkeit übersetzt. Dies scheint jedoch in mindestens zweierlei Hinsicht problematisch. Zum einen bezieht sich der ursprüngliche Sanskrit-Begriff *nairātmya*, auf den die tibetische Terminologie zurückgeht, im philosophischen Sinne auf weit mehr als auf die bloße Abwesenheit eines „Ich“. Ātman bezieht sich nicht nur auf das persönliche Ich eines Individuums, sondern auf jegliche einzelne, beständige und unabhängige Einheit, die aus sich heraus besteht. Deshalb wird der Begriff auf eine Vielzahl von Konzepten in verschiedenen Strömungen indischer Philosophie angewendet. Die buddhistische Madhyamaka-Philosophie sucht die Existenz sowohl eines individuellen „Ichs“ von Personen (*pudgalanairātmya*) wie der Einheit von Gegenständen wie etwa eines Tisches zu widerlegen (*dharmanairātmya*). Bei Gegenständen sprechen wir im Deutschen nicht von einem „Ich“ oder „Selbst“, während der Begriff „Selbstlosigkeit“ auf Individuen angewandt umgangssprachlich eher die Konnotation von Altruismus hervorruft und weniger auf ein präzises philosophisches Konzept verweist, es sei denn man versteht Selbstlosigkeit im Heideggerschen Sinn wörtlich. Um mögliche Missverständnisse zu vermeiden, scheint die Übersetzung als Identität sinnvoller und akkurater. Diese Wortwahl ist inspiriert von Karl Brunnhölzl. Vgl. Brunnhölzl, *Ornament*, S. 37, Fußnote 118.

Zusammenfassung des Exkurses: Nirvāṇa mit und ohne Daseinsgruppen²⁹¹

An dieser Stelle beginnt rDza dPal sprul–Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* folgend–einen Diskurs zum Nirvāṇa mit und ohne Daseinsgruppen und die Erklärung der verschiedenen Sichtweisen des Nirvāṇa in den philosophischen Traditionen von Śrāvakas, Yogācārin und Mādhyamika. rDza dPal sprul erklärt, dass aus Sicht der Śrāvakas das Resultat des Pfades im Erreichen des Nirvāṇas mit (*lhag bcas myang ‘das*) oder ohne verbleibende Daseinsgruppen (*lhag med myang ‘das*) besteht. Er widerspricht der Annahme, das Erreichen des Nirvāṇas mit verbleibenden Daseinsgruppen entspreche dem Auslöschen aller Ursachen von Leid und das Nirvāṇa ohne verbleibende Daseinsgruppen entspreche dem Auslöschen allen Leidens an sich. dPal sprul nennt als Unterschied zwischen den beiden Nirvāṇas, dass im Nirvāṇa mit verbleibenden Daseinsgruppen alle beschmutzten Geisteszustände beseitigt wurden, aber das Kontinuum der Daseinsgruppen weiter fortbesteht. Beim Nirvāṇa ohne verbleibende Daseinsgruppen hingegen sei das Kontinuum der Daseinsgruppen unterbrochen. Hierbei beruft sich dPal sprul auf Candrakīrtis Kommentar zu Nāgārjunas *Yuktiṣaṣṭikakārikā* (*Rigs pa drug cu pa, Sechzig Verse über die Logik*). Beide Śrāvaka-Traditionen [Vaibhāṣika und Sautrāntika] glauben, dass Arhats die Vitalitätsfunktionen (*āyurśamskāra, tshe’i ‘du byed*) aufgegeben haben, so dass sich ihr Bewusstsein nicht mit einer weiteren Wiedergeburt verbinden wird, sondern stattdessen im „Reich der Stille“ verweilt. Auch die Yogācārin (*sems tsam*) folgen der Darstellung der beiden Nirvāṇas mit und ohne verbleibende Daseinsgruppen, erklären aber, ihre Essenz sei der völlig reine Dharmadhātu. In der Tradition des Mittleren Weges werden vier Arten von Nirvāṇa postuliert: natürliches Nirvāṇa (*rang bzhin myang das*), nicht etabliertes Nirvāṇa (*mi gnas pa’i myang das*)²⁹² und Nirvāṇa mit und ohne verbleibende Daseinsgruppen. Als natürliches Nirvāṇa wird die Natur aller Daseinsfaktoren bezeichnet, die vollkommen frei ist von konzeptuellen Referenzpunkten (*spros pa*).²⁹³ Nicht etabliertes Nirvāṇa ist das Nirvāṇa von Buddhas und Bodhisattvas.

²⁹¹ PS, S. 13-15.

²⁹² Der Begriff *apraṭiṣṭhitanirvāṇa* lässt mehrere Übersetzungsmöglichkeiten zu. Lamotte übersetzte ihn als „Nirvāṇa as if he does not dwell there“. Lamotte, *History*, S. 90 und S. 800. Auch die Übersetzung als nicht festsetzbares Nirvāṇa ist denkbar. Es wird definiert als Nirvāṇa, das jenseits von Extremen ist, keinen Anfang und kein Ende hat. Vgl. PS, S. 158. Wir haben uns für die Übersetzung als nicht etabliertes Nirvāṇa entschieden, da dPal sprul wiederholt betont, dieses Nirvāṇa beinhalte die Erkenntnis, dass dieses Nirvāṇa nicht tatsächlich existiert. Vgl. PS, S. 41.

²⁹³ Zur komplexen Bedeutung dieses Begriffes, vgl. auch Malalasekera, Eintrag *Papañca*, vol. VII, S. 229ff: “a psychological term that signifies the internal sub-vocal chatter that goes on in the mind using the prolific conceptual constructions based on sense perception.”

Logische Schlussfolgerung²⁹⁴

Diese Darstellung ist korrekt, denn das Haften an der Identität einer Person ist der Ursprung aller beschmutzten Geisteszustände und allen Leidens. Die Erkenntnis der Identitätslosigkeit eines Individuums durch die Erkenntnis der Grundlage zerstört das Haften an ein Selbst. Sobald das geschehen ist, erreicht man das Nirvāṇa, das frei von allem Leid ist.

Bodhisattvas

In ähnlicher Art und Weise fährt rDza dPal sprul fort, die nächsten Zeilen der Ehrerbietung zu erklären:

Die zweite Zeile:

[[1b.] Durch die Kenntnis des Pfades lässt sie die Altruistischen das Wohl der Welt vollbringen.]

Dies wird ebenfalls durch diese vier [Prinzipien] erklärt.

Die Grundlagen

Wie es im *Samādhi-rāja-sūtra* (*Ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo, Sūtra des Königs der Meditation*) heißt:

„Dies ist der Weg, der zur Erlangung des Nektars führt. Verlasse den niederen Pfad [16], und bedenke [diesen] Pfad!“

So reden sie, wenn sie Menschen mit falschen Sichtweisen sehen, und deshalb werden sie Bodhisattvas (*byang chub sems dpa'*) genannt.

Bodhisattvas sind also diejenigen, die sich für das Wohl der Wesen einsetzen wollen, solange für die Schüler Samsāra existiert.

Die Methode

[Das Ergebnis] wird im Wesentlichen durch die Erkenntnis [erreicht], dass alle drei Pfade im absoluten Sinn jenseits des Entstehens und jenseits des konventionellen Verständnisses von Ursache, Natur und Resultat liegen.

Ergebnis

[Die Ergebnisse] sind höhere Wiedergeburt und das definitive Wohl [der Erleuchtung], nach der sich alle Wesen sehnen.

Plausibilität

Was die Plausibilität betrifft, so ist eine notwendige Vorbedingung, das Wesen des Pfades erst selbst zu verstehen, bevor man andere fehlerlos lehrt.

²⁹⁴ PS, S. 15.

In [Dharmakīrtis] *Pramāṇavārttika* heißt es:

Weil sie die Ursache für das nicht Fassbare (*lkog*) ist, ist die Methode, mit der man dies erreicht, schwer zu vermitteln.

Buddhas

Die dritte Zeile:

[[1c.] Vollkommen eins mit ihr lehren die Weisen diese Vielfalt mit allen Aspekten.]

Wie zuvor gibt es vier [Prinzipien].

Die Grundlagen

Dies sind die Weisen, die Buddhas, die sich aller falschen körperlichen, verbalen oder geistigen Taten in reiner Weise enthalten.

Die Methode

[Dies geschieht] durch die Allwissenheit, die das Nicht-Entstehen aller Aspekte begreift und die sie in vollkommen reiner Weise besitzen.

[Das Ergebnis]

Das Ergebnis ist, dass sie das Dharma-Rad, das in allen Aspekten ihre Bedeutung und mannigfache Ausprägungen von Ausdrucksformen besitzt, verkünden.

Zusammenfassung des Exkurses zum Dharma-Rad²⁹⁵

Hier beginnt dPal sprul in Anlehnung an Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* einen ausführlicheren Exkurs zum Begriff des Dharma-Rades, seines Wesens, seiner Etymologie, Unterscheidungen und Begrenzungen. Er verwirft zunächst die These der Vaibhāṣika, das Dharma-Rad beziehe sich nur auf den Pfad des Sehens und die Annahme, der achtfache Pfad sei das Dharma-Rad. dPal sprul definiert alle Dharmas der Schriften und der Erkenntnis als Dharma-Rad. Er teilt das Rad der Lehre der Erkenntnis in die fünf Pfade ein und das Rad der schriftlichen Lehre in die zwölf Kategorien der Schriften:²⁹⁶ Sūtras (*mdo sde*), poetische Zusammenfassungen (*dbyungs bsnyad*), Prophezeiungen (*lung bstan*), Verse (*tshigs bcad*), besondere Kommentare (*ched brjod*), Erfahrungsberichte von Erkenntnissen (*rtogs pa brjod*), historische Erklärungen (*de ltar byung*), Einleitungen (*gleng gzhi*), detaillierte Erklärungen (*shin tu rgyas pa*), Berichte von früheren Leben (*skyes rabs bcas*), definitive Erklärungen (*gtan la phab*) und Berichte von Wundern (*rmad byung chos*). Entsprechend der Tradition des *Abhidharmasamuccaya* ordnet er die zwölf Kategorien den drei Piṭakas zu und erwähnt kurz verschiedene Traditionen, diese Zuordnung vorzunehmen, etwa dass die Zuordnungen in *Vastu-saṃgraha* und *Abhidharmasamuccaya*

²⁹⁵ PS, S. 16-20.

²⁹⁶ Für unterschiedliche Aufzählungen und Übersetzungen der zwölf bzw. neun Kategorien vgl. beispielsweise Lamotte, *Histoire*, S. 159f, Conze, *Large Sutra*, S. 52 oder Nāgārjuna, *Dharmasaṃgrahaḥ*, S. 36.

unterschiedlich sind und dass entsprechend des *Laṅkāvatāra-Sūtra* auch eine Einteilung in neun Kategorien möglich ist. Er diskutiert die Anzahl der Schriften, bevor er schließlich zur vierten Kategorie in der Kommentierung der dritten Zeile der Ehrerbietung aus dem *Abhisamayālaṅkāra* zurückkehrt:²⁹⁷

Plausibilität

Wer das Wissen von der endgültigen Natur (*ji lta ba*) und ihren vielfältigen Erscheinungsformen (*ji snyed*) erlangt hat, ist in der Lage, das Rad der Lehre [20] entsprechend der Kapazität, Gedanken und Veranlagung der Schüler zu drehen. Wenn das nicht vorausgegangen ist, ist das Gegenteil der Fall. Deshalb ist ausnahmslos alle Räder der Lehre zu drehen[, d.h. alle Aspekte der Lehre zu vermitteln,] das Ergebnis von Allwissenheit.

Die Metapher der Prajñāpāramitā als Mutter

Die Erklärung der Bedeutung der vierten Zeile besteht aus der tatsächlichen Erklärung und der [Erklärung der] Metapher von Mutter und Kindern.

Erstens, wie gesagt wird:

„Ehre der Mutter des Buddhas mit seinem Gefolge von Śrāvakas,“
eingeschlossen der Pratyekabuddhas „und Bodhisattvas!“

Wenn von der Mutter der Buddhas gesprochen wird, so geschieht das, um die wichtigsten Nachfahren aufzuzeigen, aber tatsächlich ist sie die Mutter aller vier Arten von erhabenen Nachfahren [, d.h. Buddhas, Bodhisattvas, Śrāvakas und Pratyekabuddhas].

Zweitens, was die Metapher von Mutter und Kindern betrifft, so impliziert dies kein Verhältnis, in dem die klare Erkenntnis wie die Mutter ist und die Personen wie die Kinder, dass demnach eines das andere hervorbringt wie eine Mutter ihr Kind. Was ist es also dann? Es ist wie wenn man gemeinhin über eine große Wohltäterin sagt: „Sie ist wie eine Mutter zu mir.“ Die klare Erkenntnis der drei Kategorien von Personen erfüllt zur Gänze deren endgültige Absichten, und deshalb ist sie [wie] eine Mutter. Außerdem erfüllt diese Mutter auch die provisorischen Ziele ihrer Nachfahren, indem sie die unbeschmutzten Daseinsgruppen im Kontinuum erzeugt, wenn sie noch nicht entstanden sind, und sicherstellt, dass diese weiterbestehen, wenn sie entstanden sind. Sie ist also auch in diesem Sinn wie eine Mutter. Denn im Hinblick auf das Erreichen des endgültigen Ziels muss man in der Zwischenzeit die unbeschmutzten Daseinsgruppen hervorbringen und bewahren. So wird sie aufgrund der Erfüllung sowohl der endgültigen als auch der kurzfristigen Ziele als Mutter bezeichnet. Weil es allerdings Allwissenheit nur auf der Ebene der Buddhaschaft [21] gibt, ist es möglich, dass die Mutter die Buddhas nährt, aber es ist keine Mutter denkbar, die sie hervorbringt.

²⁹⁷ PS, S. 19f.

2.2.1.1.2.5 Die Antwort auf Einwände²⁹⁸

Diese Passage ist ein häufig gebrauchtes Element in dieser Art von Kommentaren: Mögliche Einwände werden vorweggenommen und beantwortet. Weil diese Passage wenig beiträgt, was nicht auch an anderer Stelle im *sPyi don* gesagt wird, geben wir hier eine Zusammenfassung: dPal sprul antwortet zunächst auf den möglichen Einwand, dass das dreifache Wissen nicht direkt anhand seiner essenziellen Natur, sondern nur in Verbindung mit Objekten dargestellt werden kann. Er entgegnet dem imaginären Fragesteller, dass es sich bei der Erläuterung im *Abhisamayālamkāra* nicht um eine begrenzte Präsentation von Grundlagen, Gegenmitteln und Attributen handelt, sondern diese drei Kategorien zum Schmuck des dreifachen Wissens werden und damit auch nicht der Fehler gemacht wird, die Abhidharma-Schriften nachzuahmen. Die klaren Erkenntnisse der vier Arten von Individuen aus den langen, mittleren und kurzen *Prajñāpāramitā*-Schriften seien alle in dem dreifachen Wissen enthalten. Ohne den Urheber zu erwähnen, zitiert dPal sprul Haribhadras *Āloka*, wonach das dreifache Wissen alle klaren Erkenntnisse von Śrāvakas, Pratyekabuddhas, Bodhisattvas und Buddhas einschließt. In dem dreifachen Wissen könnten also alle klaren Erkenntnisse der vier [Klassen von] Individuen zusammengefasst werden.

D. Vier Rubriken der Lehrschrift

2.2.1.2 Thema, Absicht, endgültige Absicht und Kohärenz (*dgos 'brel*)²⁹⁹ – die Rubriken, welche die Verständigen in die Lehrschrift einführen³⁰⁰

[[2.] Damit der Pfad zur Allwissenheit, den der Buddha gelehrt hat, von jenen verstanden wird, die mit Einsicht gesegnet sind, obwohl [die wahre Bedeutung] von anderen nicht erfahren werden kann, [3.] und indem die Bedeutung der *Sūtras* ins Gedächtnis gerufen wird, welche die zehn Dharma-Aktivitäten³⁰¹ lehren, verhilft diese Lehrschrift zu einem leichteren Verständnis, dies ist die Absicht dieses Unterfangens.]

²⁹⁸ PS, S. 21f.

²⁹⁹ PS, S. 22.

³⁰⁰ Laut Haribhadra dient dies dazu, dem Leser zu vermitteln, dass das Lesen des Textes für den Leser von Nutzen ist und diesen Nutzen zu definieren. AAA, S. 2f.

³⁰¹ Die zehn Dharma Aktivitäten sind 1) Schreiben (*lekhana, yi ge 'bri ba*), 2) Opfergaben darbringen oder verehren (*pūjana, mchod pa*), 3) Geben (*dāna, sbyin pa*), 4) [Lehren] hören (*śravaṇa, nyan pa*), 5) Lehren (*vācana, klog pa*), 6) Begreifen (*udgrahaṇa, 'dzin pa*), 7) Instruktionen geben (*prakāśana, rab tu ston pa*), 8) Rezitation [von Gebeten] (*svādhyāya, kha 'don byed pa*), 9) Nachdenken (*cintanā, sems pa*), 10) Meditation (*bhāvanā, sgom pa*).

Dies hat drei [Teile]:

- Zweck
- Zusammenfassung
- Wörtliche Bedeutung

2.2.1.2.1 Der Zweck [der vier Rubriken]

Nachdem sie den unvernünftigen Zweifel beseitigt haben, ob dieser Lehrschrift die vier Komponenten von Hauptthema, Absicht, wahrer Absicht und Verbindung fehlen und indem sie den vernünftigen Zweifel hegen, dass sie mehr als diese vier enthält, werden die Verständigen in diese Lehrschrift eingeführt. [23] Es wird gesagt:

Sogar Zweifel bringen Menschen dazu, weltliche Absichten zu verfolgen.

Jene mit weniger scharfem Verstand werden zu Gewissheit inspiriert und jene mit schärferem Verstand zu Zweifeln. Es gibt eine Methode, durch Zweifel an eine Lehrschrift herangeführt zu werden. Wenn eine Präambel mit den vier Rubriken vor den Hauptkörper einer Lehrschrift gesetzt wird, wird man entsprechend der Absicht dieser Präambel in die Lehrschrift eingeführt. Man beginnt mit dem Gedanken: Ich werde untersuchen, ob die Lehrschrift so ist, wie es dieser Präambel entspricht. Wenn ja, werde ich mich mit dem Text befassen und wenn nicht, werde ich aufhören.

2.2.1.2.2 Zusammenfassung

Dies hat drei [Teile]:

- Die Identifizierung der vier Rubriken
- Die Methode, sie durch Aussagen zu lehren
- Die definitive Anzahl von vier [Rubriken]

2.2.1.2.2.1 Die Identifizierung der vier Rubriken

Dies hat drei [Teile]:

- [Die vier Rubriken in jeder] Aussage
- [Die vier Rubriken in den] Worten der vier Rubriken
- Die vier Rubriken im Korpus der Lehrschrift

2.2.1.2.2.1.1 Die vier Rubriken in jeder Aussage

Alle wahren Aussagen können die vier Rubriken enthalten. Was durch die Person, welche die Wahrheit spricht, enthüllt wird, ist das Thema (*brjod bya*). Die Absicht ist, dass dies verstanden wird. Die endgültige Absicht ist, das Ziel der Person zu erreichen. Die Verbindung zwischen den früher und später genannten [Elementen] ist die Verbindung.

2.2.1.2.2.1.2 Die vier Rubriken in den Worten der vier Rubriken

Das Hauptthema sind die vier Rubriken im Korpus der Lehrschrift. Die Absicht ist, dass die Aussage Zweifel oder Gewissheit in den

Verständigen hervorruft. Die endgültige Absicht ist, zum Aufnehmen der Lehrschrift zu motivieren. Die Verbindung besteht in der Tatsache, dass Letzteres nicht ohne das Vorgenannte geschehen würde.

2.2.1.2.2.1.3 [Die vier Rubriken im Korpus der Lehrschrift]

Dies wird im Text selbst gezeigt.

2.2.1.2.2.2 Die Methode, [die vier Rubriken] durch Aussagen zu lehren

Wenn man als das Wichtigste das nimmt, was direkt gelehrt wird und als das Zweitwichtigste das, was indirekt gelehrt wird, so ist die endgültige Absicht das, was direkt gelehrt wird, und die anderen [24] [Rubriken] werden indirekt gelehrt. Wenn man betrachtet, was wörtlich ausgedrückt wird und was nicht, so wird die Verbindung indirekt gelehrt und die anderen drei direkt.

2.2.1.2.2.3 Die definitive Anzahl [von vier Rubriken]

Es gibt vier Hindernisse für verständige Menschen, die Lehrschrift aufzunehmen: Man denkt, dass dies keinen Zweck hat oder selbst wenn es [einen Zweck] hat, dass man ihn nicht erreichen kann, oder dass, selbst wenn man ihn erreichen kann, dies nichts ist, wonach die Heiligen streben und selbst wenn [die Heiligen danach streben], es andere, einfachere Methoden gibt, dies zu erreichen oder dass es keine Verbindung zwischen diesem und jenem gibt.

Dazu gibt es jeweils den Gedanken, dass diese Lehrschrift im Gegensatz zu einem Buch über Krähenzähne allgemein einen Zweck hat, und dass [der Zweck] im Gegensatz zu einem Buch darüber, wie man die Kronjuwelen von einem Nāga-König (Takśaka, 'Jog po) stiehlt, erreichbar ist. Außerdem ist das erreichbare Ziel auch das beste Ziel für Menschen. [Die Lehrschrift] ist also nicht wie eine Anleitung, wie man seine Mutter zur Frau nimmt, und es ist nicht so, dass die Methode, das beste Ziel zu erreichen, keine Verbindung zum Inhalt der Lehrschrift hat, wie das Opfern von Tieren, um höhere Wiedergeburten zu erreichen. Man wird die Lehrschrift aufnehmen, indem man einfach erkennt, dass es tatsächlich eine Verbindung gibt. Die Anzahl ist also definitiv vier, denn mehr als dies wäre zuviel, und weniger wäre nicht ausreichend.

Einige sagen: Im ersten Teil des *Kommentars zum Cakra-saṃvara-tantra* gibt es fünf [Rubriken, die genannten vier] und exzellente Sprache, um [das Thema] auszudrücken. Und Kamalaśīla lehrt, es gebe drei, nämlich Thema, Absicht und Verbindung. Also gibt es keine exakte Anzahl, um zuviel oder zuwenig zu vermeiden. Obwohl solche Erklärungen gegeben werden, sind sie dennoch nicht korrekt. Die Eleganz der Komposition ist kein wichtiges Anliegen für einen verständigen Menschen, der das Lesen aufnimmt, und [Kamalaśīla] hat gelehrt, es gebe drei, weil er zwei

[Rubriken] zusammenfassen wollte, nämlich Absicht und endgültige Absicht.

2.2.1.2.3 Die wörtliche Bedeutung

Dies hat drei [Teile]:

- Das Wesen der Lehrschrift [25], die mit den vier Rubriken ausgestattet ist
- Etymologie
- Die eigentliche wörtliche Bedeutung

Zusammenfassung des Exkurses zum Wesen der Lehrschrift³⁰²

dPal sprul schiebt hier eine allgemeine Diskussion zur Einordnung von Lehrschriften ein. Er stellt zunächst die Positionen anderer Traditionen vor und zitiert Vasubandhus *Abhidharmakośa*, wonach die 80.000 Ansammlungen von Lehren, die Buddha gesprochen hat, Worte (*vāk*, *tshig*) oder Begriffe (*nāma*, *ming*) sind. Dementsprechend werden sie den Daseinsgruppen Form und Gestaltung zugeordnet. Sowohl Vaibhāṣika als auch Sautrāntika stimmen darin überein, dass die drei Sammlungen (*sde snod*, *piṭaka*) Buddhas Worte darstellen. Allerdings glauben die Sautrāntika, die drei Sammlungen seien begriffliche Abstraktionen (*sgra spyi*)³⁰³ und damit nicht assoziierte Daseinsfaktoren (*ldan min*).³⁰⁴ Die Vaibhāṣika nehmen an, die drei Sammlungen seien spezifische, hörbare Laute und als solche im Form[skandha] eingeschlossen. Beide Traditionen glauben also, Lehrschriften seien dem Wesen nach Materie. Dem stellt dPal sprul die „korrekte“ Sichtweise gegenüber: Das Erscheinen des Lehrers in den beiden Formkörpern (Sambhogakāya und Nirmānakāya) muss als das angesehen werden, was in der Wahrnehmung anderer erscheint. Gleichfalls müssten die gesamten Lehren des Buddhas mit dem geistigen Kontinuum der Zuhörer assoziiert werden und nicht mit dem geistigen Kontinuum des Buddhas. Entsprechend der geistigen Kontinua der Schüler erscheinen Aussagen, Begriffe und Laute. Wäre dem nicht so, entstünde der logische Fehler, Buddhas hätten ein inneres Bewußtsein und damit wäre es unmöglich, dass sie jegliche Unwissenheit überwunden haben. Die im Bewusstsein der Schüler erscheinenden Lehren sind allerdings durch die Macht des Buddhas entstanden. dPal sprul beruft sich für seine Schlussfolgerung unter anderem auf Haribhadras *Āloka*: Eine Lehrschrift wird als Bewusstsein definiert, das in der Form von Begriffen, Aussagen und Lauten erscheint.

³⁰² PS, S. 25-28.

³⁰³ Ein technischer Begriff, dessen Konnotationen in ihrer Bandbreite eine grundlegende Präsentation der Erkenntnistheorie der Sautrāntika erfordern würden und für den es keinen deutschen Begriff gibt. Im wesentlichen handelt es sich dabei um eine begriffliche Abstraktion oder ein Konzept, das als Referenz dient, wenn die bildliche Abstraktion (*don spyi*) eines Gegenstandes im Geist erscheint.

³⁰⁴ Dies ist die Abkürzung für *mtshungs par ldan pa ma yin pa'i 'du byed* (*viprayukta saṃskāra*), wörtl. „Gestaltungen, die nicht mit dem Geist assoziiert werden“. Dabei handelt es sich um eine Unterkategorie der Daseinsgruppe der Gestaltungen. Zu ihr zählen beispielsweise Geburt, Alter und Nicht-Wahrnehmung, aber auch Namen, Begriffe und Buchstaben. Vgl. II, Eintrag *ldan min 'du byed bcu bzhi*.

dPal sprul begründet etymologisch, warum ein Text eine Lehrschrift (*bstan bcos*) genannt wird: weil er den Geistesstrom eines Studenten korrigiert. Sobald die drei höheren Schulungen im Geistesstrom eines Studenten entwickelt wurden, wenden sich sein Körper, seine Sprache und sein Geist von unangemessenen Taten ab und angemessenen Taten zu. Da diese Bedeutung auch auf die Worte des Buddhas zutrifft, können auch seine Worte eine Lehrschrift sein. Nach dieser allgemeinen Definition kehrt dPal sprul zur eigentlichen Kommentierung zurück:

2.2.1.2.3.3 Die [eigentliche] wörtliche Bedeutung

Es gibt vier [Rubriken]. Das Hauptthema ist die Allwissenheit, die der Buddha durch die Mutter [*Prajñāpāramitā*] lehrt. Dies ist allein der Pfad der Buddhas. Dies wird zusammen mit den anderen sieben [*abhisamayās*] gelehrt, die auf diese Weise ebenfalls gelehrt werden.

Die endgültige Absicht ist, dass die Bodhisattvas, die allein die Allwissenheit haben, die niemand sonst erfährt, die Bedeutung der *Sūtras* durch die Mutter [*Prajñāpāramitā*] präzise entsprechend der acht Themen erkennen und die zehn Bodhisattva-Stufen durchlaufen, indem sie sich Bodhicitta, der Aktivitäten zur Erlangung des Dharma, der zehn Vollkommenheiten zusammen mit wacher Unterscheidungskraft (*shes bzhin*) bewusst werden. "Erkennen" bedeutet hier, dass sie dies verwirklichen (*mngon du byed par 'gyur ba*).

Die Absicht für das Verfassen des *Abhisamayālamkāra* liegt darin, das Hauptthema der *Sūtras* mit Hilfe der Ornamente leicht verständlich zu machen, damit die endgültige Absicht [erfüllt wird].

Die Verbindung ist darin impliziert. Dass das Verfassen zu diesem Zweck geschieht, impliziert die Verbindung zwischen der Lehrschrift [28] und der Absicht. Das Wort „damit“ [im vorherigen Satz] impliziert eine Verbindung zwischen den beiden Absichten.

E. Übersicht über die acht Kapitel

dPal sprul kommt nun zur eigentlichen Kommentierung des Hauptteils.³⁰⁵

2.2.2 Der eigentliche³⁰⁶ Text–Die Komposition

Dies hat drei Teile:

- Achtfache Gliederung für diejenigen, die ausführliche [Erklärungen] bevorzugen
- Sechsfache Gliederung für diejenigen, die mittlere [Erklärungen] bevorzugen
- Dreifache Gliederung für diejenigen, die kurze [Erklärungen] bevorzugen³⁰⁷

2.2.2.1 Achtfache Gliederung für diejenigen, die ausführliche [Erklärungen] bevorzugen

Dies hat zwei [Teile]:

- Präsentation des Korpus
- Ausführliche Erklärung der Kategorien

2.2.2.1.1 Präsentation des Korpus (*lus*)

Dies hat zwei [Teile]:

- Übersicht
- Die Bedeutung der Kategorien

2.2.2.1.1.1 Übersicht

Dies hat vier [Teile]:

- Absicht
- Definition
- Kategorien
- Etymologie

2.2.2.1.1.1.1 Absicht

Die Absicht ist, es für Lehrer und Zuhörer einfacher zu machen, so dass die Studenten, welche die Lehre hören, die Themen der ausführlichen Erklärung [29] leicht verstehen, ohne durcheinander zu geraten, wie Rennpferde, die ohne zu zögern über vertrautes Terrain rennen. Genau

³⁰⁵ PS, S. 28ff.

³⁰⁶ Der Begriff *rang bzhin* wird gelegentlich auch als „Natur“ oder „Wesen“ übersetzt, so wie in der Zwischenüberschrift zuvor. Grammatikalisch wäre es auch hier möglich, den Titel als „das Wesen des verfassten Textes“ zu übersetzen. Hier hat aber das Wort *rang bzhin* die Konnotation, die im Deutschen am ehesten mit dem Wort „eigentlich“ wiedergegeben wird.

³⁰⁷ Die Aufteilung in drei Längen ist ein wiederkehrender Topos. Beispielsweise erklärt Haribhadra im AAA fast wortgleich die drei verschiedenen Längen der wichtigsten *Prajñāpāramitā-Sūtras*: Buddha habe die 100.000 für die gelehrt, welche Worte lieben, die 25.000 für die, welche sich an mittellangen Erklärungen erfreuen und die 8.000 für die, welche durch Überschriften gefangen werden und sich an kurzen Erklärungen erfreuen. AAA, S. 11 zit. nach Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 182.

wie ein Jockey, der den Parcours gesehen hat, besser in der Lage ist, sein Pferd zu steuern, so erkennt Maitreya, dass es [damit] leichter für den Lehrer ist, zu erklären, ohne abzuschweifen oder durcheinander zu kommen.

2.2.2.1.1.1.2 Definition des [Text-]Körpers

Der Textkörper wird definiert als Ansammlung von vielen Teilen. Es wird gesagt:

[Körper] bedeutet Ansammlung (*tshogs*), Körper (*lus*) und Gruppierung (*'dus pa*).

2.2.2.1.1.1.3 Kategorien

Die fünfzehn Verse sind der Schriftkörper, der [das Thema] erklärt, und die acht Themen oder siebenzig Punkte sind der Bedeutungskörper, der zu erklären ist.

2.2.2.1.1.1.4 Etymologie

Der Körper existiert essenziell, ist eine Ansammlung [wie in der Wurzel *ci*, sammeln], durchdringt seine Teile und funktioniert als Grundlage dafür [wie in *kāya* als Synonym für Körper].

2.2.2.1.1.2 Die Bedeutung der Kategorien

Dies hat zwei [Teile]:

- Kurze Präsentation
- Ausführliche Präsentation [des Korpus in acht Teilen]

2.2.2.1.1.2.1 Kurze Präsentation

[[4.] Die vollkommene Weisheit

wird durch acht Themen vollkommen erklärt:

Allwissenheit, Pfadwissen,

dann das Wissen von allem,

[5.] Vollkommen vollendete Erkenntnis aller Aspekte,

das Erreichen des Gipfels, graduelle Übung,

vollständiges und vollkommenes Erwachen in einem einzigen Augenblick und Dharmakāya, dies sind die acht Themen.]

Die kurze Präsentation hat wiederum zwei [Teile]:

- [Präsentation der] Kategorien der Mutter durch Zahlen
- Erklärung der Unterscheidungen durch die Namen der Kategorien

2.2.2.1.1.2.1.1 [Präsentation der] Kategorien der Mutter in Zahlen

Dies hat drei [Teile]:

- Erklärung der wörtlichen Bedeutung

- Untersuchung der Unterscheidung in drei Gruppen, in welche die acht Themen unterteilt sind
- Untersuchung der tatsächlichen und der nominellen *prajñāpāramitā*

2.2.2.1.1.2.1.1.1 Erklärung der wörtlichen Bedeutung

Wie ist die vollkommene Weisheit zu erklären, die in der Ehrerbietung als Subjekt gepriesen wurde? Indem die Bedeutung der vollkommenen Weisheit in acht Themen unterteilt wird. [30]

2.2.2.1.1.2.1.1.2 Untersuchung der Unterscheidung in drei Gruppen, in welche die acht Themen unterteilt sind

Aus [Atiśas] *Piṅḍārtha-pradīpa* (*Don bsdus sgron me, Erhellung der zusammengefassten Bedeutung*):

[Ratnākara]śānti sagt: Die klaren Erkenntnisse sind Stufen im Kontinuum der Erkenntnis, die acht Themen beziehen sich auf zu erklärende Themen (*brjod bya*) und Kapitel auf die Worte (*brjod byed*).

Dies sollte akzeptiert werden, auch wenn unklar ist, wo dies in [Ratnākara]śāntis Text erscheint.

2.2.2.1.1.2.1.1.3 Untersuchung der tatsächlichen und der nominellen *prajñāpāramitā*

Dies ist eine Schlüsselpassage für dPal spruls Interpretation des *Abhisamayālaṅkāra*, denn nun definiert er das Titelthema, *prajñāpāramitā*. Er stellt zunächst fünf verschiedene Positionen zur Unterscheidung der beiden Kategorien vor, bevor er eine Position als korrekt identifiziert:

2.2.2.1.1.2.1.1.3.1 Präsentation der Positionen

Im Allgemeinen gibt es fünf Positionen.

1) Aus *Prajñāpāramitā-bṛhatṭīkā*:

Die eigentliche vollkommene Weisheit ist die meditative Vajra[-gleiche] Versenkung ohne Erscheinungen auf der Ebene des Buddhas. Nominelle vollkommene Weisheit bezieht sich auf die vier konzeptuellen und nicht-konzeptuellen Erkenntnisse, die dem Wesen nach nachfolgende Errungenschaften mit Erscheinungen sind. Weil die Weisheit von Śrāvaka- und Pratyekabuddha-Arhats das Ergebnis von vollkommener Weisheit ist und die Schriften die Ursache für vollkommene Weisheit sind, werden sie ebenfalls [als vollkommene Weisheit] bezeichnet. Alle Erkenntnisse der Bodhisattvas von den Pfaden der Ansammlung und Verbindung an und die zehn Stufen werden ebenfalls einfach als vollkommene Weisheit bezeichnet [und sind demnach nominelle *prajñāpāramitā*].

2) Aus Dignāga[s *Prajñāpāramitā-piṅḍārtha*]:

Die vollkommene, transzendente Weisheit ist nicht-duale (*gnyis med*) Weisheit (*ye shes*). Sie ist der Buddha. Weil die Schriften und der Pfad den Zweck haben, dies zu erreichen, gilt der Name auch für sie.

Die meisten früheren Verfasser sagen, dies bedeute, dass die eigentliche vollkommene Weisheit die nicht-duale, illusionsgleiche Weisheit der Buddhas ist und dass die Schriften und Pfade die nominelle [vollkommene Weisheit] sind.

3) Aus [Ratnākaraśāntis] *Śuddhamatī*.

Die meditativen Versenkungen auf den zehn [Bodhisattva-]Stufen werden als vollkommene Weisheit definiert, die von gewöhnlichen Wesen und Buddhas ist Ursache bzw. Ergebnis und deshalb nominelle [vollkommene Weisheit]. [31]

Die Begründung für diese Erklärung stammt aus dem [*Pañca-viṃśati-sāhasrikā*]-*Prajñāpāramitā-sūtra*, denn dort wird gesagt, [Bodhisattvas] sollten nach der vollkommenen Weisheit streben, die als Gegenmittel zu den zehn ablenkenden Konzepten wirkt. Da [die vollkommene Weisheit] auf den Pfaden der Ansammlung und der Verbindung nicht als Gegenmittel wirken kann und da Buddhas frei von dem Wirken von Gegenmitteln sind, glaubt [Ratnākaraśānti], dies sei nominelle [vollkommene Weisheit].

4) *Jñānapāda* (*Ye shes zhabs*) zufolge ist Weisheit die gründliche Untersuchung von Daseinsfaktoren. Vollkommenheit liegt auf den Pfaden der Ansammlung und Verbindung in dem Glauben an Identitätslosigkeit und bei Erlangung der Bodhisattva-Stufen in der Abspaltung von jeglicher Konzeptualität.

5) *Vimalamitra* sagt:

Ultimative vollkommene Weisheit ist *Dharmakāya*, und die ursächliche vollkommene Weisheit reicht von der Erweckung von *Bodhicitta* bis zum Attribut der Erlangung von Erlösung.

2.2.2.1.1.2.1.1.3.2 Die Lehre der korrekten Präsentation

Wenn man die Absicht von Meister *Dignāga* untersucht, so scheint es, als unterscheide er primäre (*gtso bo*) und sekundäre (*phal pa*) [vollkommene Weisheit] wie [*Haribhadras*] *Āloka* und [*Dignāgas* Kommentator *Triratnadāsa*] *Ārya-prajñāpāramitā-saṃgraha-kārikā-vivaraṇa* (*brGyad stong don bsdus kyi 'grel pa*, *Kommentar zur Zusammenfassung des Sūtra in 8.000 Versen*) erklären. Aber³⁰⁸ Texte wie das *Śata-sāhasrikā Prajñāpāramitā-Sūtra* sind nur die Wahrnehmung von Namen und Worten im geistigen Kontinuum von Studenten und damit nicht die

³⁰⁸ In der chinesischen Druckausgabe des *Si khron mi rigs dpe skrun khang* von 1997 ist die Reihenfolge der Definitionen vertauscht. Der Vergleich zu der *gSung 'bum*-Ausgabe legt nahe, dass es sich dabei um einen Druckfehler handelt, bei dem irrtümlich zwei Textabschnitte vertauscht wurden. Folio 37 und 38 wurden versehentlich zwischen Folio 34 und 35 inseriert. Wir springen deshalb in der chinesischen Druckausgabe zu Seite 33, Zeile 5.

authentische vollkommene Weisheit. Obwohl Pfad[-*prajñāpāramitā*] sekundäre [vollkommene Weisheit] Sinn ist, schließt das nicht aus, dass sie genauso authentisch (*mtshan nyid pa*) ist wie die nicht sekundäre [vollkommene Weisheit]. [...]

Zusammenfassung der Definition von *prajñāpāramitā*

Im wesentlichen basierend auf Dignāgas Erläuterungen lassen sich also vier grundlegende Bedeutungen des Begriffes *prajñāpāramitā* aufzeigen:

- 1) Die hauptsächliche oder eigentliche *prajñāpāramitā* (*rang gzhin gyi sher phyin*), d.h. höchste Weisheit, frei von jeglicher Dualität, wie sie im Dharmakāya verkörpert ist,
- 2) Pfad-*prajñāpāramitā* (*lam sher phyin*), die zur Erkenntnis der eigentlichen höchsten Weisheit führt,
- 3) die Schriften (*gzhung sher phyin*), in denen der Pfad zur Erkenntnis dieser Weisheit erläutert wird,
- 4) die Allwissenheit des Buddhas.³⁰⁹

Der Pfad und die Schrift stellen dabei nur die „sogenannte“, „nominelle“ oder sekundäre *prajñāpāramitā* (*aupacārikī prajñāpāramitā*, *sher phyin brtags pa*) dar, während die vollendete Weisheit die „eigentliche“ oder primäre *prajñāpāramitā* ist. Dignāga macht deutlich, dass sie nur auf der Stufe der Buddhaschaft vollkommen erlangt wird und setzt sie explizit mit dem Buddha, der Vollendung des Pfades (*aśaikṣamārga*, *mi slob lam*) und Allwissenheit (*sarvākārajñāna*, *rnam mkhyen*) gleich. Während die *prajñāpāramitā* im eigentlichen Sinn des Wortes die vollkommene, transzendente Weisheit an sich ist, können allerdings der Pfad und die Schriften, die zur Vervollkommnung dieser Weisheit anleiten, ebenfalls mit dem Begriff *prajñāpāramitā* bezeichnet werden. Von diesen vier Bedeutungen des Wortes *prajñāpāramitā* ist der Pfad zur Weisheit das Hauptthema des *Abhisamayālaṅkāra*.³¹⁰

Anschließend fährt dPal sprul mit der Kommentierung fort:³¹¹

Wie wird dieser Pfad also bestimmt? Dies hat vier [Teile]:

Beispiele, Definition, Begrenzungen [und] Etymologie.

Erstens, Beispiele sind die Aspekte der durch die drei edlen Pfade³¹² des Mahāyāna gewonnenen Erkenntnis der Abwesenheit von wahrer Existenz aller Daseinsfaktoren.

Zweitens, [der Pfad wird definiert als] die Einsicht der direkten Erkenntnis frei von jeglichen Referenzpunkten (*spros bral*), welche zum nicht-etablierten Nirvāṇa geführt hat oder führt.

³⁰⁹ Siehe dazu auch Bastian, S. ix und Obermiller, *Doctrine*, S. 7.

³¹⁰ Vgl. auch Stcherbatsky, S. vii.

³¹¹ PS, S. 33.

³¹² Die Pfade des Sehens, des Kultivierens und des Nicht-mehr-Lernens.

Drittens, die Begrenzungen: Authentisch ist [die *prajñāpāramitā*] auf den drei edlen Pfaden des Mahāyāna, nominell ist sie auf den Pfaden der Ansammlung und Verbindung.

Viertens, die Etymologie: Weil sie der beste (*pra, rab*) aller Bewusstseins[-Zustände] (*jñā, shes pa*) ist, ist sie Weisheit (*prajñā, shes rab*). Weil sie das Absolute zum Fokus hat und die erhabenste Form von Weisheit ist, ist sie transzendent (*pāram, pha rol*), und sie führt (*itā, phyin*) zum nicht-etablierten Nirvāṇa oder hat dahin geführt.

Anmerkungen der Verfasserin zum Begriff *prajñāpāramitā*

Jñā bzw. *shes* kann als Wissen, Bewusstsein, Erkenntnis oder Verständnis übersetzt werden. Es wird in der *Prajñāpāramitā*-Literatur in der Regel eine Unterscheidung zwischen mindestens drei grundlegenden Bewusstseinsarten oder Erkenntnissen (*jñā, shes*) getroffen: Wie der *Hṛdaya*-Kommentator Praśāstrena beschreibt, wird unterschieden in weltliches, überweltliches und unübertreffliches Bewusstsein. Weltliches Bewusstsein wird durch die Überzeugung korrumpiert, das Vergängliche sei unvergänglich, das Unreine rein, das Leiden Vergnügen und das Identitätslose besitze eine Identität. Überweltliches Verständnis wird jenen Hīnayāna-Praktizierenden zugeschrieben, die erkennen, dass Wesen identitätslos sind, bedingte Daseinsfaktoren unbeständig sind und Leiden bedeuten und dass Nirvāṇa Frieden ist. Das unübertreffliche Verständnis ist das der Buddhas, die Wesen und Daseinsfaktoren als identitätslos erkennen. Das höchste Verständnis (*prajñā, shes rab*) wird als dieses unübertreffliche Verständnis definiert.³¹³ Obermiller geht soweit, *shes pa nyid (jñatā)* im Kontext der ersten drei Abhisamayas durchgehend als Allwissenheit zu übersetzen.³¹⁴ Dem zweiten Wortbestandteil, *pāramitā*, können zwei Etymologien zugeschrieben werden. Die erste leitet sich aus dem Wort *parama* ab, das als „höchste“, „beste“, „vollkommene“ oder „perfekte“ übersetzt werden kann. Diese Interpretation wird beispielsweise im *Madhyāntavibhāga*³¹⁵ gebraucht, in dem die zwölf exzellenten Qualitäten mit den zehn Vollkommenheiten (*pāramitā*) assoziiert werden. Vimalamitra schreibt:³¹⁶

Das, was in der Welt von nichts übertroffen wird, gilt als exzellent (*parama*). Die Exzellenz des Wissens ist die Vollkommenheit des Wissens.

In der in Tibet überwiegend gebräuchlichen Interpretation, wie dPal sprul sie demonstriert, wird *pāramitā* in *pāra(m)*³¹⁷ und (*m*)*ita* aufgeteilt. *Pāra(m)* bedeutet „jenseits“ oder „das andere Ufer“, und (*m*)*ita* hat die Konnotation von

³¹³ Q 5220, TT 94, 292.2 4-8. Zit. nach Lopez, S. 21.

³¹⁴ Obermiller, *Analysis*, S.2ff.

³¹⁵ MAV, V.4.

³¹⁶ Zit. nach Lopez, S. 21.

³¹⁷ Laut Candrakīrti lautet die richtige Form *pāram* statt *pāra*. Zit. nach Lopez S. 21. Siehe auch Mipham's Kommentar zu Candrakīrti in *Introduction to the Middle Way*, S. 152.

etwas, das angekommen ist bzw. geht. *Pāramitā* lässt sich dementsprechend als „das, was transzendiert (hat)“, „das, was an das andere Ufer führt oder geführt hat“ oder schlicht als transzendent übersetzen. Diese Interpretation wird in der tibetischen Übersetzung *pha rol tu phyin pa* reflektiert.

Es gibt allerdings Unterschiede in der konkreten Interpretation dessen, was transzendiert und worin das andere Ufer besteht. In Asaṅgas *Mahāyāna-saṃgraha* beispielsweise wird die Wortwahl damit begründet, das vollkommen vollendete Wissen gehe jenseits in dem Sinne, dass es die Quellen der Wohltaten von normalen Wesen, Śrāvakas und Pratyekabuddhas übertreffe.³¹⁸

Vasubandhu sagt in seinem Autokommentar zum *Abhidharmakośa*, die Vollkommenheiten transzendierten in dem Sinne, dass sie ihre Erfüllung (*sampad*) erreichten.³¹⁹ Haribhadra definiert die Allwissenheit des Buddhas als das „Jenseits“ und Weisheit als vollständiges Verstehen von Daseinsfaktoren.³²⁰ Das erste Kapitel des *Abhisamayālaṃkāra*, mit dem wir uns hier vorrangig beschäftigen, ist demnach von herausragender Bedeutung, indem es eben diese Allwissenheit definiert und den Pfad hierzu aufzeigt.

2.2.2.1.1.2.1.2 Wie die Kategorien durch die Namen unterschieden werden

Dies hat fünf Abschnitte: Definitionen der acht Themen, definitive Anzahl, definitive Abfolge, [34]³²¹ Begrenzungen und Verneinung von Wiederholung.

2.2.2.1.1.2.1.2.1 Definitionen

Die Definition der Allwissenheit (*rnam mkhyen*)³²² ist die direkte, augenblickliche Kenntnis aller Aspekte von ausnahmslos allem in seiner wahren Natur und in all seiner Vielfalt. Man kann sie unterteilen in die Allwissenheit von der wahren Natur und die [Allwissenheit von der] Vielfalt von allem.

Das Pfadwissen (*lam shes*) wird definiert als die Pfade der Übung,³²³ auf denen die absolute wahre Natur (*yang dag mtha'*)³²⁴ erkannt wird, nachdem man die Substanzlosigkeit (*rang bzhin med par*) der drei Pfade erkannt hat und [nachdem man] vervollkommenet, gereift und gereinigt hat. In diesem Kontext bezieht sich vervollkommenen auf das Vervollkommenen der Wunschgebete, reifen bedeutet, den [Bewusstseins]strom von Studenten zur Reifung zu bringen, und reinigen

³¹⁸ Zit. nach Lopez, S. 22.

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Wegen der vertauschten Folios findet sich hier das Kuriosum, dass die ersten beiden Abhisamayas auf Seite 34 definiert werden und die restlichen Abhisamayas auf den Seiten 31f.

³²² Wörtl. „Erkenntnis aller Aspekte“, zur Abgrenzung von dem *sarvājñatā* des Hīnayāna hier mit Allwissenheit übersetzt.

³²³ *sLob lam, śaikṣa-mārga*: die ersten vier von den fünf Mahāyāna-Pfaden (Ansammlung, Verbindung, Sehen, Kultivierung, Nicht-mehr-Lernen).

³²⁴ Wörtl. „Grenze der Wirklichkeit“.

bezieht sich auf das Reinigen von Buddhabereichen. *Madhyāntavibhāga*, *Abhidharmasamuccaya*, die *Mutter-Prajñāpāramitā-Sūtras* und *Abhisamayālamkāra* erklären, dass die absolut wahre Natur (*yang dag mtha'*) ein Synonym für Soheit (*tathātā*) und grundlegendes Wirklichkeitselement (*dharmadhātu*) ist.

Im *Uttaratantra* heißt es:

Die absolut wahre Natur ist die Leerheit von allen Aspekten des Bedingten.

Das heißt, sie ist schlicht Nirvāṇa, die Sphäre des Friedens, der jegliche Komplexität (*spros*) oder Charakteristika fehlen. [...]

Wenn man vervollkommnet, reift und reinigt, fällt man nicht in [das Extrem des] Friedens, obwohl man beständig in der Sphäre des Friedens verweilt, weil man durch die beiden natürlich vorhandenen Formkörper für das Wohlergehen anderer agiert.³²⁵ Dies ist deshalb die Absicht, wenn gesagt wird, dass sie auf der achten Stufe in Nirvāṇa eintreten würden, wenn sie nicht von den Buddhas ermutigt würden. Das Pfadwissen wird unterteilt in die drei [Arten von] Pfadwissen.³²⁶

Tsong kha pa zitiert zusätzlich weitere Definitionen von *yang dag pa'i mtha*, unter anderem die aufschlussreiche Definition aus [Asaṅgas]

Madhyāntavibhāga, auf die sich dPal sprul bezieht:³²⁷

Kurz gesagt sind Soheit, die absolut wahre Natur, das Zeichenlose, das Absolute und das Dharma-Element Synonyme für Leerheit.

Tsong kha pa gab zuvor eine ausführlichere Definition des Pfadwissens, indem er, Haribhadra zitierend, auf die *Prajñāpāramitā-Sūtras* zurückgriff. Er nahm Subhūti's Frage an den Buddha auf, warum die Erkenntnis der Bodhisattvas Pfadwissen genannt wird. Die Antwort darauf lautet:³²⁸

Die Objekte ihrer Erkenntnis sind die Pfade, und zwar alle Pfade: der Śrāvaka-Pfad, d.h. die Erkenntnis der Identitätslosigkeit der Individuen, der Pratyekabuddha-Pfad, d.h. darauf basierend die Erkenntnis der Abwesenheit von wahrgenommenen Objekten,³²⁹ und der Buddha-Pfad, d.h. die Erkenntnis beider [Arten von] Identitätslosigkeit. Die Methode, mit der Bodhisattvas diese Pfade kennenlernen, ist wie folgt: Zuerst sollen sie diese Arten von Erkenntnis und Entsagung auf den drei Pfaden hervorbringen, die noch nicht in ihrem Bewusstseinsstrom entstanden sind. Sie sollen verstehen, wie sie diese drei Pfade anderen zeigen können, so dass die Studenten, die dies[e Pfade] noch nicht erkannt haben, dies tun. Sie sollten diese Arten von Erkenntnis auf den drei Pfaden nicht nur hervorbringen, sondern ganz und gar vervollkommen.

³²⁵ PS, S. 31.

³²⁶ D.h. das Pfadwissen von Śrāvakas, Pratyekabuddhas und Bodhisattvas.

³²⁷ LSP, S. 76.

³²⁸ LSP, S. 72f.

³²⁹ Den Pratyekabuddhas wird die gleiche Erkenntnis wie den Śrāvakas bezüglich der Identitätslosigkeit von Personen zugeschrieben. Darüber hinaus wird ihnen aber auch die ‚halbe‘ Erkenntnis der Identitätslosigkeit von Materie zugeschrieben. Vgl. beispielsweise LSP, S. 72.

Nachdem sie sie verstanden haben, müssen die Bodhisattvas die Pfadarbeit tun, die zu tun ist, d.h. sie müssen die objektiven Hilfen und Aspekte dieser [Pfade] ihren Schülern beibringen. Indem sie sich auf diese Weise für das Wohlergehen anderer einsetzen, sollten Bodhisattvas die Grenze der Wirklichkeit (*yang dag pa'i mtha*) nicht durchdringen, solange ihre Wunschgebete nicht in Erfüllung gegangen sind, ihre geistigen Kontinua nicht gereift sind und die Buddha-[...] Bereiche noch nicht bereitet sind. [...] Die Wunschgebete gehen in Erfüllung, wenn [das Wunschgebet] „Mögen die Bedürfnisse von anderen mühelos erfüllt werden“ [in Erfüllung geht] und [die Bedürfnisse] erfüllt werden. Das Reifen von Wesen ist, wie es im *Mahāyānasūtrālamkāra* heißt [...] „wie eine reife Wunde, die zum Aufstechen bereit ist, und Nahrung wie eine reife Frucht, die zum Essen bereit ist.“ [...] Welche Anstrengung man auch immer für die Bedürfnisse anderer unternimmt, man kümmert sich um diese Bedürfnisse vollständig, wenn man erleuchtet ist. Das Feld bereiten bezieht sich auf die Vorbereitung des eigenen Geistes. Man sammelt die Ausrüstung, damit das Feld bestellt werden kann, und betet.

Das Grundwissen

dPal sprul fährt im *sPyi don* mit der Definition der acht Abhisamayas fort:³³⁰

Das Grundwissen (*gzhi shes*) ist definiert als die begrenzte Einsicht, die erkennt, dass alle Grundlagen³³¹ leer sind vom Selbst eines Individuums. Es wird unterteilt in die zwei [Arten von] Grundwissen von Śrāvakas und Pratyekabuddhas.

Anmerkung der Verfasserin zum Gebrauch des Begriffes *sarvājñatā*

Sarvājñatā wird manchmal auch als „Kenntnis von allem“ übersetzt. Wegen der im Deutschen leicht möglichen Verwechslung mit dem ersten Abhisamaya, Allwissenheit oder der Kenntnis aller Aspekte (*sarvākārajñatā*), wird der Begriff hier in Anlehnung an den tibetischen Begriff (*gzhi shes pa*) als Grundwissen übersetzt. *Sarvājñatā* wurde in der Pāli-Literatur für die Allwissenheit des Buddhas gebraucht,³³² und auch im *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* wird der Begriff konstant in diesem Sinne verwendet. Der Begriff *sarvākārajñatā* wurde im *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* nur in einer Passage gebraucht, die zum jüngsten Teil des *Sūtras* gehört. Die Abgrenzung des Begriffes von dem *sarvājñatā* der Hörer ist eine spätere

³³⁰ PS, S. 31.

³³¹ *Vastu* oder *gzhi* kann als Basis oder Grundlage übersetzt werden, wird hier aber in einer ganz speziellen Bedeutung gebraucht: Es bezieht sich auf die Grundlage, auf der Lebewesen eine Identität konstruieren, d.h. auf die *skandhas*, *āyatanas* und *dhātus*. Der Sanskrit-Begriff *vastu* kann auch als Materie übersetzt werden, und auch in diesem Sinne wäre die Übersetzung hier zutreffend: Es ist die Sicht auf Materie als wahrhaft existent oder die ‚materielle Sicht‘, von der Tsong kha pa im LSP spricht, die aus buddhistischer Sicht aufzugeben ist.

³³² Vgl. Naughton, S. 87ff für eine ausführliche Diskussion der Entwicklung des Begriffes.

Definition, die sich zwar im *Śata-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* findet, aber im *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* fehlt.³³³

Tsong kha pa präzisiert die Erklärung dieses Begriffes, indem er via Haribhadra aus den *Prajñāpāramitā-Sūtras* zitiert:³³⁴

[Subhūti] Frage. Er wendet sich an den Herrn: „Warum ist die klare Erkenntnis der Śrāvakas und Pratyekabuddhas ‚das Wissen von allem‘?“ [...]

Antwort. Wie es im *Sūtra* heißt: „Brahman, mit ‚allem‘ sind die zwölf Sinnesquellen gemeint.“ ‚Alles‘ bezieht sich also auf alle Objekte. Śrāvakas und Pratyekabuddhas kennen alles, was da ist, d.h. eben diese Anzahl von Daseinsfaktoren–die sechs inneren Sinnesquellen wie beispielsweise das Auge und die sechs äußeren Sinnesquellen wie beispielsweise Form. Sie wissen außerdem, dass diese leer sind von der Identität einer Person [...], aber sie wissen dies nicht mit der Erkenntnis, die entsteht, wenn man alle Arten von Verwirklichung der drei Pfade im Geisteskontinuum hervorgebracht hat und auch nicht mit der direkten Erkenntnis von allen Aspekten in ihrer endgültigen Wirklichkeit und in all ihrer Vielfalt. Die klare Erkenntnis von Śrāvakas und Pratyekabuddhas ist deshalb ‚Wissen von allem‘, denn obwohl es Wissen ist, ist es nicht das Pfadwissen oder die Erkenntnis aller Aspekte.

Die vier Übungen

Damit kehren wir zur Definition der acht Abhisamayas aus dPal spruls *sPyi don* zurück:

Die Definition der Übung in der vollständigen Erkenntnis aller Aspekte (*rnam dzogs sbyor ba*) ist die Bodhisattva-Praxis, die das ‚dreifache Nicht-Entstehen‘ (*skye med gsum*)³³⁵ umfasst, um die Erkenntnis (*rtogs pa*)³³⁶ des dreifachen Wissens aus eigener Kraft³³⁷ zu meistern. [32] Sie beinhaltet 20 Praktiken.

³³³ Vgl. Obermiller, *Doctrine*, S. 50.

³³⁴ LSP, S. 71f. Vgl. auch Suzuki, *Indian Mahayana Buddhism*, S. 35f.

³³⁵ Die Objekte der drei Erkenntnisse–die Grundlagen, Pfade und Aspekte–werden nicht hervorgebracht, d.h. sie sind ohne Anfang und ohne substanzielle Natur. Diese Erklärung stammt aus Brunnhölzl, *Ornament*, S. 23.

³³⁶ Der Begriff *rtogs pa* kann als Synonym für *shes pa* gebraucht werden und bedeutet dann ‚verstehen‘, ‚wissen‘ oder ‚erkennen‘. Anders als *shes pa* hat *rtogs pa* aber mehr noch die Konnotation eines gründlichen und umfassenden Verstehens, weshalb es auch als ‚verinnerlichen‘ oder ‚verwirklichen‘ übersetzt werden kann. Unter den verschiedenen tibetischen Begriffen, die jeweils als ‚Erkenntnis‘ übersetzt werden können und die im AA auftauchen sind *mkhyen* (Erkenntnis, Wissen), *rtogs pa* und *shes pa*. Die Übersetzung wird je nach Kontext variiert, um Nuancen deutlich zu machen. Die Abgrenzung von *mkhyen*, *shes rab* und *ye shes* ist abhängig vom Kontext nur bedingt möglich. *Ye shes* bezieht sich meist auf die nicht-konzeptuelle, ursprüngliche Weisheit, *shes rab* ist im engeren Sinne ein Bestandteil von *ye shes*, kann sich aber sowohl auf die nicht-konzeptuelle als auch konzeptuelle, intellektuelle Erkenntnis beziehen.

³³⁷ *Rang dbang* bedeutet ‚unabhängig‘ oder ‚aus eigener Kraft‘. In buddhistischen Lehren wird der Begriff aber auch benutzt, um den Geisteszustand eines Praktizierenden zu bezeichnen, der einen Grad der Erkenntnis erreicht hat, in dem er nicht mehr von den Objekten seiner Sinneswahrnehmung beherrscht wird, d.h. der oder die Praktizierende wird weder von Objekten angezogen noch verabscheut er sie und ist in diesem Sinne ‚unabhängig‘ oder ‚selbstbestimmt‘.

Die Definition der Gipfelübung (*rtse mor phyin pa'i sbyor ba*) ist die Bodhisattva-Praxis, die–beruhend auf der Übung in der klaren vollständigen Erkenntnis aller Aspekte–die Meditation über das ‚dreifache Nicht-Entstehen‘ meistert. Sie wird in sieben Praktiken unterteilt.

Die graduelle Übung (*mthar gyis pa'i sbyor ba*) ist definiert als die Praxis der Bodhisattvas, stufenweise über die Aspekte des dreifachen Wissens zu meditieren, um die Erkenntnis zu verfestigen, in der kognitive Aspekte (*shes rnam*) des dreifachen Wissens plötzlich entstehen. Sie hat 13 Kategorien.

Die augenblickliche Übung (*skad cig ma'i sbyor ba*) ist definiert als die Praxis der Bodhisattvas, mit der die graduelle Meditation über das dreifache Wissen zum endgültigen Abschluss (*mthar thug*) [gebracht wird]. Wenn man sie aus konzeptueller Perspektive (*ldog pa*)³³⁸ unterteilt, hat sie vier Kategorien.

Dharmakāya (*chos sku*) ist definiert als das endgültige Resultat des Kultivierens der Übungen. Ihm sind verschiedene unbeschmutzte Aspekte zu eigen, und er wird in vier Kāyas unterteilt.

2.2.2.1.1.2.1.2.2 Definitive Anzahl

Für die Erweckung jedes einzelnen Individuums [braucht es] genau drei [Faktoren]: die Objekte, die zu kennen sind, die Pfade, die zu praktizieren sind und das Ergebnis, das zu erlangen ist. Als erstes kommen definitiv die drei Erkenntnisse, als zweites die vier Übungen und als drittes der Dharmakāya. Genau drei Erkenntnisse sind zu kennen. Genau wie Geschäftsleute sich auf einen Handel einlassen, weil sie von dem Profit gehört haben, der zu machen ist, so wird die Erkenntnis aller Aspekte, die sowohl einem selbst als auch anderen nützt, gelehrt, um großen Enthusiasmus für das Ergebnis zu schüren. Nachdem [die Praktizierenden] davon gehört haben, praktizieren sie die Methoden. Dann wird das Grundwissen gelehrt, denn es hängt vom Grundwissen ab, dass man weiß, wo man [vom Pfad] abkommen [könnte].

Die Übungen sind genau vier an der Zahl. Die drei Erkenntnisse nur sicher verstanden zu haben (*gtan la phab pa tsam*), ist nicht ausreichend, [33] man muss sie auch praktizieren. Dabei [gilt es], im eigenen Bewusstseinsstrom die Erkenntnisse des Pfades zu entwickeln, die noch nicht entwickelt worden sind, und die [bereits] entwickelten zu behalten und herausragend zu machen (*khyad par du byed pa*). Weil es [diese] beiden [Aspekte] gibt, ist die Zahl [der Übungen] definitiv vier.

³³⁸ Wörtl. „das Gegenteil“. Ein technischer Begriff, der sich in diesem Kontext auf die Perspektive des konzeptuellen Geistes bezieht. Vereinfacht ausgedrückt wird in der buddhistischen Philosophie davon ausgegangen, dass der konzeptuelle Geist sich kein zutreffendes Bild von einem Objekt an sich macht, sondern sich durch ein negatives Bild auf das Objekt bezieht, d.h. mit Hilfe eines konzeptuellen Bildes, das alles ausschließt, was auf das Objekt nicht zutrifft. Wie später erklärt wird, wird hier davon ausgegangen, dass die augenblickliche Übung an sich keine Kategorien oder Unterteilungen hat, sondern man diese Unterteilungen nur aus konzeptueller Perspektive vornehmen kann.

[Die Übung] in der vollständigen [Erkenntnis aller] Aspekte führt dazu, dass man erreicht, was man [zuvor] nicht erreicht hat. [Die Übung auf] dem Höhepunkt ist der Erfolgzustand (*thob pa'i skabs*). Die graduelle [Übung] macht das, was erreicht wurde, herausragend, und die augenblickliche [Übung] ist einfach der Zustand, wo [dies] erreicht wurde.

[...[35]...]

Dass die graduelle [Übung] die drei Erkenntnisse stufenweise kultiviert, bedeutet, dass man praktiziert, indem man eine Handlung wie beispielsweise einen großzügigen Akt stufenweise auch mit anderen positiven Phänomenen wie Disziplin usw., verbindet. Die augenblickliche [Übung] ist der endgültige Zustand, in dem man in der Lage ist, alle unbefleckten [Daseinsfaktoren] zu verwirklichen, wenn man [zuerst] ein unbeflecktes [Phänomen] verwirklicht [hat], nachdem man sich mit dieser geistigen Aktivität lange vertraut gemacht hat. [Die Übung in der vollständigen Erkenntnis] aller Aspekte ist die Haupt-Praxis, die klare Erkenntnis entstehen lässt, indem man die essenzielle Bedeutung kultiviert. Die graduelle [Übung], die sich vor allem auf nachfolgende Errungenschaften bezieht, ist die Meditation, die sich auf klare Erkenntnisse konzentriert, die entweder entstanden sind oder noch nicht entstanden sind. Wenn man auf diese Weise durch Zuhören und Nachdenken sicheres Verständnis erlangt und die Übungen in die Tat umgesetzt hat, erlangt man das einzigartige Ergebnis, Dharmakāya. [Die Abhisamayas] sind also genau [acht] an der Zahl.

2.2.2.1.1.2.1.2.3 Abfolge

Die drei Arten von Wissen werden in dieser Reihenfolge erklärt, damit sie für Studenten leicht verständlich sind. Die [Erklärung der] vier Übungen folgt der graduellen Abfolge von Ursache und Ergebnis.

2.2.2.1.1.2.1.2.4 Parameter

Die drei Arten von Wissen sind jeweils spezifisch für Buddhas, Bodhisattvas, Śrāvakas und Pratyekabuddhas, denn jede [Gruppe] hat ihre eigene bestimmte Grundlage. Ferner sind das Grundlagen-Wissen und das Pfadwissen beide vom Pfad der Ansammlung an bis zum Pfad des Nicht-mehr-Lernens vorhanden. [Die Übung in] alle[n] Aspekten findet vom unteren Pfad der Ansammlung bis zum Ende des Bewusstseinsstroms [auf der zehnten Bodhisattva-Stufe] statt. Die Gipfel[übung] findet von der Stufe der Wärme bis zum Ende des Bewusstseinsstroms statt. Die graduelle [Übung] besteht vom Pfad der Ansammlung bis zum Ende des Kontinuums. Die graduelle [Übung], den Geist stufenweise auf Erkenntnisse als Objekte des Studiums und des Nachdenkens zu richten, besteht vor allem vom Pfad an Ansammlung an, [36] während die graduelle [Übung], den Geist stufenweise auf Erkenntnisse als

Erfahrungen zu richten, vor allem von [der Stufe der] Wärme [auf dem Pfad der Verbindung] an besteht. Die augenblickliche [Übrung] findet am Ende der zehnten Bodhisattva-Stufe statt. Den Dharmakāya gibt es ausschließlich auf der Stufe des Buddhas.

2.2.2.1.1.2.1.2.5. Verneinung von Wiederholung in vier [Teilen]. [...[37]...]

2.2.2.1.1.2.2 Ausführliche Präsentation des Korpus in acht Teilen **2.2.2.1.1.2.2.1 Ausführliche Präsentation der Allwissenheit**

[[6.] Erwecken von Bodhicitta, Praxis-Anweisungen,
vier Stufen zur durchdringenden Einsicht,
Grundlage für Erkenntnis–
das Wesen des Dharmadhātu,
[7.] reine Objekte, Ziele,
[Anlegen] der Rüstung, engagierte Praxis,
Ansammlungen und Erlösung,
dies ist die Allwissenheit des Weisen.]

Die ausführliche Präsentation der Allwissenheit hat zehn Faktoren,³³⁹ durch die sie aufgezeigt wird. Allwissenheit wird erklärt, indem das Ergebnis durch die Ursachen dargestellt wird,³⁴⁰ Objekte durch ein Subjekt oder [indem] die Hauptsache [präsentiert wird], die zu verstehen ist.³⁴¹

1) Das Erwecken von Bodhicitta (*cittotpāda, sems bskyed*) und seine Begrenzungen werden später definiert.

[[Vers 19ab.] Es ist die gedankliche Intention, die gemeinsam mit dem Verlangen entsteht, zum Wohl der anderen vollkommene Erleuchtung zu erlangen.]

2) Praxisanweisungen (*gdams ngag*) werden als die Worte definiert, die in den makellosen Methoden unterweisen, mit denen man den Zweck des Erweckens von Bodhicitta des großen Fahrzeugs erreicht. Die Begrenzungen werden später definiert.

³³⁹ Von den zehn Hauptbedeutungen des Begriffes *dharma* oder *chos*, die Vasubandhus *Vyākhyāyukti* aufführt, entspricht die Verwendung des Begriffes hier am ehesten der ersten von Vasubandhu genannten Bedeutung: *shes bya*, also „Wissensobjekt“ oder „das, was man kennen kann“. In diesem Sinne wird der Begriff hier als Faktoren übersetzt. Aber auch die Übersetzung als Eigenschaften wäre zutreffend.

³⁴⁰ Das ganze Kapitel könnte korrekterweise „Pfad zur Allwissenheit“ genannt werden, da es die Ursachen für Allwissenheit als Ergebnis präsentiert. Gleiches trifft auf die zehn Unterpunkte des ersten Abhisamayas zu, welche in erster Linie aus der Pfad-Perspektive dargestellt werden, d.h. als ursächlich zur Erlangung des Zieles.

³⁴¹ Da dPal sprul die Hauptpunkte hier nur knapp zusammenfasst, werden seine Ausführungen der Definitionen und Begrenzungen vor allem zum ersten Hauptpunkt aus dem sich direkt anschließenden Kapitel und durch Definitionen aus dem *'Bru 'grel* ergänzt, wo es zum Verständnis nötig erscheint. Die Hinzufügungen werden durch eckige Klammern deutlich gekennzeichnet.

- 3) Die [vier] Stufen³⁴² der sicheren Unterscheidung (*nge 'byed yan lag rnam pa bzhi*) des Mahāyāna werden als die klare Erkenntnis definiert, die nach dem Mahāyāna-Pfad der Ansammlung entsteht, d.h. die sichere Unterscheidung des Mahāyāna. Sie ist Teil der „Stufe des Engagements aufgrund von Glauben“ (*mos spyod kyi sa*).³⁴³ [Die vier Stufen der sicheren Unterscheidung gehören zum Pfad der Verbindung.]³⁴⁴
- 4) Das Element (*rigs*)³⁴⁵ wird als Dimension (*dbyings*) definiert, die als Grundlage für die hier erwähnte Verwirklichung funktioniert. [Die Dharma-Grundlage wird in 13 Aspekte unterteilt, die von [der Phase der] Wärme [auf dem Pfad der Verbindung] bis zum Ende des Kontinuums reichen.]
- 5) Die [elf] Objekte der Konzentration (*dmigs*) werden als die Objekte definiert, die der Praktizierende kennen muss. [Sie haben keine Begrenzungen.]
- 6) Das [dreifache] Ziel (*ched du bya ba*)³⁴⁶ wird als das endgültige Resultat [auf der Ebene des Buddhas] definiert, zu dessen Erlangung sich Bodhisattvas³⁴⁷ in der Praxis engagieren. [38]
Die allgemeine Definition für Praxis ist das Engagement, die beiden Absichten zu verwirklichen, basierend auf Bodhicitta unübertreffliche Erleuchtung zu erlangen. Diese [Definition] wird all diesen [Definitionen] hinzugefügt.
- 7) Das Anlegen der Rüstung (*go cha'i sgrub pa*)³⁴⁸ wird definiert als die Praxis, in der in jeder der sechs Vollkommenheiten (*pāramitā, phar phyin*)³⁴⁹ alle sechs [Vollkommenheiten] enthalten sind. [Die sechs

³⁴² Wörtlich wird *yan lag* mit „Zweig“ oder „Kategorie“ übersetzt. Tatsächlich sind hier aber die vier Stufen auf dem Pfad der Verbindung gemeint, die zur „sicheren Unterscheidung“, d.h. zum Pfad des Sehens führen.

³⁴³ D.h. der Pfad der Ansammlung und der Verbindung. Andere Autoren verwenden diesen Begriff gelegentlich auch nur in Bezug auf den Pfad der Verbindung, aber dPal sprul präzisiert die Verwendung dieses Begriffes als Bezugnahme auf beide Pfade in PS, S. 151.

³⁴⁴ Zum besseren Verständnis wurden die Begrenzungen, die dPal sprul anschließend gibt, vorgezogen und direkt an die Definitionen angeschlossen. PS, S. 38.

³⁴⁵ *Rigs* (*gotra*) ist ein Begriff mit zahlreichen Konnotationen: Ursprünglich wurde damit die Überlieferungslinie oder Familienabstammung bezeichnet. Im zweiten buddhistischen Lehrzyklus wird der Begriff im Sinne einer Disposition oder Veranlagung verwendet. Im Yogācāra-Kontext wie beispielsweise im UTS wird der Begriff allerdings synonym mit *tathāgatagarbha* verwendet und bezieht sich damit auf die Buddha-Natur. In diesem Sinne ist er auch hier zu verstehen. Mögliche Übersetzungen je nach Kontext sind „Element“, „Samen“, „Veranlagung“, „Disposition“, „Kontinuum“ oder „Buddha-Natur“. Es werden zwei Arten von *rigs* unterschieden: das natürlich vorhandene Element (*rang bzhin gnas rigs*), d.h. Dharmadhātu, und das entfaltete Element (*rgyas 'gyur gyi rigs*), das der Praktizierende entwickelt. Siehe PS, S. 108ff. Für eine ausführliche Analyse des Begriffes *gotra* in der Yogācāra-Tradition, siehe Ruegg, *La Théorie*, v.a. S. 31-174 und „Gotra-theory“, S. 309ff.

³⁴⁶ Wörtl. „das, was um der Absicht willen zu tun ist“. Dies beschreibt sowohl das Ziel selbst als auch die für das Erreichen des Ziels nötigen Handlungen, d.h. das Erzeugen des großen Geistes (*sems chen po*), großes Aufgeben (*spong ba chen po*) und große Erkenntnis (*rtogs pa chen po*).

³⁴⁷ *Sems* ist hier die verkürzte Form von *byang chub sems dpa*.

³⁴⁸ Das Wort *sgrub pa* kann in diesem Kontext sowohl als Praxis als auch als Erfüllung dieser Praxis interpretiert werden. Deshalb ist sowohl die Übersetzung als „Praxis“ wie als „Erfüllung“ möglich. Es werden hier Stufen des Mahāyāna-Pfades aufgezeigt, mit denen das graduelle Praktizieren beschrieben und zugleich die Ziele dieser Praxis aufgezeigt werden.

³⁴⁹ Vollkommene Großzügigkeit (*sbyin pa*), Disziplin (*tshul khrims*), Akzeptanz (*bzod pa*), Ausdauer (*btson 'grus*), Meditation (*bsam gtan*) und Weisheit (*shes rab*).

Rüstungs-Übungen reichen vom Pfad der Ansammlung bis zum Ende des Kontinuums.]

8) Engagierte Praxis (*'jug pa'i sgrub pa*)³⁵⁰ wird als aktives Engagement im Mahāyāna definiert, das man durch Kultivieren ausübt. [Sie beinhaltet neun Praktiken vom Stadium der Wärme bis zum Ende des Kontinuums.]

9) Die Praxis der Ansammlungen (*tshogs kyi sgrub pa*) bewirkt³⁵¹ unmittelbar großartige Erleuchtung. [Sie beinhaltet 17 Übungen, von denen 15 [in der Phase] des höchsten weltlichen Phänomens auf dem Pfad der Verbindung praktiziert werden und zwei auf dem Pfad des Sehens und der Meditation.]

10) Die Erlösungs-Praxis (*nges 'byung sgrub pa*)³⁵² ist [die Erkenntnis], die zweifellos das Erreichen der endgültigen Erlösungs-Stufe bewirkt. [Sie beinhaltet acht Praktiken auf der zehnten Stufe.]

[...]

2.2.2.1.1.2.2.2 Ausführliche Präsentation des Pfadwissens

[[8.] In den Schatten stellen und so weiter,
die Pfade der Schüler und Nashörner,
der Pfad des Sehens [der Bodhisattvas], der durch weltliche und
außerweltliche Qualitäten höchst wohlütig ist,
[9.] der Pfad des Kultivierens [mit seinen] Funktionen, Wunschgebeten,
Lob, Verehrung und Huldigung,
Widmung und anteilnehmende Freude,
dies sind die unübertrefflichen geistigen Aktivitäten,
[10.] sowie Verwirklichung und
vollständige Reinheit,
so wird das Pfadwissen
der gelehrten Bodhisattvas erklärt.]

Das Pfadwissen hat elf illustrierende Faktoren:

1) [Die Grundlage] des Pfadwissens hat vier Aspekte:

- Die Grundlage (*rten*), [d.h. die Person], die geeignet ist, das Pfadwissen hervorzubringen, [d.h. jemand, der] Stolz überwunden hat,
- Sicherheit und Unsicherheit in Bezug auf das Objekt (*yul nges pa dang ma nges pa*) der Entstehung [von Bodhicitta],
- das Wesen (*rang bzhin*), d.h. Samsāra nicht aufzugeben,

³⁵⁰ Wörtl. „Praxis des Eintretens oder des Engagements.“ Das Wort „engagiert“ wird hier wegen der Konnotationen, die es im Deutschen hat, bewusst gewählt, da dies mit dPal spruls Definitionen übereinstimmt.

³⁵¹ Das Verb *'byin pa* (wörtl. „geben“) wird hier im Sinn von „hervorrufen“ bzw. „bewirken“ verwendet.

³⁵² Der Begriff *niḥsarana* oder *nges par 'byung ba* wird in anderem Kontext oft als Entsagung oder Desillusionierung übersetzt. Hier bezieht er sich aber auf das Erreichen des Pfades des Nicht-mehr-Lernens, also der Erleuchtung, und ist deshalb mit definitiver Freisetzung, Durchbruch oder Erlösung besser übersetzt. Haribhadra benutzt *niryāṇa* in manchen Passagen, deshalb wird der Begriff im folgenden auch gelegentlich als Weiterentwicklung übersetzt. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 302.

- die Aktivität (*las*), andere um sich zu versammeln usw.
- 2) Der Pfad der Śrāvakas (*nyan thos kyi lam*) wird durch die partielle Kenntnis definiert, die nur die Identitätslosigkeit des Individuums erkennt. Er wird in den erhabenen Pfad³⁵³ und den verbindenden Pfad unterteilt. [39]
- 3) Der Pfad der Rhinoceros-Pratyekabuddhas (*rang rgyal kyi lam*) wird definiert durch die partielle Kenntnis, welche die Identitätslosigkeit [des Individuums] und die halbe [Identitätslosigkeit der Daseinsfaktoren] erkennt. Er wird unterteilt wie oben.
- 4) Der Mahāyāna-Pfad des Sehens (*theg chen mthong lam*) wird durch die Weisheit definiert, welche die Welt transzendiert, indem sie die beiden [Arten von] Identitätslosigkeit erkennt. Sie entsteht vor dem unbefleckten Pfad des Kultivierens. [Der Pfad des Sehens] wird in 16 [Aspekte] unterteilt.
- 5) Die Funktionen des Pfades des Kultivierens (*sgom lam byed pa*) werden durch die wohltätigen Ergebnisse des Pfades des Kultivierens definiert. Diese werden in sechs [Aspekte] unterteilt.
- 6) Die Bestrebung (*mos pa*) auf dem Pfad des Kultivierens wird durch den befleckten Pfad des Kultivierens definiert. [Auf dieser Stufe] ist man definitiv davon überzeugt, dass die Mutter auf genau die [beschriebene] Weise mit Qualitäten versehen ist. Dies wird in 27 [Aspekte] unterteilt.
- 7) Die drei Arten von Huldigung–Lob, Verehrung und Huldigung–(*bstod bkur bsngags gsum*) werden durch den Aspekt von Freude definiert. [Diese Freude] empfinden Buddhas und höhere Bodhisattvas angesichts von Bodhisattvas, welche die drei Arten von Bestrebung kultivieren oder durch den Aspekt, der die tatsächlich vorhandenen Qualitäten ausdrückt. Dies wird in 27 [Aspekte] unterteilt.
- 8) Widmung (*bsngo ba*) auf dem Pfad des Kultivierens ist definiert durch den befleckten Pfad des Kultivierens, der Wohltaten für andere zu einem Aspekt vollständiger Erleuchtung macht. Dies wird in zwölf [Aspekte] unterteilt.
- 9) Anteilnehmende Freude (*rjes su yi rang ba*) auf dem Pfad des Kultivierens wird durch den befleckten Pfad des Kultivierens definiert, auf dem man sich an seinen eigenen Wohltaten und denen anderer erfreut. Dies wird in zwei [Aspekte] unterteilt, die Freude des relativen und des ultimativen Subjekts.
- 10) Erfüllung (*sgrub ba*)³⁵⁴ auf dem Pfad des Kultivierens wird durch das definiert, was zur Ursache zum Erreichen der endgültigen Erkenntnis auf dem unbefleckten Pfad des Kultivierens wird. Dies wird in fünf [Aspekte] unterteilt.

³⁵³ D.h. die Pfade des Sehens, des Kultivierens und des Nicht-mehr-Lernens.

³⁵⁴ Aus dem hier gegebenen Kontext scheint es näher zu liegen, *sgrub ba* als „Praxis“ zu übersetzen. Bei der Erklärung des Begriffes in Kapitel 2 des AA scheint aber eher der Aspekt der Erfüllung beschrieben zu werden.

11) Vollständige Reinheit (*rnam dag*) auf dem Pfad des Kultivierens wird definiert durch den unbefleckten Mahāyāna-Pfad des Kultivierens, der zur Ursache für das endgültige Loslassen wird. Dies wird unterteilt in neun Gegenmittel zu den neun aufzugebenden [Dingen] auf dem Pfad des Kultivierens.

2.2.2.1.1.2.2.3 Ausführliche Präsentation des Grundwissens

[[11.] Aufgrund von Weisheit nicht in Existenz verweilen,
aufgrund von Mitgefühl nicht in Frieden ruhen,
[wissen, was] aufgrund der Abwesenheit von geschickten Methoden [von Erfüllung] weit entfernt ist
und was aufgrund von geschickten Methoden nicht weit entfernt ist.
[12.] Kenntnis von Hindernissen und Gegenmitteln,
Anwendung und die [Erkenntnis der] Gleichheit,
der Pfad des Sehens der Śrāvakas usw.,
dadurch wird das Wissen von allem bestimmt.]

Das Grundwissen hat neun illustrierende Faktoren:

- 1) Das Grundwissen des Nichtverweilens in Existenz aufgrund von Wissen (*shes pas srid la mi gnas pa'i gzhi shes*) wird durch das Wissen definiert, durch das man die Fehler von Samsāra abwendet, indem man seine Essenzlosigkeit erkennt. [40]
- 2) Das Grundwissen des Nichtverweilens in Frieden aufgrund von Mitgefühl (*snying rjes zhi la mi gnas pa*) wird durch das Wissen definiert, mit dem man durch die Stärke des besonderen Bodhicittas die Makel des Friedens zurückweist.
- 3) Das Grundwissen, das aufgrund des Fehlens von Geschicklichkeit in den Methoden von dem Erreichen des Resultats weit entfernt ist (*thabs ma yin pas ring ba'i gzhi shes*), wird durch das Grundwissen definiert, das durch das Festhalten an den drei Zeichen von Daseinsfaktoren, Pfaden und Erfüllung gebunden wird und das nicht in der Lage ist, als Gegenmittel dazu zu funktionieren.
- 4) Das Grundwissen, das der Erfüllung durch Geschicklichkeit in den Methoden nahe kommt (*thabs kyis ring ba ma yin pa'i gzhi shes*) wird durch die Kenntnis definiert, die mit besonderer Geschicklichkeit in den Methoden ausgestattet ist.
- 5) Das Grundwissen, das aufzugeben ist (*mi mthun phyogs*), wird durch das Wissen definiert, das durch das Festhalten an einem irrtümlichen Engagement gefesselt ist. Die tatsächliche Seinsweise (*gnas lugs*) des Grundes wird falsch erfasst. Deshalb muss [dieses Grundwissen] von Bodhisattvas abgelegt werden.
- 6) Das Grundwissen, das ein Gegenmittel (*gnyen po*) ist, wird durch die Kenntnis definiert, die in der Lage ist, als Gegenmittel zum Festhalten an

Eigenschaften zu funktionieren, indem man die Essenzlosigkeit des Grundes erkennt.

7) Die Anwendung (*sbyor ba*) des Grundwissens wird durch den Pfad des Kultivierens definiert, durch den man das Greifen nach Grund[lagen] wie Form usw. beendet. Das schließt indirekt die Übungen der Śrāvakas und Pratyekabuddhas ein.

8) Gleichheit (*mnyam nyid*) wird definiert durch den Aspekt des Kultivierens des Grundwissens, mit dem man sich darin übt, die Anhaftung an Objekt und Subjekt zu beenden. Es wird in vierzig [Aspekte] unterteilt.

9) Der Pfad des Sehens (*mthong lam*) wird definiert durch das frische Sehen der Wahrheit frei von den 32 Übertreibungen. Dies schließt indirekt den Pfad des Sehens des grundlegenden Fahrzeuges ein.

2.2.2.1.1.2.2.4 [Ausführliche Präsentation der Übung in der vollständigen Erkenntnis aller Aspekte]

[[13.] Aspekte, Übungen,

Qualitäten, Fehler, Eigenschaften,

Hilfen zur Befreiung und zur sicheren Unterscheidung,

die Versammlung von unumkehrbaren Schülern,

[14.] Gleichheit von Existenz und Frieden,

unübertrefflich reine Bereiche,

sowie [Übung in] geschickten Methoden,

dies ist die Übung in der vollständigen Erkenntnis aller Aspekte.]

Elf Faktoren (*chos*) illustrieren [die Übung in der vollständigen Erkenntnis] alle[r] Aspekte:

1) Aspekte (*rnam pa*) werden als die besonderen Objekte oder Erkenntnisse definiert, die [als Teil] der Übungen zu kultivieren sind. Es werden 173 Aspekte unterschieden.

2) Übungen (*sbyor ba*) werden als die Praktiken der Bodhisattvas definiert, [41] über die Sammlung der drei Erkenntnisse zu meditieren, um sie zu meistern. Es gibt 20 Unterscheidungen.

3) Qualitäten (*yon tan*) werden als die temporären und endgültigen Errungenschaften definiert, die durch das Kultivieren der Übungen erlangt werden. Es gibt 14 Unterscheidungen.

4) Fehler (*skyon*) werden als Aktivitäten von Māra definiert, welche das Hervorbringen und Entwickeln der Übung behindern. Es gibt 46 Unterscheidungen.

5) Eigenschaften (*mtshan nyid*) werden als Erkenntnisse definiert, welche die Essenz oder Kapazität der Übungen zeigen. Es werden 91 unterschieden.

6) Hilfen zur Befreiung (*thar pa cha mthun*) werden als Pfad definiert, der die besondere Qualität der Befreiung fördert, solange die tatsächlichen

Fähigkeiten für Nirvāṇa³⁵⁵ [noch] nicht entstanden sind. Im Besonderen wird im Mahāyāna zum Schluss das Potenzial hinzugefügt, unübertreffliche Erleuchtung zu erlangen.

7) Hilfen zur sicheren Unterscheidung (*nges 'byed cha mthun*) werden als die Weisheit des strebenden und engagierten [Bodhicitta] (*mos spyod*)³⁵⁶ definiert, die hauptsächlich aus Meditation entstanden ist und die versehen ist mit dem besonderen Aspekt, sich auf fühlende Wesen zu konzentrieren

8) Unumkehrbare (*phyir mi ldog pa*) Bodhisattvas sind per Definition versehen mit den sicheren Anzeichen, nicht wieder in [die Extreme von] Existenz oder Frieden zu fallen. Sie verweilen auf den drei [Pfad] von Verbindung, Sehen und Kultivieren.

9) Übung in der Gleichheit von Existenz und Frieden (*srid zhi mnyam nyid kyi sbyor ba*) ist die Übung des Kultivierens, nachdem man erkannt hat, dass sowohl Samsāra als auch Nirvāṇa keine wahre Identität besitzen.

10) Übung in reinen Bereichen (*zhing dag sbyor ba*) ist die Übung, die beiden Bereiche der eigenen Welt (*snod*)³⁵⁷ und der Bewohner (*bcud*) frei von Fehlern zu machen. Dies wird unterschieden in die beiden Übungen in den reinen Bereichen der Welt und der Bewohner.

11) Übung in Geschicklichkeit in den Methoden (*thabs mkhas sbyor ba*) ist die Übung, die richtige und die falsche Zeit zu erkennen, um die zehn Objekte der geschickten Methoden zu erfassen.

2.2.2.1.1.2.2.5 [Ausführliche Präsentation der Gipfelübung]

[[15.] Zeichen, Vermehrung,
Stabilität, vollkommenes Verweilen des Geistes,
jeweils vier Arten von Gegenmitteln zu den
vier Arten von Konzepten
[16.] auf den beiden Pfaden
des Sehens und des Kultivierens,
ununterbrochene meditative Konzentration,
und falsche Ideen,
[17a.] dies [sind die acht Faktoren] der Erkenntnis auf dem Höhepunkt.]

Die Gipfelübung hat acht Faktoren:

1) Zeichen (*rtags*) werden als Indikatoren des Erfolgs in der gesammelten Meditation definiert. Dies ist Teil der [Phase der] Wärme [auf dem Pfad der Verbindung]. Es gibt zwölf Kategorien.

³⁵⁵ *rNam byang*, wörtl. „völlige Reinheit“, hier Synonym für Nirvāṇa oder Erleuchtung.

³⁵⁶ Wörtl. „wünschendes Verhalten, hingebungsvolles Verhalten, ernsthafte Bestrebung,“ aber auch als Abkürzung Synonym für die beiden Arten von *sems bskyed*.

³⁵⁷ Wörtl. „Behälter“ und „Inhalt“

- 2) Vermehrung (*rnam 'phel*) wird als Aspekt der Vermehrung in der völlig gesammelten Meditation definiert [42]. Dies ist Teil des Höhepunktes des Pfades der Verbindung und wird in 16 Kategorien unterschieden.
- 3) Sichere Stabilität (*ngeṣ brtan pa*) bedeutet, dass man höchste Stabilität darin erreicht hat, die verschiedenen Erkenntnisse des dreifachen Wissens und das Wohlergehen der fühlenden Wesen nicht aufzugeben. Dies ist Teil der [Phase der] Akzeptanz³⁵⁸ [auf dem Pfad der Verbindung]. Es werden zwei [Arten von] Stabilität unterschieden.
- 4) Vollkommenes Verweilen des Geistes (*sems kun tu gnas pa*) wird als Höhepunkt des einsgerichtet verweilenden Geistes definiert, der sich am Nutzen der Erweckung von Bodhicitta der vier Bodhisattvas erfreut, [der Anfänger im Mahāyāna, der Fortgeschrittenen, der Unumkehrbaren und derjenigen, die nur noch eine Wiedergeburt haben]. Dies ist Teil der [Phase des] höchsten weltlichen Phänomens [auf dem Pfad der Verbindung].
- 5) [Die Übung auf dem] Höhepunkt des Pfades des Sehens (*mthong lam rtse mo*) wird als erfolgreiche, gesammelte Meditation definiert, die als besonderes Gegenmittel zu dem konzeptuellen Denken³⁵⁹ funktioniert, das auf dem Pfad des Sehens aufzugeben ist (*mthong spang*).
- 6) [Die Übung auf dem] Höhepunkt des Pfades des Kultivierens (*sgom lam rtse mo*) wird als erfolgreiche, gesammelte Meditation definiert, die als besonderes Gegenmittel zu dem konzeptuellen Denken funktioniert, das auf dem Pfad des Kultivierens (*sgom spang*) aufzugeben ist. Es werden vier [Aspekte auf dem Pfad des Sehens] und vier [Aspekte auf dem Pfad des Kultivierens] unterschieden.³⁶⁰

³⁵⁸ Häufig wird *bzod pa*, etwa im Rahmen der sechs Vollkommenheiten, als Geduld übersetzt. Hier wird das Wort Akzeptanz gewählt, denn die Definition von *bzod pa* auf dem Pfad der Verbindung oder auf der achten Bodhisattva-Stufe ist umfassend und schließt das Erkennen und Akzeptieren der absoluten Wirklichkeit ein. Vgl. Mipham, *Introduction*, S. 325f: „In general terms, the word "acceptance" is used to refer to the mental condition of being able to see the ultimate truth. On the path of joining, acceptance is understood as a state that is in accordance with this realization.“

³⁵⁹ PS schreibt hier *rtogs pa*, also Erkenntnis. Dabei handelt es sich offensichtlich um einen Schreibfehler, und es muss sich, wie bei dem anschließend folgenden Punkt, um *rtog pa* handeln, also das konzeptuelle Denken, das aufzugeben ist.

³⁶⁰ Bei den Faktoren, die jeweils auf dem Pfad des Sehens (*mthong spang*) und des Kultivierens (*sgom spang*) aufzugeben sind, handelt es sich um eine detaillierte Beschreibung des graduellen Fortschritts in der Meditation auf diesen beiden Pfaden. Im Mahāyāna werden 112 Faktoren der emotionalen Verblendung und 108 Faktoren der kognitiven Verblendung gezählt, die auf dem Pfad des Sehens aufgegeben werden müssen, im Hīnayāna, beispielsweise im *Abhidharmakośa*, werden 88 Faktoren aufgelistet, die auf dem Pfad des Sehens aufzugeben sind, davon zählen 32 zum Begierdebereich, 28 zum Formbereich und weitere 28 zum formlosen Bereich. Im Mahāyāna werden 414 Faktoren der emotionalen Verblendung und 108 Faktoren der kognitiven Verblendung gezählt, die auf dem Pfad des Kultivierens aufgegeben werden müssen. Der *Abhidharmakośa* zählt 252 solcher Faktoren, die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugeben sind. Die Details variieren je nach Text, im Wesentlichen handelt es sich aber um Beschreibungen von irrümlichen Sichtweisen der Wirklichkeit, die auf den Pfaden schrittweise abgelegt werden müssen. Siehe La Vallée Poussin, IV, Kapitel 5 und Mi pham, *Gateway*, II, Kapitel 10 für detaillierte Listen und Definitionen der aufzugebenden Aspekte.

7) [Die Übung auf dem] Höhepunkt des ununterbrochenen [Pfades] (*bar chad med rtse*)³⁶¹ ist die erfolgreiche, gesammelte Meditation, welche die direkte Ursache für Allwissenheit ist.

8) Irrtümliche Praxis (*log sgrub*) wird definiert als Missverständnis, durch das die beiden Wahrheiten als einander widersprechend interpretiert werden. Es werden 16 Kategorien unterschieden.

2.2.2.1.1.2.2.6 [Ausführliche Präsentation der graduellen Übung]

[[17.b] Die graduelle [Übung] hat 13 Faktoren.]

Die graduelle Übung hat 13 Faktoren:

[1]-6) Die sechs Vollkommenheiten (*phar phyin drug*):] Die Definition der graduellen [Übung] in Großzügigkeit ist das Kultivieren zunehmender Großzügigkeit. [Diese Definition] sollte mit der allgemeinen Definition der graduellen Übung verbunden werden. Klassifiziere die anderen fünf auf ähnliche Weise.

[7)-12) Die sechs Erinnerungen (*rjes su dran pa drug*):]

7) [Die graduelle Übung im] Erinnern des Buddha (*sangs rgyas rjes su dran pa*) wird definiert als das fortschreitende Erinnern der Qualitäten der Tathāgatas, auf der endgültigen [Ebene] ohne Konzepte und auf der relativen [Ebene] ohne falsche Auffassung. Dann setze anstelle der „Qualitäten der Tathāgatas“

8) den Dharma (*chos*), der lehrt, was wohltätig, schlecht und neutral ist,

9) die Versammlung (*tshogs*) der unumkehrbaren Schüler,

10) die drei Gelübde (*sdom pa gsum*),

11) Großzügigkeit (*sbyin pa*) im Geben von Dharma und von materiellen Gütern, [43] und

12) die edlen Wesen (*'phags pa*), die als Götter geboren werden.

Dies ist die Definition der graduellen Übung im Erinnern des Dharma, der Saṅgha, der Disziplin, des Gebens und der Götter.

13) Die Definition der graduellen Übung in der [Erkenntnis der] substanzlosen, endgültigen Natur (*dnegos med ngo bo nyid*) ist die

³⁶¹ Der Sanskrit-Begriff *nirantarāya* bedeutet „ununterbrochen“. Jeder der fünf Pfade lässt sich in eine Phase von *bar chad med lam* und eine Phase von *nam 'grol lam* einteilen, also in den Pfad ohne Unterbrechungen und den Pfad völliger Befreiung, auf dem alle Verblendungen beseitigt sind. Da die tibetische Übersetzung *bar chad med* nicht nur „ununterbrochen“, sondern auch „ohne Hindernisse“ bedeuten kann, wird der Begriff im tibetischen in zwei unterschiedlichen Sinnzusammenhängen eingesetzt. 1) Der Begriff *bar chad med lam* bezieht sich manchmal auf den gesamten buddhistischen Pfad, da der Buddha mit dem Satz zitiert wird, der buddhistische Pfad sei frei von Hindernissen. 2) *Bar chad med lam* wird interpretiert als die Phase des Pfades, in der Verblendungen und Gegenmittel um die Oberhand kämpfen. In diesem Sinne wird die erstgenannte Etymologie in tibetischen Kommentaren häufig dahingehend interpretiert, der Ausdruck beziehe sich auf die Phase des Pfades, welche zum Zustand ohne Hindernisse führt – also eine der nicht seltenen Passagen, in denen die Bezeichnung der Erfüllung auf den Weg dorthin angewendet wird. Im Kontext des AA kann man aber schlicht bei der ursprünglichen, wörtlichen Bedeutung des ununterbrochenen Pfades bleiben.

fortschreitende Meditation, nachdem man erkannt hat, dass alle Daseinsfaktoren letztendlich ohne wahre Substanz sind.

2.2.2.1.1.2.2.7 [Ausführliche Präsentation der augenblicklichen Übung]

[[17.cd] Die vollständige Erleuchtung in einem einzigen Augenblick hat durch die definierenden Eigenschaften vier Aspekte.]

Wenn man die augenblickliche [Übung] aus konzeptueller Perspektive (*ldog pa*) differenziert, hat sie vier Aspekte:

Die augenblickliche Erkenntnis

- 1) aller ungeriffen Daseinsfaktoren (*rnam par smin pa min pa'i chos thams cad*),
- 2) aller gereiffen Daseinsfaktoren (*rnam smin gyi chos thams cad*),
- 3) aller Daseinsfaktoren als zeichenlos (*chos thams cad mtshan nyid med pa*), und
- 4) aller Daseinsfaktoren als nicht dual (*chos thams cad gnyis su med pa*).

2.2.2.1.1.2.2.8 [Ausführliche Präsentation des Dharmakāya]³⁶²

[[18.] Svabhāvika[kāya], Sambhoga[kāya], ein weiterer [Kāya] wie dieser–Nirmāna[kāya], Dharmakāya und seine Aktivität, dies wird in vier Aspekten beschrieben.]

Der Dharmakāya hat vier Aspekte:

- 1) Der reine Svabhāvika[kāya] (*ngo bo nyid sku*) wird als Dimension definiert, die sowohl natürlich rein ist als auch frei von ausnahmslos allen vorübergehenden Makeln.
- 2) Der Sambhogakāya (*longs rdzogs sku*) wird als Formkörper definiert, der nur Bodhisattvas erscheint und nicht anderen Praktizierenden. Er ist die entscheidende Bedingung für den Nirmānakāya.
- 3) Der Nirmānakāya (*sprul sku*) wird definiert als Verkörperung, die entscheidend durch den Sambhogakāya bedingt ist und die zahlreiche reine wie unreine Wanderer³⁶³ zähmt.
- 4) Der Dharmakāya (*chos sku*) wird als endgültige Weisheit definiert, die aus der vollständigen Transformation des Buddhas entsteht. Aktivität wird als die völlig reine Qualität definiert, die entscheidend vom Dharmakāya bedingt ist.

Bis hierhin wurde der Korpus vorgestellt.[44]

³⁶² Die Benennung der vier Kāyas wird hier bewusst zunächst im Sanskrit belassen. Die Beschreibung der Kāyas erfolgt im folgenden Absatz.

³⁶³ Gemeint sind die „Wanderer“ im Samsāra, also Wesen.

F. Die Allwissenheit der Buddhas

2.2.2.1.2 Ausführliche Erklärung der Kategorien

2.2.2.1.2.1 Die drei Arten von Wissen, die zu verstehen sind

2.2.2.1.2.1.1 Die Allwissenheit, die zu erlangen ist

Die Erklärung der Allwissenheit hat vier Teile:

- Der eigentliche Pfad–das Erzeugen von Bodhicitta
- Das Erhalten von Anweisungen, Bodhicitta rein zu machen
- Kategorien der bestimmten Unterscheidung, die Erfüllung der Anweisungen
- Die irrtumslose Umsetzung des Inhaltes der Anweisungen

2.2.2.1.2.1.1.1 Der eigentliche Pfad–das Erzeugen von Bodhicitta³⁶⁴

Dies hat drei Teile:

- Die Grundlage (*rten*) für die Entstehung von Bodhicitta
- Das darauf beruhende eigentliche Bodhicitta
- Der Nutzen, der durch dieses eigentliche [Bodhicitta] entsteht

2.2.2.1.2.1.1.1.1 Die Grundlage für die Entstehung von Bodhicitta

Dies hat zwei [Teile], die physische und die mentale Grundlage.

2.2.2.1.2.1.1.1.1.1 Die physische Grundlage

Was die physische Grundlage betrifft, so muss man nicht unbedingt jemand sein, der die Prätimokṣha-Gelübde abgelegt hat und frei von allen [acht] unfreien Zuständen ist, denn die [*Prajñāpāramitā*-]Sūtras sagen über das Pfadwissen, dass viele Göttersöhne (*devaputra*) Bodhicitta hervorgebracht haben und das *Sāgara-nāgarāja-paripṛcchā-sūtra* (*Klu'i rgyal po rgya mtsho'i zhus pa, Sūtra, das von Nāga-König Sāgara erbeten wurde*) besagt, dass 21.000 Nāgas Bodhicitta erweckt haben. [45]

³⁶⁴ Die Platzierung dieses Themas als erstem *abhisamaya* noch vor anderen zentralen Prinzipien wie den vier erhabenen Wirklichkeiten oder Buddha, Dharma und Saṅgha ist höchst signifikant. Dies macht die Priorität deutlich, die dem Erwecken von Bodhicitta im Mahāyāna allgemein und im *Abhisamayālaṅkāra* im besonderen eingeräumt wird. Dies spiegelt die Theorie wider, dass *cittotpāda* nicht nur der Beginn des Eintritts in das Mahāyāna ist, sondern dass allein dies–und nicht etwa die Einsicht in die Natur der Dinge oder andere yogische Praktiken–letztendlich den Mahāyāna-Praktizierenden charakterisiert. Wie dPal sprul am Ende dieses Kapitels mit einem Zitat von Nāgārjuna belegt, gilt im Mahāyāna die Sichtweise, dass Erleuchtung ohne das Erwecken von Bodhicitta nicht zu erlangen ist. Alle nachfolgenden 69 Punkte des *Abhisamayālaṅkāra* sind in Verbindung mit Bodhicitta zu praktizieren, dessen Erweckung eine notwendige Voraussetzung dafür darstellt. Ohne zuvor Bodhicitta erweckt zu haben, wäre die Praxis der nachfolgenden *abhisamayas* unvollständig. Deshalb beginnen die Ausführungen zur Allwissenheit mit diesem Faktor. Vgl. auch Sparham, „Background Material“, S. 143.

2.2.2.1.2.1.1.1.2 Die mentale Grundlage

Was die mentale Grundlage betrifft, so gibt es drei [Erfordernisse]: [Man braucht] den auf den Siegreichen [d.h. den Buddha] gerichteten Glauben, das auf die fühlenden Wesen gerichtete Mitgefühl, und man muss vom Nutzen des Bodhicitta gehört haben.

Also heißt es in *dKon mchog sgron me (Lampe der drei Juwelen)*:

Wenn man an den Siegreichen und den Dharma des Siegreichen [d.h. Buddha] glaubt,
wenn man Vertrauen in das Verhalten der Erben des Siegreichen [d.h. die Bodhisattvas] hat,
wenn Glauben in die unvergleichliche Erleuchtung entsteht,
entsteht das Bodhicitta der großen Wesen.

Und der *Mahāyāna-sūtrālamkāra* sagt:

Mitgefühl wird als Ursprung davon postuliert.

2.2.2.1.2.1.1.1.2 Das darauf beruhende eigentliche Bodhicitta

- Charakterisierung (*mtshan gzhi*)
- Definition (*mtshan nyid*)
- Klassifizierung (*rab dbye*)

2.2.2.1.2.1.1.1.2.1 Charakterisierung

Anmerkung der Verfasserin zur Charakterisierung von Bodhicitta

dPal sprul referiert die Diskussion unter den Gelehrten verschiedener Schulen, wie das Erwecken von Bodhicitta charakterisiert werden kann. Diese Diskussion wird im folgenden kurz zusammengefasst. Es ist allerdings angebracht, voranzustellen, wo sie ihren Ursprung nahm, nämlich in Haribhadras *Vṛtti* und *Abhisamayālamkāraḥloka*. Haribhadra hat diese Debatte ursprünglich angestoßen, als er die Frage aufwarf, ob *cittotpāda* als Primärgeist (*citta, sems*), geistiger Faktor (*caitasika*), geistiger Zustand (*caitta, sems 'byung*) oder als Verlangen (*chanda, 'dun pa*) klassifiziert werden sollte.³⁶⁵ Klassifiziert man das Erwecken von Bodhicitta als mentalen Zustand, bleibt die Frage, als welcher der 51 mentalen Zustände (*sems 'byung lnga bcu nga gcig*) dies charakterisiert werden kann. dPal sprul fasst die ausführliche Diskussion, die Tsong kha pa im *Legs bshad gser phreng* schildert, im *sPyi don* zusammen:

Was die Charakterisierung betrifft, so gibt es fünf Betrachtungsweisen: Der Meister Asaṅga sagte, das Erwecken von Bodhicitta sei im Wesentlichen ein Wunschgebet (*smon lam*). In der *Bodhisattvabhūmi* heißt es:

Das beste Wunschgebet der Bodhisattvas ist das Erwecken von Bodhicitta.

³⁶⁵ Vgl. Sparham, *Abhisamayālamkāra*, S. 201f.

Meister Vasubandhu hält das Erwecken von Bodhicitta im Wesentlichen für eine gedankliche Intention (*cetanā, sems pa*).³⁶⁶ Er sagt dies in seinem Kommentar zum *Mahāyānasūtrālaṃkāra*.

Weiterhin heißt es im *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

Die Bestrebung der Gefestigten [d.h. der Bodhisattvas] ist eine gedankliche Intention zusammen mit Verlangen (*chanda, 'dun*).³⁶⁷

Weil über den Wunsch gesagt wird, dass er eine gedankliche Intention ist, die von Verlangen begleitet wird, läuft die Sicht der Brüder [Asaṅga und Vasubandhu] auf das Gleiche hinaus.³⁶⁸

Zusammenfassung der Debatte durch die Verfasserin³⁶⁹

dPal sprul stellt also in Anlehnung an Tsong kha pa einen Konsens zwischen Asaṅga und Vasubandhu her, indem er Bodhicitta als mentalen Zustand charakterisiert, der von Verlangen (*'dun pa*) begleitet wird.

Im folgenden vergleicht dPal sprul in Anlehnung an Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* Aussagen von Ārya Vimuktisena, Haribhadra, Buddhaśri und Ratnakaraśānti. Vimuktisena charakterisiert das Auftauchen von Bodhicitta ebenfalls als gedankliche Intention (*sems pa*) und damit als spezifisches geistiges Bewusstsein (*yid kyi rnam shes*). Haribhadra interpretiert die bereits zitierte Zeile aus dem *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dahingehend, dass es sich beim Erwecken von Bodhicitta um eine gedankliche Intention des Hauptgeistes (*sems*) handelt, die mit einer Absicht einhergeht und sich auf ein spezifisches Objekt bezieht, dass es aber auch möglich ist, das Erwecken als Verlangen einzustufen. Buddhaśri behauptet, dass das Verlangen (*'dun pa*) nach Erleuchtung selbst Bodhicitta ist und dass die gedankliche Intention und der geistige Zustand in der Substanz identisch sind. Ratnakaraśānti behauptet, dass [Bodhicitta] sowohl im konzeptuellen Geist (*yid*) als auch im Verlangen (*'dun pa*) besteht.

³⁶⁶ Kann auch als Gedanke, Absicht, Motivation oder Willensausrichtung übersetzt werden.

³⁶⁷ Dafür gibt es im Deutschen keine exakte Übersetzung. Ebenso wie *mos pa* oder *sems pa* kann *'dun pa* eine Absicht, einen Willen oder eine Intention ausdrücken, hat allerdings mehr noch die Konnotation eines aktiven Strebens oder Verlangens. Im *mKhas jug* definiert Mi pham *'dun pa* als Streben nach einem erwünschten Objekt, während er *mos pa* als den Wunsch bezeichnet, ein bereits in Besitz genommenes Objekt nicht zu verlieren. *Gateway*, vol I, S. 24.

³⁶⁸ Wörtl. „fällt auf eines zusammen.“

³⁶⁹ PS, S. 45f.

2.2.2.1.2.1.1.1.2.2 Definition

Hier zitiert dPal sprul die Definition von Bodhicitta aus dem *Abhisamayālaṅkāra*, die zur Standard-Definition in zahllosen tibetisch-buddhistischen Texten geworden ist:

[19ab.] Das Erwecken von Bodhicitta ist die gedankliche Intention, die gemeinsam mit dem Verlangen entsteht, zum Wohl der anderen vollkommene Erleuchtung zu erlangen.

2.2.2.1.2.1.1.1.2.3 Klassifizierung

Es gibt vier Klassifizierungen: Es wird unterschieden nach Essenz (*ngo bo*), Entstehungsweise, Begrenzung und Sichtweisen. [47]

Essenz:

Als erstes wird unterschieden in Streben und Engagement. Ersteres hat zwei Teile, die Vorstellung der Positionen von anderen Systemen und die korrekte Lehre.

Zusammenfassung³⁷⁰

dPal sprul stellt hier vier Positionen vor und diskutiert damit die Unterscheidung des wünschenden (*praṇidhi*, *smon pa*) und des engagierten (*prasthāna*, *'jug pa*) Bodhicitta. Buddhaśri sagt, dass wünschendes Bodhicitta allen weltlichen [Stadien] entspricht, während engagiertes Bodhicitta mit der ersten Bodhisattva-Stufe beginnt. In [Dharmamitras] *Prasphuṭapadā* wird die Unterscheidung danach getroffen, ob Bodhicitta in einer Zeremonie angenommen wurde oder nicht. Andere Annahmen sind, dass [die Klassifizierung] davon abhängt, ob Unumkehrbarkeit [d.h. die erste Bodhisattva-Stufe] erreicht worden ist oder dass sie von Ursache und Ergebnis abhängt.

dPal sprul zitiert zur Vorstellung der korrekten Lehre aus Śāntidevas *Śikṣā-samuccaya-kārikā* (*bsLab bdus*, *Kompendium der Übung*) und *Bodhisattvacaryāvatāra*. In Letzterem heißt es:³⁷¹

Kurz zusammengefasst sollte man Bodhicitta in zwei Aspekten verstehen: Die gedankliche Intention, die der Wunsch (*smon pa*) nach Erleuchtung ist und das Engagement [zur Erlangung von] Erleuchtung. Genauso wie unterschieden wird zwischen dem Wunsch zu gehen und dem tatsächlichen Gehen, genauso sollten die Gelehrten die Unterscheidung in dieser Abfolge verstehen.

dPal sprul folgt also der Methode, wonach relatives Bodhicitta dahingehend unterschieden wird, ob tatsächliches Engagement oder Aktivität zur Umsetzung von Bodhicitta stattfindet. Zur weiteren Verstärkung dieser Position zitiert dPal sprul zunächst Prajñākaramati und schließlich Kamalaśīlas *Bhāvanākrama* (*bsGom rim*, *Stufen der Meditation*).

³⁷⁰ PS, S. 47-49.

³⁷¹ Vgl. BCA, I.15/16

Anschließend unterscheidet dPal sprul zwei Arten der Entstehung, nämlich die Entstehung durch Sprache und die Entstehung durch die Kraft der Meditation. dPal sprul beruft sich hier weitgehend auf den *Mahāyānasūtrālamkāra*. Die Entstehung durch Sprache geht zurück auf die Äußerungen eines Freundes oder spirituellen Freundes, auf die Kraft der Übertragungslinie, die Kraft der edlen Wurzeln, die Kraft des Zuhörens und die Kraft der Gewöhnung an das Gute. Die Entstehung durch die Kraft der Meditation bezieht sich auf das nicht-konzeptuelle Verständnis von Dharma, das entsteht, nachdem der Buddha vollkommen zufriedengestellt wurde und Verdienst und Weisheit vollkommen angesammelt wurden. Deshalb ist laut dPal sprul letzteres das Endgültige. Die drei Kennzeichen von absolutem Bodhicitta sind die Verwirklichung der endgültigen Schriften, das Erlangen der endgültigen Ursache und die Erkenntnis des endgültigen Verständnisses. dPal sprul siedelt die Entstehung von absolutem Bodhicitta auf der ersten Bodhisattva-Stufe, der sogenannten „freudvollen“ Stufe (*rab tu dga' ba'i sa*) an. Er benennt die sogenannten „vier Gleichheiten“, die auf dieser Ebene erkannt werden, nämlich der ausgeglichene Geist in Bezug auf Daseinsfaktoren, fühlende Wesen, den Buddha und das, was für Wesen zu tun ist:

[Die vier Gleichheiten sind die Erkenntnis], dass Daseinsfaktoren ohne Identität sind, die [Erkenntnis der] Gleichheit von einem selbst und anderen, die Erkenntnis, dass die eigene Dharma-Sphäre (*chos dbyings*) und die des Buddhas [50] untrennbar sind und der Wunsch, das Leid anderer wie das eigene Leid zu beenden.

Die Unterscheidung in Bezug auf Begrenzungen:

Bodhicitta entsteht durch Bestrebung auf der Ebene des Pfades der Ansammlung und Verbindung, als völlig reine, besondere Absicht auf den ersten sieben Bodhisattva-Stufen, als völlig gereift auf den drei [Stufen] beginnend mit der achten Bodhisattva-Stufe und als Aufgabe aller Verunreinigungen auf der Ebene des Buddhas.

Anschließend referiert dPal sprul mögliche Einwände, zum Beispiel das Argument, im Buddha entstehe Bodhicitta nicht, weil dies auf der zehnten Bodhisattva-Stufe „wie eine Wolke“ sei. dPal sprul weist dies mit der Begründung zurück, es widerspreche den zuvor beschriebenen Begrenzungen und führe zu der absurden Konsequenz, dass der Buddha letztendlich keine Erweckung von Bodhicitta habe. Darauf könnte ein möglicher Gegner einwenden, dass dies heiße, [wenn er Bodhicitta erwecke] spüre ein Buddha also Verlangen und diese Position könne nicht aufrechterhalten werden, da ein Buddha somit konzeptuelles Denken haben müsse. dPal sprul zitiert daraufhin aus Abhayākaraguptas *Marmakaumudī*, wonach Verlangen zwar auf den Pfaden der Übung konzeptuell ist, aber nicht-konzeptuell auf der Ebene des Buddhas. Diese hier in gekürzter Form wiedergegebene Debatte ist insofern beachtenswert, als sie auf ein wiederkehrendes Dilemma im *Abhisamayālamkāra* Bezug nimmt, nämlich den Konflikt zwischen der Postulierung eines zum Wohle aller Wesen aktiven Erleuchtungszustandes, der

zugleich aller Dualität entrückt ist.³⁷² Dies ist eine Diskussion, die vor allem in Bezug auf das achte Kapitel des *Abhisamayālaṃkāra* geführt wird und zu Jahrhunderte langen Auseinandersetzungen zwischen den Gelehrten verschiedener philosophischer Richtungen geführt hat.

Drei Arten von Bodhicitta

Die Unterscheidung in Bezug auf Sichtweisen:

Es gibt drei [Arten von] Bodhicitta:

- wie Schafhirten, die erst dann selbst Buddhas werden wollen, nachdem sie alle Wesen zur Buddhaschaft gebracht haben;
- wie Bootsführer, die wollen, dass sie selbst und alle anderen gleichzeitig [51] Buddhaschaft erlangen;
- wie Könige, die andere befreien wollen, nachdem sie zuerst selbst Buddhas geworden sind.

2.2.2.1.2.1.1.1.3 Der Nutzen, der von diesem eigentlichen [Bodhicitta] generiert wird

dPal sprul zitiert zur Lobpreisung von Bodhicitta eine Reihe der bekanntesten Stellen der einschlägigen Literatur wie Śāntidevas *Bodhisattvacaryāvatāra*, *Bodhicittavivaraṇa* (*Sems 'grel, Kommentar zum Bodhicitta*)³⁷³ und er endet mit der *Viradatta-paripṛchā* (*dPas byin gyis zhus pa, das von Viradatta erbetene Sūtra*). Obwohl dPal sprul diesen Abschnitt als ausführliche Präsentation deklariert hat, kommentiert er hier selbst nicht und lässt auch die Kategorien von Bodhicitta, die im Grundtext aufgeführt sind, unerwähnt. Deshalb greifen wir für diese Passage auf den *'Bru 'grel* zurück. Zunächst die entsprechenden Verse aus dem Grundtext, die zugleich ein Beispiel für die poetische Prägnanz des *Abhisamayālaṃkāra* sind:

[[19cd.] Den *Sūtras* zufolge werden beide [Aspekte von Bodhicitta] sowohl kurz als auch ausführlich erklärt.

[20.] Es gibt 22 Aspekte:

Erde, Gold, Mond, Feuer,
Schatz, Diamant-Mine, Ozean,
Vajra, Berg, Medizin, Freund,
wunscherfüllendes Juwel, Sonne, Lied,

³⁷² Makransky hat diesen Konflikt ausführlich in seiner Dissertation untersucht und die möglichen Argumente, die im AA und den AA-Kommentaren herangeführt werden, detailreich ausgeführt, deshalb sei hier nur kurz darauf Bezug genommen.

³⁷³ Der Kommentar wird Nāgārjuna zugeschrieben. Er wurde von Lindtner ediert und übersetzt.

[21.] König, Schatzkammer, große Strasse,
Vehikel, Brunnen,
süße Melodie, Fluss und Wasser.]

dPal sprul referiert die 22 Aspekte³⁷⁴ im 'Bru 'grel, aus dem wir deshalb hier zusammenfassend zitieren, wie folgt:³⁷⁵

- 1) Der Wunsch, Erleuchtung zu [erlangen] ist die Grundlage für alle positiven Daseinsfaktoren (*dkar chos*)³⁷⁶ und [solide] wie die Erde.
- 2) Weil sie bis zur Erleuchtung unverändert bleibt, ist die dauerhafte Absicht [unverändert] wie Gold.
- 3) Weil diese Absicht die besondere Absicht (*lhag bsam*) ist, die außergewöhnlich geworden ist und mit der sich alle wohltätigen Daseinsfaktoren völlig entfalten, ist sie wie der zunehmende Mond.
Die [ersten] drei [Aspekte] beziehen sich auf [wünschendes Bodhicitta] von den drei [Stufen des] Pfad[es] der Ansammlung an.
- 4) Weil [Bodhicitta] vom Pfad der Verbindung an in Verbindung mit den drei ungeborenen Kenntnissen das Feuerholz der Verblendungen verbrennt, ist es wie Feuer.
- 5) Vom Pfad des Sehens, der ersten [Bodhisattva-]Stufe an, ist [es in Verbindung mit] Großzügigkeit wie ein Schatz, weil es alle fühlenden Wesen unerschöpflich zufrieden stellt.
- 6) Von der zweiten [Bodhisattva-]Stufe an ist [es in Verbindung mit] Disziplin wie eine Diamant-Mine, weil es alle Kostbarkeiten hervorbringt.
- 7) Von der dritten [Bodhisattva-]Stufe an ist [es in Verbindung mit] Akzeptanz wie das Meer, weil es sich auch von Unerwünschtem nicht aufwühlen lässt.
- 8) Von der vierten [Bodhisattva-]Stufe an ist [es in Verbindung mit] Ausdauer wie ein Vajra, [weil] es auch von Māras nicht zerstört wird.
- 9) Von der fünften [Bodhisattva-]Stufe an ist [es in Verbindung mit] meditativer Konzentration wie ein Berg, unbewegt von den Ablenkungen dualistischer Beobachtungen.
- 10) Von der sechsten [Bodhisattva-]Stufe an ist [es in Verbindung mit] höchster Erkenntnis (*shes rab*) wie Medizin, weil es die Krankheit der emotionalen und kognitiven Verblendungen kuriert.
- 11) Auf der siebten [Bodhisattva-]Stufe ist es [in Verbindung mit] Geschicklichkeit in den Methoden wie ein spiritueller Freund, weil es auch die kleinste Quelle von Wohltätigkeit unerschöpflich macht und weil es zum Wohl anderer sogar das Leid der niederen Wiedergeburten erträgt.

³⁷⁴ Diese Liste von 22 Metaphern für das Erwecken von Bodhicitta ähnelt der Liste im vierten Kapitel von Asaṅgas *Mahāyāna-sūtrālamkāra* (IV.14–20), ist aber nicht völlig identisch. Die Liste im *Mahāyāna-sūtrālamkāra* wiederum wird zurückgeführt auf das *Akṣayamati-paripṛchā-sūtra* (*Blo gros mi zad pas bstan pa, das von Akṣayamati erbetene Sūtra*), das 45. Werk der *Ratnakūta*-Sammlung. Vgl. Conze, *Literature*, S. 102.

³⁷⁵ PB, S. 475ff.

³⁷⁶ Wörtl. „weiße Daseinsfaktoren“; d.h. alle wohltätigen Faktoren, die der Erleuchtung und dem Wohlergehen anderer dienen.

- 12) Auf der achten [Bodhisattva-]Stufe ist es [in Verbindung mit] Wunschgebeten wie ein wunscherfüllendes Juwel, weil es die Ergebnisse genau so erreicht, wie man sie erwünscht hat.
- 13) Auf der neunten [Bodhisattva-]Stufe ist es [in Verbindung mit] Macht wie die Sonne, weil es die Ernte der Güte zur Reifung bringt.
- 14) [In Verbindung mit] Weisheit ist es wie ein erfreuliches Lied, weil es den Dharma lehrt, der Schüler³⁷⁷ zur Anstrengung motiviert. Dies ist das besondere Engagement auf der zehnten Bodhisattva-Stufe.
- 15) Weil es [in Verbindung mit] direkten Kenntnissen mit unbehinderter Kraft das Wohl anderer verwirklicht, ist es wie ein König.
- 16) Weil es [in Verbindung mit] den beiden Ansammlungen ein Schatz der zahlreichen [Ansammlungen] von Verdienst und Weisheit ist, ist es wie eine Schatzkammer.
- 17) [In Verbindung mit] den zur Erleuchtung nötigen Faktoren ist es wie eine große Strasse, auf der alle Buddhas der drei Zeiten reisen.
- 18) [In Verbindung mit] Śamatha und Vipāśyanā ist es wie ein exzellentes Vehikel, das einen auf dem Pfad voranbringt, frei von den beiden Extremen.
- 19) [In Verbindung mit] mnemotechnischen Worten (*dhāraṇī*, *gzungs*) und Eloquenz³⁷⁸ ist es wie ein Brunnen, weil es die Bedeutung der Worte nicht vergessend [am Dharma] festhält und [den Dharma] unerschöpflich und ohne Hindernisse anderen erklärt.
- Diese fünf sind die besonderen fünf Pfade. Mancher sagt, diese fünf besonderen Pfade gebe es auf allen zehn Bodhisattva-Stufen, mancher sagt, sie seien auf den drei reinen Stufen [d.h. auf der achten bis zehnten Stufe] vorhanden, und mancher sagt, dies seien die besonderen Pfade der zehnten Stufe.
- 20) [In Verbindung mit] dem Dharma-Festival[, der Rede des Buddhas,] ist es wie eine süße Melodie, weil man [den Dharma] in erfreulicher Weise den Schülern verkündet, die nach Befreiung streben.
- 21) [In Verbindung mit] dem einzigen Pfad[, der Aktivität des Buddhas,] ist es wie ein Fluss, weil man sich selbst ohne Anstrengung unvoreingenommen zum Wohl anderer engagiert.
- 22) Versehen mit dem Dharmakāya[, dem Geist des Buddhas,] ist es wie eine Wolke, weil man die Ernte der Schüler zur Reifung bringt, indem man die zwölf Taten demonstriert wie das Residieren in Tuṣita, etc.
- Diese [letzten] drei sind auf der Stufe des Buddhas vorhanden. [...]

Einleitende Anmerkungen zum Kapitel zu den Praxisanweisungen

Damit kehren wir zum *sPyi don* zurück und dPal spruls Behandlung des nächsten Unterpunktes, der Praxisanweisungen. Beachtenswert ist, dass dPal sprul diesem Kapitel allein im *sPyi don* 44 Seiten und im *'Bru 'grel* 15 Seiten widmet, viermal soviel wie dem Erwecken von Bodhicitta. Dies liegt unter

³⁷⁷ Wörtl. „diejenigen, die zu zähmen sind.“

³⁷⁸ Wörtlich wird *spos* oft mit innerer Stärke oder Selbstvertrauen übersetzt, in diesem spezifischen Zusammenhang aber auch als Eloquenz.

anderem an der Komplexität dieses Punktes, vor allem aber auch daran, dass dPal sprul–in Anlehnung an Tsong kha pa–die Erwähnung von grundlegenden Faktoren des buddhistischen Pfades wie etwa der vier Wirklichkeiten oder der drei Juwelen zum Anlass nimmt, diese grundsätzlich zu erklären. Die Diskussion der drei Juwelen schließt eine detailreiche Ausführung zu den 20 Aspekten des Saṅgha ein. Ähnlich wie schon im Kapitel zuvor werden allerdings die zehn Kategorien der Praxisanweisungen tatsächlich im ‘Bru ‘grel erklärt, während dPal sprul im *sPyi don* vor allem Grundlagen und unterschiedliche Einordnungen erläutert. Im folgenden werden die grundsätzlichen Diskussionen aus dem *sPyi don* zusammengefasst, während wiederum der ‘Bru ‘grel zur Erläuterung der tatsächlichen Kategorien herangezogen wird, wo es nötig erscheint.

2.2.2.1.2.1.1.2 Das Erhalten von Anweisungen, Bodhicitta rein zu machen³⁷⁹

[[22.] Praxis,³⁸⁰ Wirklichkeit,
die drei Juwelen wie der Buddha usw.,
nicht anhaftend, völlig unermüdlich,
den Pfad gänzlich erfassend,
[23.] die fünf Visionen, die sechs Qualitäten
der übernatürlichen Wahrnehmung und die sogenannten
Pfade des Sehens und des Kultivierens, diese Anweisungen
sollten in ihrer zehnfachen Ausführung bekannt sein.]

Das Erhalten der Praxisanweisungen, Bodhicitta rein zu machen, hat fünf Teile:

- Die Grundlage des Erhaltens
- Die Ursache, aufgrund derer man [die Anweisungen] erhält
- Von wem man [die Anweisungen] erhält
- Was das zu Erhaltende ist
- Abgrenzungen [52]

2.2.2.1.2.1.1.2.1 Die Grundlage des Erhaltens

Auch Śrāvakas und Pratyekabuddhas hören allgemeine Praxisanweisungen, [hier aber handelt es sich um] Mahāyāna-Anweisungen. Diese werden in allgemeine und besondere Anweisungen unterteilt, und [hier handelt es sich] um letztere. Um diese von einem wahren Buddha zu hören, muss man auf dem großen Pfad der Ansammlung³⁸¹ angekommen sein. [...]

³⁷⁹ PS, S. 51ff.

³⁸⁰ Wie bereits zuvor erwähnt, kann *sgrub* in diesem Zusammenhang sowohl als Praxis, Training, Übung als auch als Ergebnis dieser Praxis, also als Errungenschaft oder Erfüllung, übersetzt werden.

³⁸¹ Jeder der fünf Pfade kann in klein, mittel und groß unterteilt werden.

2.2.2.1.2.1.1.2.2 Die Ursache, aufgrund derer man [die Anweisungen] erhält

Aus dem [*Mahāyānasūtra*-] *ālaṃkāra*:³⁸²

Dann erhält man von den Buddhas die weitreichenden Praxisanweisungen im „Kontinuum des Dharma“, damit man ruhiges Verweilen und Weisheit gänzlich erlangt.

Das „Dharma-Kontinuum“ hängt von der meditativen Konzentration ab. Die [Erklärung hat] drei [Teile].

Erstens, es wird definiert als die mit meditativer Konzentration (*samādhi, ting nge 'dzin*) verbundene bewusste Erinnerungsfähigkeit (*dran shes*), mit der man die unzähligen Bedeutungen der exzellenten Worte der Siegreichen erfassen kann, wenn man in meditativer Versenkung verweilt. Zweitens, die Etymologie: [Dharma-Kontinuum bedeutet] die Fähigkeit, die Bedeutung der Worte der exzellenten Dharma-Lehren kontinuierlich, ohne Unterbrechung zu erfassen.

Drittens, Abgrenzungen: Diese besondere [Fähigkeit] gibt es auf der Ebene des höchsten [weltlichen] Phänomens. Allgemein gesprochen gibt es sie auf dem großen Pfad der Ansammlung.

Anmerkung der Verfasserin

dPal sprul definiert also die Ursache, aufgrund derer man die Anweisungen erhalten kann, als die meditative Konzentration (*samādhi, ting nge 'dzin*), mit der man in der Lage ist, die Bedeutung der Lehren zu erfassen. Er siedelt diese Konzentrationsfähigkeit auf dem großen Pfad der Ansammlung an. Das kognitive Objekt besteht also in diesem Fall aus den Praxisanweisungen, die kognitive Methode ist die korrekte meditative Konzentration, mit der man in der Lage ist, die Lehren zu verstehen, und das Ergebnis wird anschließend als die Praxis definiert, die mit den Anweisungen in Einklang steht.

2.2.2.1.2.1.1.2.3 Von wem man [Anweisungen] erhält

Obwohl manche „ausschließlich die Buddhas“ [53] [für fähig] halten, [diese Anweisungen zu geben,] so wird [im *Śata-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*] von „Buddhas usw. in den zehn Himmelsrichtungen...“ gesprochen. Buddhas und spirituelle Freunde, die in der Lage sind, Praxisanweisungen des Mahāyāna zu geben, sind [dazu] geeignet, denn es gibt auch zahlreiche Lehrer [in Gestalt von] Śrāvakas usw., die solche Mahāyāna-Anweisungen wie die *Prajñāpāramitā-Sūtras* geben.

³⁸² MSA XIV.3.

2.2.2.1.2.1.1.2.4 Was das zu Erhaltende ist

Manche sagen, dass Praxisanweisungen [ausschließlich] direkt von den Buddhas gegeben werden, aber das ist falsch. Wie bereits zuvor gezeigt wurde, muss der Lehrer von Praxisanweisungen nicht unbedingt ein Buddha sein. Allgemein gesprochen muss es sich auch nicht um Buddhas eigene Worte handeln, denn zum Beispiel wird im *Abhisamayālaṅkāra* die gesamte Bedeutung der besonderen Praxisanweisungen in exzellenter Weise zusammengefasst. Deshalb zählen alle *Sūtras* und Kommentare, die den gesamten Pfad zur Erleuchtung für die Anhänger des Mahāyāna lehren, zu [dieser Kategorie] der besonderen Praxisanweisungen. [...] Das Ergebnis der Praxisanweisungen ist die Praxis, die im Einklang mit dem Dharma steht.

2.2.2.1.2.1.1.2.5 Abgrenzungen

Prajñākaramati sagt, dass sie von der ersten Bodhisattva-Stufe bis zur Ebene des Buddhas vorhanden sind, während in [Dharmamitras] *Prasphuṭapadā* gesagt wird:

Auf dem ununterbrochenen Pfad strebt man nicht danach, weil man in der Lage ist, die aus sich selbst heraus entstehende (*rang byung*) Weisheit hervorzubringen. [54]

Der Letztgenannte [hat Recht], wenn sich die Abgrenzungen darauf beziehen, ob es nötig ist, die Anweisungen zu empfangen oder nicht, und der Erste, wenn es sich um die Abgrenzungen in Bezug auf den Lehrer handelt, [der die Anweisungen erteilt].

Außerdem gibt es zum Thema Praxisanweisungen zwei [weitere Teile]:³⁸³ Die eigentlichen³⁸⁴ Praxisanweisungen und die spezifische Erklärung von schwer zu verstehenden [Punkten]

2.2.2.1.2.1.1.2.6 Die eigentlichen Praxisanweisungen

Die eigentlichen Praxisanweisungen haben vier [Teile]:

- Die Essenz der Praxis an sich
- Die vier Wirklichkeiten als Objekte der Konzentration
- Die drei Juwelen als Grundlage
- Die Ursachen für exzellente Praxis

³⁸³ Anders als sonst im PS hat dPal sprul diese neuerliche Unterteilung nicht in der Kapitelübersicht angekündigt.

³⁸⁴ LSP schreibt *spyi* statt *ngos*.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.1 Die Essenz der Praxis an sich

Weil die Praxis der sechs Vollkommenheiten zum Erreichen der Erfüllung führt, d.h. zum Dharmakāya, der für das Wohl aller Lebewesen verwirklicht wird, und weil dies die Praxis der positiven Daseinsfaktoren ist, die in dem Kapitel des Sūtras über das Erwecken von Bodhicitta erläutert wurde, [ist diese Praxis] der Praxis von Śrāvakas und Pratyekabuddhas überlegen. Aus dem [*Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā*]-Sūtra:³⁸⁵

Wäre dieser Kontinent von Jambūdvīpa voller Mönche, die Śāriputra und Maudgalyāyana gleichwertig sind–wie ein Dickicht von Schilf, Bambus oder Zuckerrohren, hohem Gras, Reis oder Sesampflanzen– ihre Weisheit käme der Weisheit eines Bodhisattva nicht nahe, der ein Hundertstel, ein Tausendstel, ein Hunderttausendstel oder einen winzigen Teil der Mutter erkannt hat. Es gibt keine Zahl, keinen Teil, kein Zählen, keine Ähnlichkeit, [55] keinen Vergleich, keine Übereinstimmung. In solch einem Ausmaß übertrifft die Weisheit eines Bodhisattvas, der auch nur für einen Tag die Mutter [*Prajñāpāramitā*] erkennt, die Weisheit aller Śrāvakas und Pratyekabuddhas. Und warum? Weil die Weisheit des großartigen Bodhisattvas die Erleuchtung aller Wesen anstrebt.

Im ‘*Bru ‘grel* definiert dPal sprul zunächst die Praxis:³⁸⁶

Praxis bedeutet, ausnahmslos positive dharmas, wie sie zuvor mit den 22 Kategorien von Bodhicitta aufgezeigt wurden, auf der augenscheinlichen [Ebene] (*samṃṛti, kun rdzob*)³⁸⁷ als illusionsgleich und auf der endgültigen [Ebene] (*paramārtha, don dam*) ohne das Konzept der drei Sphären³⁸⁸ zu praktizieren. Außerdem ist diese Praxis wegen der sechs Vollkommenheiten der Praxis der Śrāvakas und Pratyekabuddhas überlegen, denn durch sie erlangt man den Dharmakāya, der zum Wohl aller fühlenden Wesen zu verwirklichen ist.

Anmerkung der Verfasserin zu Wahrheiten bzw. Wirklichkeiten

Hierbei ist zu beachten, dass die Differenzierung der beiden Begriffe von augenscheinlicher und endgültiger Ebene oder Wahrheit nicht im ontologischen Sinne vorgenommen wird, sondern aus epistemologisch-soteriologischer Perspektive. Augenscheinliche und endgültige Wahrheiten werden also unterschieden im Hinblick auf die verfälschte Wahrnehmung gewöhnlicher Wesen und die unverfälschte, erleuchtete Wahrnehmung. Wie auch bei dem

³⁸⁵ P 38-40. Conze, *Large Sutra*, S. 57f.

³⁸⁶ PB, S. 478ff.

³⁸⁷ Wörtl. „versteckt“ oder „verfälscht“. Dieser Begriff wird häufig als „relativ“ übersetzt und bezieht sich auf die verfälschte konventionelle Wahrnehmung gewöhnlicher Wesen. Für eine ausführliche Erklärung des Begriffs, siehe Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, S. 13ff.

³⁸⁸ D.h. ohne Konzeptualisierung von Ausführendem, Objekt und Handlung.

folgenden Aspekt, den vier Wirklichkeiten, bezieht sich der Begriff Wahrheit oder Wirklichkeit (*satya, bden pa*) in der buddhistischen Soteriologie nicht auf ein abstraktes, philosophisches Konzept, sondern auf eine konkret erfahrbare Realität. Deshalb wurde im folgenden anstelle der gängigeren Übersetzung „vier edle Wahrheiten“ die Übersetzung als „Wirklichkeiten“ gewählt.

Die soteriologische Ausrichtung wird auch in dPal spruls Definition im *sPyi don* deutlich.³⁸⁹ In diesem Kapitel wird besonders deutlich, welche Funktion dPal sprul dem *sPyi don* und dem *'Bru 'grel* zuschreibt: Während er im *'Bru 'grel* die im Ursprungstext genannten 70 Punkte und ihre Kategorien definiert, beginnt er im *sPyi don* eine ausführliche Diskussion von möglichen Einordnungen der vier Wirklichkeiten.³⁹⁰

2.2.2.1.2.1.1.2.6.2 Die [Anweisungen zu den] vier Wirklichkeiten als Objekte der Konzentration

Dies hat fünf [Teile]:

- Etymologie
- Was sie sind
- Ob sie gleich oder verschieden sind
- Definitive Anzahl
- Definitive Reihenfolge

Einfügung der Definitionen aus dem *'Bru 'grel*

dPal spruls Ausführungen im *sPyi don* sind leichter verständlich, wenn die Definitionen der vier Wirklichkeiten aus dem *'Bru 'grel* vorangestellt werden:³⁹¹

Zweitens, was die Anweisungen zu den vier Wirklichkeiten, dem Objekt der Konzentration, betrifft:

³⁸⁹ PS, S. 55. In JNS erklärt Mi bskyod rDo rje: „Die Wirklichkeit von Leiden ist das Wesen des Leidens wie es von den Erhabenen erkannt wird. Sie erkennen, dass die gesamte bedingte Existenz Leiden ist. Die Wirklichkeit des Ursprungs von Leiden ist das, was von den Erhabenen erkannt und damit etabliert wird. Sie erkennen, dass alles Leid in den drei Bereichen von Karma und störenden Emotionen herrührt. Die Wirklichkeit des Pfades ist die tatsächliche Essenzlosigkeit, die von den Erhabenen als Wirklichkeit des Pfades gesehen wird und die tatsächlich genau so ist, wie sie von diesen gesehen wird. Die Wirklichkeit der Beendigung ist die eigene Essenz des Absoluten, die als tatsächliche Nicht-Entstehung gesehen wird, denn auf diese Weise wird sie von den Erhabenen gesehen.“ JNS, S. 104. Eine gleich lautende Erklärung findet sich in SKD, S. 481. Die allgemein akzeptierte Übersetzung als „edle Wahrheit“ müsste deshalb eigentlich durch „Wirklichkeit der Erhabenen“ ersetzt werden. Der Sanskrit-Begriff *satya* kann sowohl Wahrheit als auch Wirklichkeit bedeuten. Im Kontext der zwei oder vier Wirklichkeiten, ist allerdings nicht von einer abstrakten oder semantischen Wahrheit die Rede (wie 1+1=2), sondern der Begriff steht für eine erfahrbare Wirklichkeit. Wirklichkeit ist keine bloße Wahrheit, an die man glauben kann oder auch nicht, sondern die fundamentale Erfahrung eines Wesens (ungeachtet dessen, dass diese Erfahrung subjektiv sein oder auf Verwirrung basieren kann.) In diesem Zusammenhang ist konkret von der Erfahrung die Rede, wie sie von den Erhabenen gemacht wird, d.h. Wesen von der ersten Bodhisattva-Stufe oder dem Pfad des Sehens an, die direkte Einsicht in und Erfahrung von dieser Wirklichkeit haben. Für gewöhnliche Wesen hingegen sind die vier Wirklichkeiten weder wahr noch (mit Ausnahme der direkten Manifestation der ersten Wirklichkeit, Leid) direkt erfahrbar. Selbst wenn sie auf dem buddhistischen Pfad als wahr akzeptiert werden, stellen sie doch nicht die erfahrbare Lebensrealität des Praktizierenden dar. Laut Definition kann das volle Ausmaß der vier Wirklichkeiten nicht erfahren werden, solange der Pfad des Sehens nicht erreicht wurde.

³⁹⁰ PS, S. 55ff.

³⁹¹ PB, S. 478f.

- 1) Sie instruieren in der Leerheit aller Objekte wie Form usw., um die Anhaftung an die Wirklichkeit des Leidens als Objekt des konzeptuellen Wissens (*shes bya*) zu Ende zu bringen, und sie instruieren in dem großen Objekt, der unteilbaren *prajñāpāramitā*.
- 2) Sie instruieren in dem Beenden der Hervorbringung von Form usw., die Befleckung verursacht, um die Anhaftung an das, was aufzugeben ist, den Ursprung allen [Leidens], umzukehren, und sie instruieren darin, dass Samsāra und Nirvāṇa (*kun byang*)³⁹² nicht wahrhaft existent sind (*ma grub*).
- 3) Sie instruieren darin, dass alle Daseinsfaktoren von Form bis zur Erleuchtung nicht wahrhaft existent sind [479], um die Anhaftung an die Beendigung, die zu erlangen ist,³⁹³ abzuwenden.
- 4) Sie instruieren [diejenigen], die das gänzlich Reine (*yang dag pa*) nicht erkennen und sich deshalb auf dem Pfad wie den sechs Vollkommenheiten usw., [teilweise] anstrengen und [teilweise] nicht [anstrengen]. Damit wird die Anhaftung an das Kontinuum abgelegt, auf das sich [die Praktizierenden] notwendigerweise verlassen, den Pfad.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.2.1 Etymologie

In [Asaṅgas] *Samgraha* wird gesagt:

Was bedeutet „Wirklichkeit“? Wirklichkeit bedeutet das, was nicht im Widerspruch zu den Lehren steht. Wenn sie erkannt wird, wird sie zu einer Ursache für völlige Reinheit[, d.h. Nirvāṇa].

Der erste Teil der Bedeutung bezieht sich auf die Objekte: Weil Vergänglichkeit usw. genau so existieren, wie der Buddha sie gelehrt hat, deshalb wird dies Wirklichkeit genannt. Der letzte Teil bezieht sich auf den Aspekt des Subjekts: Wenn man erkennt, wie [die Objekte] in dieser Weise existieren, wird „der korrekte Geist hervorgebracht“. Dies wird einfach „Wirklichkeit“ genannt. Was die Bedeutung der sogenannten erhabenen Wirklichkeiten (*āryasatya*, ‘*phags pa*’i *bden pa*) betrifft: Erhabene Wesen (*āryā*, *phags pa rnam*) erkennen die Wirklichkeiten wie sie sind. Die Wirklichkeiten beziehen sich also sowohl auf den Geist wie auf die Tatsachen, und deshalb werden sie „erhaben“ genannt. Sie werden nicht als „Wirklichkeiten der kindischen Wesen“ [56] bezeichnet, denn die Kindischen erkennen sie nicht, obwohl sie in der Tat zutreffen. Zu diesem Thema hat [Vasubandhu] in seinem Kommentar (*bhāṣya*, ‘*grel*) zum *Abhidharmakośa* geschrieben:

Was die Erhabenen Glück nennen, nehmen andere als Leiden wahr.
Was andere Glück nennen, nehmen die Erhabenen als Leiden wahr.

³⁹² Abkürzung für *kun nas nyon rmongs pa dang rnam par byang ba*.

³⁹³ Diese Aufzählung ist vor dem komplexen Hintergrund der *Prajñāpāramitā*-Philosophie zu verstehen, in der absolut alles, von Form bis zur Erleuchtung selbst, als identitätslos definiert wird. Das bedeutet, dass selbst erstrebenswerte Ziele wie Beendigung und Nirvāṇa substanzlos sind und die Anhaftung daran aufgegeben werden muss, um den Pfad zu vollenden.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.2.2 Was sie sind³⁹⁴

Bei der Erklärung, was die Wirklichkeiten sind, unterscheidet dPal sprul das Vorkommen und die Definitionen. Das Vorkommen: Die Wirklichkeit des Leidens besteht in den beiden unreinen animierten und nicht animierten Welten (*snod bcud*). Der Ursprung allen [Leidens] sind alle verunreinigten Handlungen und destruktiven Emotionen (*kleśa, nyon mongs*). Die Erwähnung authentischer Beendigung inspiriert dPal sprul in Anlehnung an Tsong kha pa zu einem Exkurs über die verschiedenen Interpretationen des Begriffs. Er unterscheidet zunächst zwischen nomineller und endgültiger Beendigung. Unterstützt von Zitaten aus *Asaṅga Abhidharmasamuccaya* differenziert dPal sprul zwischen der bloß nominellen Beendigung als Beendigung durch den gewöhnlichen Pfad, der den Keim schwächt, aber nicht komplett auslöscht, und der Beendigung durch die Weisheit der Erhabenen, die den Keim komplett zerstört. Gewöhnliche Menschen können demzufolge keine wahre Beendigung erreichen, da sie den Keim nicht ausrotten.

Anschließend fasst dPal sprul die ausführliche Diskussion aus Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* zusammen, ob Beendigung von der endgültigen Seinsweise (*tathātā, de bzhin nyid*) durchdrungen wird. Er zitiert aus dem *Abhidharmasamuccaya*:

Wie wird [Beendigung] definiert? Dadurch, wo Beendigung stattfindet–auf dem Pfad; wodurch Beendigung stattfindet–durch die endgültige Seinsweise; was verschwindet–destruktive Emotionen entstehen nicht.

Die endgültige Seinsweise wird also als Grundlage für Beendigung definiert. Andererseits ist, wie im *Abhidharmasamuccaya* und im *Uttaratantraśāstra* gesagt wird, auch die Beendigung von Befleckungen des Geistes eine echte Beendigung, und deshalb ist die Beendigung nicht in jedem Fall von der endgültigen Beendigung durchdrungen.

Was die wahren Pfade betrifft, so zitiert dPal sprul erneut aus dem *Abhidharmasamuccaya*:

Wahre Pfade sind in Kürze definiert [58] als das, wodurch Leiden gänzlich erkannt wird, seine Ursprünge aufgegeben werden, Beendigung verwirklicht wird und was als Pfad kultiviert wird. Außerdem ist dies die Basis für die Pfade der Ansammlung, der Verbindung, des Sehens, des Kultivierens und der Erfüllung.

Wieder wird die soteriologische Perspektive deutlich. Anschließend referiert dPal sprul die Frage, ob alle fünf Pfade als authentische Pfade betrachtet werden können oder nicht. Er konstatiert zunächst, dass alle fünf Pfade als echte Pfade betrachtet werden und referiert dann die Ansicht mancher Gelehrter, Asaṅga habe gelehrt, dass die Pfade von Ansammlung und Verbindung nur Hilfen zu den echten Pfaden seien. Er zitiert außerdem die Meinung, auch der Pfad des Nicht-mehr-Lernens sei kein authentischer Pfad, da es sich dabei um das

³⁹⁴ PS, S. 56-59.

Resultat der echten Pfade handle, während es sich bei den Pfaden der Ansammlung und der Verbindung um die Ursachen für die echten Pfade handle, so dass allein die Pfade des Sehens und des Kultivierens als echte Pfade betrachtet werden können. dPal sprul weist diese Ansicht aber mit Hilfe von Asaṅgas Kommentar zum *Uttaratantraśāstra* und weiteren, von Tsong kha pa im *Legs bshad gser phreng* aufgeführten Argumenten zurück. dPal sprul zieht das Fazit, auch die Pfade von Ansammlung und Verbindung seien echte Pfade, da sie laut *Abhisamayālaṅkāra* klare Erkenntnisse von Identitätslosigkeit darstellten, die Fortschritt auf dem Pfad zur Erleuchtung verursachen. Anschließend referiert dPal sprul knapp die 16 Aspekte der vier Wirklichkeiten:³⁹⁵

Jede der vier Wirklichkeiten hat vier Aspekte, also [sind es insgesamt] 16. Welche sind das? Was die erste Wirklichkeit [des Leidens] betrifft: Vergänglichkeit, Leiden, Leerheit und [60] Identitätslosigkeit. Die zweite [Wirklichkeit]: Ursache, Ursprung, Entstehung (*prabhava, rab tu skye ba*)³⁹⁶ und Bedingung. Die dritte [Wirklichkeit]: Beendigung, Frieden, Exzellenz und Erlösung. Die vierte [Wirklichkeit]: Pfad, inhärentes Gewahrsein (*rig pa*), Praxis und sichere Befreiung (*naiyīṅkata, nges 'byin*).³⁹⁷ [...] Warum gibt es 16 [Aspekte]? Die ersten vier [Aspekte] sind jeweils Gegenmittel zum Engagement in den Sichtweisen von Beständigkeit, Freude, Mein und Ich. Die zweiten vier [Aspekte] sind Gegenmittel zum Engagement in den Sichtweisen, es gebe keine Ursache, eine einzige Ursache, Veränderung und die Ideen, die vorher erklärt wurden.³⁹⁸ Die dritten vier [Aspekte] sind Gegenmittel zum Engagement in den Sichtweisen, dass es keine Befreiung gibt, dass Befreiung Leiden ist, dass meditative Glückseligkeit das Höchste ist und dass Befreiung nicht völlig unumkehrbar ist. Die vierten vier [Aspekte] sind die Gegenmittel zum Engagement in den Sichtweisen, es gebe keinen Pfad, dieser Pfad sei übel, etwas anderes sei ebenfalls der Pfad und dieser Pfad sei ebenfalls umkehrbar. Diese 16 Aspekte beziehen sich also auf diese 16 aufgenommenen Sichtweisen.

Anschließend fügt dPal sprul diesem Abschnitt eine knappe Definition der vier Wirklichkeiten aus dem *Abhidharmasamuccaya* hinzu:

Leiden wird als das definiert, was von den destruktiven Emotionen geschaffen wird. Der Ursprung allen [Leidens] wird als das definiert, was die Wirklichkeit des Leidens hervorbringt.

³⁹⁵ PS, S. 59f.

³⁹⁶ Im Allgemeinen produzieren Ursachen mehr oder weniger effektive Ergebnisse. In diesem Zusammenhang wird im Tibetischen von „höchster“ oder „stärkster“ (*rab tu*) Hervorbringung gesprochen. Dies bezieht sich darauf, dass starke destruktive Emotionen und Karma unmittelbare Ergebnisse zeitigen. In diesem Sinne wird von der stärksten Verbindung zwischen Ursache und Effekt ausgegangen. Andererseits muß die Verstärkung nicht unbedingt im Deutschen mit einem eigenen Wort übersetzt werden.

³⁹⁷ Dieser Aspekt bezieht sich darauf, dass der Pfad, wie er zuvor definiert wurde, mit Sicherheit ans Ziel führt.

³⁹⁸ Die beiden letztgenannten Sichtweisen beziehen sich auf die Sicht, Umstände für dauerhaft zu halten und auf den Glauben an eine ewige Ursache wie einen allmächtigen Gott.

Beendigung wird als die Befriedung von diesen beiden definiert, und der Pfad wird als das Praktizieren [61] aller drei Bedeutungen [der soeben erklärten vorhergehenden Wirklichkeiten] definiert.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.2.3 Ob sie gleich oder verschieden sind³⁹⁹

Die Wirklichkeit der Beendigung ist in dem Sinn von den anderen drei [Wirklichkeiten] verschieden, dass negiert wird, dass sie identisch mit den anderen ist.⁴⁰⁰ Was die anderen drei betrifft, so ist die Wirklichkeit des Pfades, die meditative Versenkung der Erhabenen, substanziell verschieden von den beiden [Wirklichkeiten des] Leidens und des Ursprungs, während die Wirklichkeit des Pfades nachfolgender Errungenschaft (*rjes thob*)⁴⁰¹ mit der Wirklichkeit des Leidens nicht unvereinbar ist. Leiden und Ursprung: Während die [Wirklichkeit des] Ursprungs von Leiden durchdrungen ist, ist die Wirklichkeit des Leidens nicht von [der Wirklichkeit des Ursprungs] durchdrungen. Beispiele sind der All-Grund (*ālaya, kun gzhi*), die animierte Welt, die fünf Sinne und auch alle anderen unverblendeten Daseinsfaktoren, die unbefleckt und neutral (*ma bsgribs lung ma bstan*) sind.⁴⁰²

2.2.2.1.2.1.1.2.6.2.4 Definitive Anzahl

Warum gibt es genau vier Wirklichkeiten? Die Verständigen vermeiden die dunkle Seite und umfassen die helle [Seite, das sind] genau zwei Dinge, und die Ursache und die Wirkung in jedem dieser beiden sind [ebenfalls] genau zwei. Allerdings ist nicht alles Erfahrbare (*shes bya*) in den vier Wirklichkeiten enthalten, denn es wird erklärt, dass die endgültige Seinsweise nicht in den vier Wirklichkeiten enthalten ist. Obwohl die Gestaltungen (*'du byed*) befriedet sind, wird die nicht-analytische Beendigung (*so sor brtag min gyi 'gog pa*) nicht zur Wirklichkeit der Beendigung gezählt und ist auch nicht in den anderen [Wirklichkeiten] enthalten.⁴⁰³

³⁹⁹ Dies ist eine Passage, in der dPal spruls Auslassung von eigenen Kommentierungen besonders bemerkenswert ist. Die Debatte, ob die vier Wirklichkeiten gleich oder verschieden sind, zieht sich über Jahrhunderte quer durch alle Traditionen des tibetischen Buddhismus. dPal sprul begnügt sich hier ausschließlich damit, Tsong kha pas Diskussion knapp zusammenzufassen und enthält sich jeglicher Kommentierung aus Sicht der rNying ma-Schule.

⁴⁰⁰ Die Formulierung *gcig pa bkag pa'i tha dad* wird häufig in Debattierübungen u.a. verwendet, um zu versuchen, sich aus einem logischen Dilemma zu lösen. Weder die These, die vier Wahrheiten seien verschieden noch sie seien gleich ist letztlich haltbar. Mit der Formulierung *gcig pa bkag pa'i tha dad* versucht der Verfasser auszudrücken, es gebe zwar Unterschiede, sie bestünden aber ausschließlich auf der sprachlichen Ebene.

⁴⁰¹ Dieser Begriff bezeichnet den Zustand, in dem Bodhisattvas nicht direkt in der Meditation verweilen und wird deshalb auch häufig als „Post-Meditation“ übersetzt.

⁴⁰² Letzteres bezieht sich beispielsweise auf Gegenstände, die an sich weder gutes noch schlechtes Karma darstellen, allerdings zum Anlass verblendeter Wahrnehmung werden können.

⁴⁰³ Es wird im Abhidharma zwischen analytischer und nicht-analytischer Beendigung unterschieden. Dies hat nur bedingt, wie der Begriff vermuten lässt, mit dem Einsatz intellektueller Kapazitäten zu tun. Analytische Beendigung ist die unbedingte Qualität völliger und dauerhafter Freiheit von dem, was auf dem Pfad abzulegen ist (beispielsweise destruktive Emotionen) mit Hilfe des Pfades und Methoden wie beispielsweise Analyse. Nicht-analytische Beendigung ist dagegen keine Beendigung im engeren Sinne, sondern die Nicht-Existenz einer

2.2.2.1.2.1.1.2.6.2.5 [Definitive Reihenfolge]

[Die Reihenfolge] steht im Einklang mit der Reihenfolge, in dem [die Wirklichkeiten] von einem Praktizierenden auf dem Pfad etabliert werden. Im *Uttaratantraśāstra* heißt es:

Genauso wie man eine Krankheit erkennen, die Ursache der Krankheit beseitigen, den Zustand von Wohlbefinden erlangen und sich auf Medizin verlassen muss, so muss man Leiden kennen, die Ursache aufgeben, mit der Beendigung [62] in Verbindung kommen und sich auf [den Pfad] verlassen.

Definitionen der Praxisanweisungen aus dem ‘*Bru ‘grel*

Nur im ‘*Bru ‘grel* definiert dPal sprul die eigentlichen Mahāyāna-Anweisungen, die sich besonders darauf konzentrieren, dass der Praktizierende sich selbst von der Anhaftung an die drei Juwelen befreit:⁴⁰⁴

Drittens, was die Anweisungen zum unterstützenden [Faktor], den drei Juwelen betrifft:

[Man denkt:] ‚Der unfehlbare, wissende Buddha ist das Objekt meiner Zuflucht‘, weil man sich auf die Zufluchtnahme in den Buddha verlässt. Um die Anhaftung an [diesen] Gedanken abzuwenden, wird gelehrt, dass der sogenannte Buddha die letztgültige aus sich selbst heraus entstehende Weisheit ist. Mit dieser Weisheit erkennt man die Gleichheit [von Objekt und Subjekt, d.h.] dass sowohl das Objekt [der Zuflucht] als auch das [zufluchtnehmende] Subjekt nicht wahrhaft existent sind.

Was das Juwel des Dharma betrifft: Um die Anhaftung an den Gedanken abzuwenden, ‚dies ist mein Pfad‘, wird gelehrt, dass [auch] alle Aspekte der Gegenmittel, die Grundlagen, die von den drei Erkenntnissen als Objekte erfasst werden, ohne wahre Substanz sind.

Um die Anhaftung an das Juwel des Saṅgha als Gefährten auf dem Pfad abzuwenden, wird gelehrt, dass sogar die erhabenen, unumkehrbaren Bodhisattvas nie geboren wurden.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3 Die [Anweisungen zu den] drei Juwelen als Grundlage

Die Erläuterung hat vier [Teile]:

- Was die drei Juwelen jeweils sind
- Die drei provisorischen Zufluchten
- Die einzige endgültige Zuflucht
- Etymologie des Begriffes „Juwel“

Sache aufgrund des Fehlens von Ursachen und Bedingungen. Als Beispiel gibt Mi pham im *mKhas ‘jug* die nicht existenten Hörner auf dem Kopf eines Pferdes. Siehe *Gateway*, vol.1, Kapitel 2 für Definitionen und weitere Beispiele.

⁴⁰⁴ PB, S. 479.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3.1 Was die drei Juwelen jeweils sind

Dies hat zwei [Teile]:

- [Erklärung] entsprechend der Schule der Śrāvakas
- [Erklärung] entsprechend der Tradition des großen Fahrzeugs

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3.1.1 [Erklärung] entsprechend der Tradition der Śrāvakas

dPal sprul erläutert zunächst die dreifache Zuflucht im Hīnayāna mit Hilfe von Vasubandhus *Abhidharmakośa*.⁴⁰⁵ Zuflucht in den Buddha wird definiert als Zufluchtnahme in die Daseinsfaktoren des Nicht-mehr-Lernens (*chos mi slob*), die den Buddha ausmachen, d.h. die fünf unbefleckten Daseinsgruppen und die Weisheit des Buddhas, der die destruktiven Emotionen erschöpft hat. Zuflucht in den Saṅgha wird definiert als die Zufluchtnahme in die Daseinsfaktoren des Lernens und des Nicht-mehr-Lernens, die den Saṅgha ausmachen, d.h. die fünf unbefleckten Daseinsgruppen im Kontinuum der acht Personen[, d.h. der acht Erfüllungszustände der Erhabenen im Hīnayāna, auf die im Kontext des 20-fachen Saṅgha detaillierter eingegangen wird]. Zuflucht in den Dharma wird definiert als die Zufluchtnahme in analytische Beendigung, Nirvāṇa. Dies beinhaltet beide Arten des Nirvāṇa der Erhabenen[, d.h. mit und ohne verbleibende Daseinsgruppen].

rDza dPal sprul fasst anschließend die Debatte zwischen Sautrāntika und Vaibhāṣika zusammen, ob die physische Grundlage (*rten lus*) des Buddhas Leiden ist und schließt mit Vasubandhus Sichtweise, dass die physische Grundlage des Buddhas der Buddha ist und damit den Faktoren des Nicht-mehr-Lernens zuzuordnen ist.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3.1.2 [Erklärung] entsprechend der Tradition des großen Fahrzeugs⁴⁰⁶

Diese Exegese gibt Einblick in die Kernpunkte der Mahāyāna-Philosophie. Da dPal sprul allerdings in diesem Abschnitt nur die Definitionen von Buddha, Dharma und Saṅgha aus dem *Uttaratantraśāstra*⁴⁰⁷ zitiert und paraphrasiert, ohne Wesentliches hinzuzufügen, werden diese Ausführungen hier nur kurz zusammengefasst:

⁴⁰⁵ Vgl. LSP, S. 200ff.

⁴⁰⁶ PS, S. 63-67.

⁴⁰⁷ Es gibt inzwischen mehrere exzellente Übersetzungen und Analysen des UTS und verschiedener Kommentare in westlichen Sprachen, z.B. durch Fuchs und Hookham. Da dPal sprul dem UTS hier nichts hinzufügt, scheint eine Wiederholung aller Details in diesem Kontext unnötig.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3.1.2.1 Buddha

dPal sprul zitiert zunächst die Definition der Buddhaschaft aus dem *Uttaratantraśāstra*:

Buddhaschaft ist nicht bedingt, von Natur aus vorhanden,
wird ohne andere Bedingungen erkannt,
ist ausgestattet mit Wissen, liebender Güte und Kraft,
und [sie verwirklicht] die beiden Absichten.⁴⁰⁸

Zusammenfassung

„Nicht bedingt“ (‘*dus ma byas*) bezieht sich auf die Lehrtheit des Entstehens, Verweilens und Vergehens. „Von Natur aus vorhanden“ (*lhun grub*) bezieht sich auf die Befriedung aller Anstrengungen und Konzeptualisierungen. „Ohne andere Bedingungen erkannt“ bezieht sich darauf, dass Buddhaschaft durch die aus sich selbst heraus entstehende Weisheit der Buddhas verwirklicht wird (*so so rang rig*). Diese drei Aspekte stellen das eigene Wohl (*rang don*) dar. Das Wohl anderer (*gzhan don*) hat ebenfalls drei Aspekte: Das Wissen um die endgültige Natur (*ji lta ba bzhin du mkhyen pa*),⁴⁰⁹ liebende Güte (*brtse ba*), weil [Buddhas] die Lehren an andere weitergeben und die Kraft (*nus pa*), durch die Lehren das Leiden und die Ursache dafür, die destruktiven Emotionen, von den Studenten abzuwenden.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3.1.2.2 Dharma

Aus dem *Uttaratantraśāstra*:

Der Dharma ist nicht fassbar, nicht-dual, ohne Fabrikation,
rein, erhellend und ein Gegenmittel.
er ist frei von Anhaftung und befreit davon,
und wird durch die beiden Wirklichkeiten charakterisiert.
Der Zustand frei von Anhaftung wird in den beiden Wirklichkeiten
von Beendigung und Pfad zusammengefasst.
Diese sind jeweils in Bezug auf
drei Eigenschaften zu verstehen.

[...]

Zusammenfassung

Die Qualitäten des Dharma werden im Hinblick auf Beendigung und Pfad definiert. Die Qualitäten der Beendigung (‘*gog pa*) sind [konzeptuell] nicht fassbar (*bsam du med pa*), nicht-dual (*gnyis med*) und nicht-konzeptuell (*rtog med*). Die Qualitäten des Pfades sind rein (*dag pa*), erhellend (*gsal ba*) und Gegenmittel (*gnyen po*). Insgesamt wird der Dharma also ebenfalls durch acht Qualitäten definiert.

⁴⁰⁸ Die beiden Absichten oder Ziele sind *rang don* und *gzhan don*, das eigene Wohl wie das Wohl anderer. Siehe UTS, Kap. 1, Vers 5.

⁴⁰⁹ Wörtlich „das Wissen, wie es ist“; eine der beiden Wissensarten auf der Ebene der Buddhaschaft. Die andere Wissensart ist *ji snyed pa mkhyen pa*, das empirische Wissen darum, wie die Dinge erscheinen.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3.1.2.3 Saṅgha

Aus dem *Uttaratantraśāstra*:

Die Versammlung der Verständigen,
die nicht zurückfallen, hat unübertreffliche Qualitäten,
weil ihre weise Sicht der Wirklichkeit und deren mannigfaltiger
Erscheinungsweise rein ist.

Zusammenfassung

Der Saṅgha wird durch vier Qualitäten definiert. Drei Qualitäten beziehen sich auf den nicht-konzeptuellen Geist (*rig*): die beiden Arten von Weisheit, welche die endgültige Wirklichkeit (*ji lta*) der Identitätslosigkeit von Daseinsfaktoren wie Personen und die Erscheinungen (*ji snyed*) dieser alle Wesen durchdringenden, substanzlosen Seinsweise erkennen und die innere ursprüngliche Weisheit (*nang gi ye shes*). dPal sprul definiert die vierte Qualität als Qualität der Reinheit von den emotionalen und kognitiven Verblendungen.⁴¹⁰

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3.2 Die drei provisorischen Zufluchten

Auch die Erklärung der drei provisorischen Zufluchten übernimmt dPal sprul (via Tsong kha pa) aus dem *Uttaratantraśāstra*:

Für die Anhänger der drei Fahrzeuge
und ihre Veranlagung zu drei Aktivitäten,
gibt es drei Zufluchten:
Lehrer, Lehre und Schüler.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3.3 Die einzige endgültige Zuflucht

Dem *Uttaratantraśāstra* zufolge wird der Dharmakāya des Buddhas als einzige endgültige Zuflucht gesehen. Aus der Perspektive der kausalen Zuflucht seien zwar sowohl Buddha und Dharma als auch Saṅgha authentische Zufluchten, die resultierende Zuflucht sei aber der Buddha, da die Buddhaschaft die einzigartige Errungenschaft auch der anderen beiden Zufluchten sei. Diese beiden Behauptungen widersprechen sich nicht, da die Beendigungen und Pfade im Kontinuum des Buddhas der Dharma sind, und da mit dem Erreichen des Dharmakāya der Saṅgha aller drei Fahrzeuge seine Bestimmung erreicht.

⁴¹⁰ Dies ist eine ungewöhnliche Präsentation der Qualitäten des Saṅgha. Bei den anderen beiden Juwelen folgten dPal sprul und Tsong kha pa der Darstellung des UTS, in dem jeweils acht Qualitäten für jede der drei Juwelen genannt werden. Gleichmaßen werden beim Saṅgha häufig die Freiheit von Anhaftung (*chags med*), von Hindernissen zur Erkenntnis (*thogs med*) und von niederen Zuständen (*dman sgrib las grol*) als die drei Qualitäten der Freiheit genannt, insgesamt also ebenfalls acht. Beispielsweise erklärt dies dPal spruls Zeitgenosse 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mTha' yas in seinem UTS-Kommentar. Siehe Fuchs, *Buddha Nature*, S. 108ff. Tsong kha pa hingegen fügt seiner Erklärung die Bemerkung hinzu, dass manche behaupten, die Erkenntnis der endgültigen Wirklichkeit, der Erscheinungsweisen und die innere Weisheit seien drei Qualitäten, die Freiheit von Verblendungen durch Anhaftung, verblendenden Hindernissen und niederen Zuständen seien [ebenfalls] drei Qualitäten [des Saṅgha]. Er habe dies aber bereits in früheren Werken verworfen. LSP, S. 204. dPal sprul erwähnt diesen Hinweis nicht.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.3.4 Etymologie des Begriffes „Juwel“

Auch die Etymologie des Begriffes „Juwel“ (*dkon mchog*) erklärt dPal sprul mit Hilfe eines Zitats aus dem *Uttaratantraśāstra*. Die Wortwahl wird damit begründet, dass sechs Qualitäten der drei Juwelen den Qualitäten von Juwelen entspricht: Sie sind selten zu erlangen, ohne Verunreinigung, machtvoll, Schmuck für die Welt, ganz besonders und unveränderlich.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4 [Anweisungen zu den] Ursachen für exzellente Praxis⁴¹¹

Dies hat vier Teile:

- Anweisungen zum Aufgeben dessen, was nicht im Einklang mit der Praxis steht
- Anweisungen, sich in der Praxis nicht auf andere zu verlassen
- Anweisungen, alle Qualitäten der Praxis zu vervollkommen
- Anweisungen zu der Ursache, welche die Praxis zu ihrem Finale bringt

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.1 Anweisungen zum Aufgeben dessen, was nicht im Einklang mit der Praxis steht

Dies umfasst die nächsten drei Aspekte der 70 Punkte, die im Grundtext erwähnt werden, die drei Arten von Ausdauer (*brtson 'grus rnam pa gsum*): nicht anhaftend, völlig unermüdlich und den Pfad gänzlich umfassend.

Die Hauptsache in der Praxis ist Ausdauer. Es gibt drei [Arten von Ausdauer], die drei Dinge ausrotten. Aus dem *Bodhisattvacaryāvatāra*:

...dem Übel Faulheit anhaftend, passiv und selbstverachtend.

Zuerst kommen die Anweisungen über die Ausdauer in Nichtanhaftung, die die Anhaftung an Faulheit auslöscht. Zweitens [werden] die Anweisungen über unermüdliche Ausdauer [gegeben], die faule Passivität beseitigt. Drittens [kommen] die Anweisungen über die Ausdauer, die den Pfad völlig annimmt. Dadurch wird die Faulheit der Selbstverachtung⁴¹² eliminiert.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.2 Anweisungen in den fünf Visionen (*pañca cakṣu, spyān lnga*), um sich in der Praxis nicht auf andere zu verlassen

Dies hat vier Teile:

- Definitionen
- Abgrenzungen
- Ursache
- Ziel

⁴¹¹ PS, S. 67.

⁴¹² Selbstverachtung wird im BCA als Teil der Faulheit kategorisiert.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.2.1 Definitionen

Bei den fünf Visionen handelt es sich um ein wiederkehrendes Thema in Abhidharma-Schriften. dPal sprul bzw. Tsong kha pa⁴¹³ übernehmen hier die Standard-Definitionen fast wortgleich aus dem *Abhidharmakośa*.

- Die physische Vision (*sha'i spyan*): Der Betrachter (*yul can*) erkennt klar jedes einzelne Ding jenseits von 800 Meilen⁴¹⁴ bis zum Trichiliokosmos.⁴¹⁵
- Die göttliche Vision (*lha'i spyan*): Der Betrachter sieht die Tode und Transmigrationen in anderen [Bereichen] und Wiedergeburten von anderen [Bereichen] in diesen [Bereich] aller Wesen in den zehn Richtungen.
- Die Weisheits-Vision (*shes rab kyi spyan*)[, d.h. die Vision der wahren Natur aller Daseinsfaktoren]: Der Betrachter konzeptualisiert keine erschaffenen und unerschaffenen Daseinsfaktoren in irgendeiner Weise. [68]
- Die Dharma-Vision (*chos kyi spyan*): Der Betrachter erkennt, welche Kapazitäten (*dbang po*) aller erhabenen Wesen scharf oder stumpf sind, [d.h. ob sie klug oder weniger klug sind,] usw.
- Die Buddha-Vision (*sans rgyas kyi spyan*) ist die vollkommene Erleuchtung. Der Betrachter erkennt alle Daseinsfaktoren vollkommen in ihrer endgültigen Natur und in all ihrer Vielfalt.

dPal sprul schließt den Definitionen eine kurze Diskussion über die Frage an, ob die physische Vision auf einen Trichiliokosmos begrenzt ist und bejaht diese Frage unter Berufung auf Ārya Vimuktisena und Haribhadra. Aus der ausführlicheren Diskussion im *Legs bshad gser phreng* wählt dPal sprul im folgenden nur einige Zitate aus, welche die Herkunft der fünf Visionen erläutern und sie im Wesentlichen als meditativen Prozess beschreiben.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.2.2 Abgrenzungen

Die ersten beiden [Visionen] bestehen vom Pfad der Ansammlung und Verbindung an, die dritte von der Gleichmut auf dem Pfad des Sehens, die vierte von der auf die Meditation folgende [Phase] [70] des Pfades des Sehens, und eine der fünften ähnliche [Vision] besteht von der siebten Stufe an. Nur auf der Stufe des Buddhas erfüllt sie alle Qualifikationen.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.2.3 Ursache

[Die Ursache] ist die Übung in den sechs Vollkommenheiten und Meditation auf der Grundlage übernatürlicher Fähigkeiten.

⁴¹³ Vgl. LSP, S. 211ff.

⁴¹⁴ *Yojana*, *dpag tshad*, ca. 8 Meilen.

⁴¹⁵ Ein technischer Terminus aus dem komplexen System buddhistischer Kosmologie. Darin wird zunächst ein einzelner Kosmos definiert mit dem Berg Meru im Zentrum und anderen Kontinenten, die ihn umgeben. 1000 dieser einzelnen Kosmen formen die nächstgrößere kosmologische Einheit, einen Chiliokosmos. 1000 Chiliokosmen formen wiederum eine größere Einheit, ein 2000-faches Universum, und 1000 dieser 2000-fachen Universe formen einen 3000-fachen Kosmos, also einen Trichiliokosmos.

Definition der Grundlage übernatürlicher Fähigkeiten aus dem ‘Bru ‘grel

Im ‘Bru ‘grel⁴¹⁶ präzisiert dPal sprul die „Grundlage übernatürlicher Fähigkeiten“: Die fünf Visionen erlange man aufgrund der Kultivierung der sogenannten „vier Grundlagen von übernatürlichen Fähigkeiten“ (*catvāro rddhipādā, rkang pa bzhi*). Dabei handelt es sich um vier Qualitäten, die Praktizierenden auf dem großen Pfad der Ansammlung zugeschrieben werden. Diese sind Teil der 37 Erleuchtungsfaktoren.⁴¹⁷ Es handle sich im Wesentlichen um besondere Ausprägungsformen von Motivation (*‘dun pa*), Geist (*sems*), Ausdauer (*brtson ‘grus*) und Analyse (*dpyod pa*). Auf der endgültigen Ebene müsse man sich in der Erkenntnis von Einfachheit jenseits aller Extreme (*spros bral*) üben, dem Wesen der endgültigen Seinsweise ohne Differenzierung.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.2.4 Ergebnis⁴¹⁸

Das endgültige Ergebnis ist das Erreichen unübertrefflicher Erleuchtung, das Zwischenergebnis ist, dass man selbst die Methoden kennt, wenn man für das Wohl anderer arbeitet und sich deshalb nicht auf andere verlässt.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.3 Anweisungen zu den sechs direkten Kenntnissen (*mngon par shes pa drug*),⁴¹⁹ um alle Qualitäten der Praxis zu vervollkommen

Dies hat fünf [Teile]:

- Grundlagen
- Definitionen des darauf Beruhenden
- Differenzierung
- Abgrenzungen
- Ziel

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.3.1 Grundlagen

Die ersten fünf der [sechs] direkten Kenntnisse werden in Abhängigkeit von einer der vier reinen Manifestationen (*maula, dngos*) der vier Konzentrationsstadien (*dhyāna, bsam gtan*) verwirklicht. Die sechste hängt von der finalen vierten Konzentration ab. [...]

⁴¹⁶ PB, S. 481.

⁴¹⁷ Die „37 Faktoren, die mit Erleuchtung im Einklang stehen“ (*sapta-triṃśad-bodhi-pakṣa, byang chub kyi phyogs so bdun*) sind die vier Anwendungen von Achtsamkeit (*dran pa nyer bzhas bzhi*), die vier authentischen Eliminierungen (*yang dag spong ba bzhi*), die vier Grundlagen übernatürlicher Fähigkeiten (*rdzu ‘phrul gyi rkang pa bzhi*), die fünf Kapazitäten oder Sinneskräfte (*dbang po lnga*), die fünf Kräfte (*stobs lnga*), die sieben Hilfsmittel zur Erleuchtung (*byang chub kyi yan lag bdun*) und die Kategorien des achtfachen erhabenen Pfades (*‘phags lam yan lag brgyad*). Für alternative Übersetzungen und die Herleitung der Begriffe aus dem Pāli-Kanon, vgl. Eimer, S. 43ff.

⁴¹⁸ dPal sprul wählt hier eine andere Zwischenüberschrift (*‘bras bu*) als er zunächst genannt hatte (*dgos pa*).

⁴¹⁹ Zur Abgrenzung von *mngon rtogs* wird der Begriff hier als direkte Kenntnis, Hellsichtigkeit oder übersinnliche Wahrnehmung übersetzt.

Aus dem *Mahāyāna-sūtrālamkāra*:⁴²⁰

Nachdem [der Bodhisattva] die völlig reine vierte Konzentration[sstufe] erreicht hat, erlangt er die höchste und mächtigste Errungenschaft, indem er nicht-konzeptuelle Weisheit bewahrt und seine Aufmerksamkeit auf die spezifischen geistigen Aktivitäten [71] richtet.

Es wird also erklärt, dass man die Macht auf der Grundlage der vierten Konzentrationsstufe und nicht-konzeptueller Erkenntnis erreicht, wenn man die geistige Aufmerksamkeit auf die jeweiligen Aktivitäten richtet. Was aber ist die geistige Aktivität oder Ausrichtung (*yid la byed pa*) in der Praxis der direkten Kenntnis?

Der Geist ist in der ersten direkten Kenntnis auf physische Leichtigkeit gerichtet, in der zweiten auf alles durchdringenden Ton. In der dritten ist der Geist auf die Annahme gerichtet, dass–da derartige Gedanken in einem Körper erscheinen wie man ihn selbst hat–deshalb auch in anderen mit ähnlichen Körpern ähnliche Gedanken auftauchen. In der vierten kehrt man [den Prozess] von dem Zeichen unmittelbar nach der Beendigung des geistigen Bewusstseins bis zur Empfängnis um. Darauf richtet man die geistige Aktivität. In der fünften richtet man die geistige Aktivität darauf, dass alle Richtungen von Erscheinungen durchdrungen sind. In der sechsten richtet man die geistige Aktivität darauf, dass alle Daseinsfaktoren identitätslos sind.
[...]

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.3.2 Definitionen des darauf Beruhenden⁴²¹

Magische Fähigkeit (*rdzu 'phrul*) ist die aus Meditation entstandene Konzentration und Kenntnis, die [jemanden] in die Lage versetzt, die Erde beben [zu lassen], aus einem viele [zu machen], aus vielen eins [zu machen] usw. [72]

Die direkte Kenntnis des göttlichen Gehörs (*lha'i rna ba*) ist die aus Meditation entstandene Konzentration und Kenntnis, mit der man alle schwachen und lauten Töne hören kann, die in allen Bereichen der Welt erzeugt werden.

Die Hellsichtigkeit, den Geist anderer zu erkennen (*sems shes pa*), ist die aus Meditation entstandene Konzentration und Kenntnis, mit der man weiß, ob der Geist anderer Wesen mit Anhaftung versehen oder frei von Anhaftung ist usw.

⁴²⁰ MSA, VII.2. Vgl. LSP, S. 217.

⁴²¹ dPal sprul benützt hier typische Abhidharma-Terminologie. Dieser Abschnitt behandelt das, was entsteht, wenn man die zuvor beschriebenen geistigen Aktivitäten dementsprechend ausgeführt hat und ist in diesem Sinne „darauf beruhend“. PS, S. 71. Für Definitionen der magischen Kenntnisse, vgl. LSP, S. 218ff und Conze, *Large Sutra*, S. 80f.

Die Hellsichtigkeit, frühere Zustände zu erinnern (*sngon gnas rjes dran*) ist die aus Meditation entstandene Konzentration und Kenntnis, unzählige Leben von einem selbst und anderen zu erinnern.

Die göttliche Sicht (*lha'i mig*) ist die aus Meditation entstandene Konzentration und Kenntnis, die [jemanden] in die Lage versetzt, die Tode, Transmigration und Wiedergeburten aller Wesen in den zehn Richtungen [, d.h. überall] und ihre guten, schlechten oder mediokren Formen zu sehen.

Die klare Kenntnis der Beendigung von Befleckungen (*zag zad mkhyen pa'i mngon shes*) ist die aus Meditation entstandene Konzentration und Erkenntnis, die in die Lage versetzt, den Keim für die kognitiven Verblendungen, etc., die Objekt und Subjekt konzeptualisieren, und die destruktiven Emotionen wie Anhaftung usw. entweder aufzugeben oder bereits aufgegeben zu haben.

Anschließend konkretisiert dPal sprul Details der sechs direkten Kenntnisse: Das göttliche Ohr wird laut *Ratnamegha-sūtra* (*dKon mchog sprin gyi mdo, Juwelenwolken-Sūtra*)⁴²² in der Konzentration des Formbereiches verwirklicht. Die Hellsichtigkeit, den Geist anderer zu lesen, beinhaltet die Fähigkeit, nicht nur Gedanken, sondern auch geistige Faktoren von anderen zu erkennen. Laut Ārya Vimuktisena und Haribhadra besteht der Unterschied in der göttlichen Vision, die zuvor im Rahmen der fünf Visionen erwähnt wurde und der in diesem Zusammenhang genannten göttlichen Sicht darin, dass erstere durch das Karma aus früheren Leben entsteht, während letztere durch die Kraft der Konzentration in diesem Leben entsteht. Der *Abhidharmakośa* definiert die göttliche Sicht und das göttliche Gehör als neutral, während er die anderen Fähigkeiten als positiv einordnet. Laut *Abhidharmasamuccaya* sind alle sechs direkten Kenntnisse im Wesentlichen Weisheit und meditative Konzentration. Auge und Ohr hängen von den Sinnesfakultäten ab, die anderen vier vom Geist (*vid*).

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.3.3 Differenzierung

Was die direkten Kenntnisse von gewöhnlichen Menschen, Śrāvakas und Pratyekabuddhas betrifft, so ähneln sie [den Kenntnissen der] Pratyekabuddhas. Diejenigen, die den Pratyekabuddhas niederrangig sind, unterscheiden sich dadurch, dass sie sich im konzeptuellen Denken erschöpfen. Was die höheren Kenntnisse der völlig reinen Bodhisattvas betrifft, so verstehen sie den Geist (*thugs*) usw. der Buddhas und der höheren [Wesen] usw. So sagt es der Kommentar *Prajñāpāramitā-bṛhatīkā*. Der *Abhidharmakośa* sagt, dass im Allgemeinen die direkten Kenntnisse magische und andere Fähigkeiten in Bezug zu der Ebene [der

⁴²² Q 897, TT 35.

Konzentration] haben, auf der sie beruhen und zu den Ebenen darunter. Sie haben keine Fähigkeiten in Bezug auf die Ebenen darüber.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.3.4 Abgrenzungen

Die ersten fünf direkten Kenntnisse werden mit Nicht-Buddhisten geteilt. Zu einem gewissen Grad bestehen sie vom großen Mahāyāna-Pfad der Ansammlung an. Im *Vṛtti* erklärt [Haribhadra]: Obwohl im Allgemeinen Śrāvakas und Pratyekabuddhas ebenfalls direkte Kenntnis von der Auslöschung der Befleckungen haben, besteht diese hier in einer Auslöschung der Befleckungen von beiden Verblendungen. Die Buddha-Vision und die direkte Kenntnis der Auslöschung der Befleckungen werden beide auf der achten Stufe erreicht und auf der Ebene des Buddhas [74] vollkommen vollendet. So wird es in [Ratnākaraśāntis] *Śuddhamatī* erklärt.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.3.5 Absicht

Ārya [Vimuktisena] erläutert in seinem Kommentar die Bedeutung der Aussage aus dem [*Pañca-vimśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā*]-*sūtra*:⁴²³

...Der Bodhisattva, das große Wesen, etabliert alle Wesen in der Gleichheit aller Daseinsfaktoren, wird von allen erhabenen Wesen geliebt, trifft auf Objekte, die den Geist erfreuen, wird zum Objekt der Verehrung der Götter und wird [als künftiger Buddha] prophezeit.

2.2.2.1.2.1.1.2.6.4.4 Anweisungen zu der Ursache, welche die Praxis zu ihrem Höhepunkt bringt

Dies sind die beiden Anweisungen zum Pfad des Sehens und zum Pfad der Meditation. Es gibt keinen Unterschied in der Weise, wie [Bodhisattvas auf diesen beiden Pfaden] die endgültige Seinsweise erkennen, aber es gibt Unterschiede im Hinblick auf das Aufgeben auf diesen beiden Pfaden. Obwohl sich beispielsweise Waschwasser am Anfang und am Ende nicht im Hinblick darauf unterscheidet, dass es Wasser ist, unterscheidet es sich im Hinblick auf die Weise, wie es Flecken reinigt.

2.2.2.1.2.1.1.2.7 Besondere Erklärung von schwer zu verstehenden Punkten

[[24.] Die 20 [Mitglieder des Saṅgha] sind die mit dumpfem und scharfem Verstand, die durch Vertrauen und Sehen erlangen, innerhalb der Familien [wandern],

⁴²³ Conze, *Large Sutra*, S. 82-88.

ein einziges Intervall [haben], die im Zwischenbereich, nach der Geburt, mit und ohne Anstrengung, die nach Akanīṣṭha reisen, [25.] drei Springer, die zum Gipfel der Existenz Reisenden, die Anhaftung an Form eliminieren, Friede inmitten sichtbarer Daseinsfaktoren [finden], direkte physische Wahrnehmung [zeigen], [Feindbezwinger]⁴²⁴ und Rhinozerosse.

Einführende Anmerkungen der Verfasserin zu den Erfüllungsstufen

Obwohl eine ähnliche Terminologie verwendet wird wie im Hīnayāna, setzt dPal sprul voraus, dass es sich hier um die unumkehrbaren Bodhisattvas des Mahāyāna-Saṅgha handelt. Die Terminologie der Hīnayāna-Erfüllungsstadien wird ausdrücklich übernommen,⁴²⁵ um die Studenten des Hīnayāna zu inspirieren, den Mahāyāna-Pfad aufzunehmen. Es gibt vier Erfüllungsstadien im Hīnayāna: Die in den Strom [zur Befreiung] eingetretenen (*rgyun zhugs*, „Stromanfänger“),⁴²⁶ einmalige Wiederkehrer (*phyir ‘ong ba*), Nicht-Wiederkehrer (*phyir mi ‘ong ba*) und „Feindbezwinger“ (*dgra bcom pa*).⁴²⁷ Jedes dieser Stadien wird aufgeteilt in einen Kandidaten-Status und Etablierten-Status. Letzterer wiederum wird in einen gewöhnlichen und einen außergewöhnlichen Status unterteilt.⁴²⁸

Diese Ausführungen sind nur verständlich vor dem Hintergrund der neun Samādhi-Stufen, von deren Erlangung die Erzielung der unterschiedlichen Erfüllungsstufen abhängt. Im Abhidharma, wie er im *Abhidharmakośa*⁴²⁹ oder im *mKhas ‘jug* erklärt wird, spricht man zunächst von den sechs Bereichen des Begierdebereichs, dann von den vier meditativen Konzentrationen (*dhyāna*, *bsam gtan*) und den vier abstrakten Meditationen. Die letztgenannten acht Konzentrationsstufen bilden zusammen mit der meditativen Versenkung der Beendigung die neun Samādhi-Stufen. Konkret handelt es sich dabei um

- 1) die erste Konzentrationsstufe des Formbereichs (*bsam gtan dang po’i dngos gzhi snyoms ‘jug*), die in einen vorbereitenden Teil und den Hauptteil unterteilt wird,
- 2) die zweite Konzentrationsstufe (*gnyis pa’i dngos gzhi snyoms ‘jug*),
- 3) die dritte Konzentrationsstufe (*gsum pa’i dngos gzhi snyoms ‘jug*),

⁴²⁴ Einfügung aufgrund von dPal spruls Kommentierung im PB, S. 482ff.

⁴²⁵ Für die detaillierte Beschreibung der Hīnayāna-Perspektive siehe La Vallée Poussin, IV, Kapitel 6, S. 193-240.

⁴²⁶ Der Verständlichkeit und Einfachheit halber wird die etwas umständliche wörtliche Übersetzung „der in den Strom eingetretene“ im folgenden zu „Stromanfänger“ verkürzt. Diese Übersetzung ist korrekt, da es sich dabei um die erste der Befreiungsstufen handelt.

⁴²⁷ Bis hierhin wurde der Begriff *arhat* in der Regel unübersetzt gelassen und wird nun, da der Begriff erläutert wird, wie die anderen Erfüllungsstadien ins Deutsche übersetzt. *Arhat* bedeutete ursprünglich „der Würdige“ (*arhatayā*). „Feindbezwinger“ ist eine Volksetymologie, die von einer mittelindischen Form des Wortes abgeleitet wird und in diesem Sinne ins Tibetische übersetzt wurde. Vgl. Haribhadras Interpretation in Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 177 und S. 179 sowie Malalasekera, Eintrag *arahant*, Vol. II, S.41ff.

⁴²⁸ Vgl. Brunnhölzl, *Ornament*, S. 42.

⁴²⁹ La Vallée Poussin, II, Kapitel 3, S. 2ff.

- 4) die vierte Konzentrationsstufe (*bzhi pa'i dngos gzhi snyoms 'jug*),
- 5) unbegrenzte Sphäre oder Raumunendlichkeit (*nam mkha' mtha' yas*),
- 6) unbegrenztes Bewusstsein (*rnam shes mtha' yas*),
- 7) die Sphäre des Nichts (*ci yang med*),
- 8) weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung (*'du shes med 'du shes med min*) oder die meditative Versenkung auf dem Gipfel der Existenz (*srid rtse'i snyoms 'jug*),
- 9) die meditative Versenkung der Beendigung (*'gog pa'i snyoms 'jug*).

Die ersten acht können auch von Nicht-Buddhisten verwirklicht werden und werden deshalb gemeinsam mit dem Begierdebereich auch als „weltliche Ebenen“ bezeichnet, während die meditative Versenkung der Beendigung nur von Praktizierenden auf dem buddhistischen Pfad verwirklicht werden kann.

Es gibt insgesamt zehn Verblendungen, die im Begierdebereich eliminiert werden müssen: die fünf destruktiven Emotionen und die fünf Sichtweisen (*pañca dṛṣṭi, lta ba lnga*).⁴³⁰ Im Form- und im formlosen Bereich sind jeweils nur neun Verblendungen zu eliminieren, denn dort gibt es keine Aggression.

Hīnayāna- und Mahāyāna-Schriften führen unterschiedliche Zählweisen an.⁴³¹

So zählt beispielsweise der *Abhidharmakośa* 88 Faktoren, die auf dem Pfad des Sehens aufzugeben sind: 32 im Begierdebereich—fünf destruktive Emotionen, fünf Sichtweisen in Bezug auf die Wirklichkeit des Leidens, fünf Emotionen und zwei Sichtweisen (ohne die erste, zweite und fünfte Sichtweise) in Bezug auf die Wirklichkeit des Ursprungs, fünf Emotionen und zwei Sichtweisen (wie oben) in Bezug auf die Wirklichkeit der Beendigung und fünf Emotionen und drei Sichtweisen (ohne erste und zweite) in Bezug auf die Wirklichkeit des Pfades—und jeweils 28 Faktoren im Form- und formlosen Bereich (wie im Begierdebereich, allerdings ohne Aggression).

Im Mahāyāna dagegen werden in der Regel im Begierdebereich für jede der vier Wirklichkeiten fünf Emotionen und fünf Sichtweisen als aufzugebende Faktoren angeführt, also 40, und im Form- und formlosen Bereich jeweils 36 (jeweils ohne Aggression), also insgesamt 112. Die penible Aufzählung der jeweiligen aufzugebenden Faktoren entspricht dem soteriologischen Ansatz, wonach der Praktizierende zunächst die Abfolge der aufzugebenden Faktoren im Detail kennenlernen muss, bevor er das Aufgeben in die Tat umsetzen kann. In den tibetischen Klosteruniversitäten wird das komplexe Thema der 20 Saṅgha-Mitglieder in der Regel ausgegliedert und mit Hilfe von eigens zu diesem Thema verfassten Subkommentaren behandelt.⁴³²

⁴³⁰ 1) Sicht der vergänglichen Daseinsgruppen (*'jig tshogs la lta ba*), 2) Extreme Sichtweisen (*mthar 'dzin pa'i lta ba*), 3) Falsche Sichtweisen (*log par lta ba*), 4) Sichtweisen für überlegen halten (*lta ba mchog tu 'dzin pa*) und 5) Disziplin und Rituale für überlegen halten (*tshul khrims dang brtul zhugs mchog du 'dzin pa'i lta ba*). Vgl. La Vallée Poussin, IV, Kapitel 5, S. 9.

⁴³¹ Für eine ausführlichere Aufzählung siehe PS, S. 170f.

⁴³² Auch dPal sprul hat einen kurzen Text dazu erfasst, den bereits erwähnten *dGe 'dun nyi shu'i zur skol*, der allerdings zu kurz gefasst ist, um diese Funktion zu erfüllen. Tsong kha pa hat ebenfalls einen kurzen eigenen Text zu dem Thema verfasst, in den *dGe lugs*-Schulen wird zu diesem Thema aber häufig der Subkommentar *dGe 'dun nyi shu* von rJe btsun Chos kyi rGyal mtshan herangezogen.

Im *sPyi don* erläutert dPal sprul die Kategorien des Hīnayāna-Saṅgha unter dem Titel „symbolischer Saṅgha“,⁴³³ bevor er zum eigentlichen Fokus seiner Ausführungen kommt, dem „tatsächlichen“ Mahāyāna-Saṅgha. Er paraphrasiert dabei im Wesentlichen die entsprechenden Passagen aus *Abhidharmakośa* und *Abhidharmasamuccaya*,⁴³⁴ wobei der *Abhidharmasamuccaya* allerdings 28 Kategorien von Saṅgha anführt.

Im Kontext der Anweisungen zur Grundlage der Praxis, den drei Juwelen, wird diese Erklärung gegeben, so dass die vielen Kategorien von Mitgliedern des Bodhisattva Saṅgha leicht verständlich sind. Dies hat zwei [Teile]:

- Symbolischer Saṅgha
- Tatsächlicher Saṅgha

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1 Symbolischer Saṅgha

Dies hat drei [Teile]:

- Allgemeine Präsentation
- Erklärung, wer [die Mitglieder] jeweils sind
- Der Grund, warum vier Erfüllungen bestimmt werden

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.1 Allgemeine Präsentation

Dies hat vier [Teile]:

- Die Aufzählung des Saṅgha
- Die Art, wie [die Mitglieder] beschrieben werden
- Wo sich Kandidaten und Etablierte befinden
- Wie die Resultate erlangt werden

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.1.1 Die Aufzählung des Saṅgha [75]

Es gibt vier Paare oder acht Individuen: Stromanfänger, einmalige Wiederkehrer, Nicht-Wiederkehrer und Feindbezwiner. Es gibt in allen vier [Kategorien] jeweils Kandidaten⁴³⁵ und Etablierte, also insgesamt acht [Kategorien].

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.1.2 Die Art, wie sie beschrieben werden

Es gibt diejenigen, die durch Sprünge zur Erfüllung gelangen, diejenigen, die stufenweise [dorthin gelangen] und diejenigen, die das Aufzuehende auf einmal [eliminieren]. Diejenigen, die durch Sprünge zur Erfüllung gelangen, werden „Springer“ (*thod rgal ba*) genannt, weil sie auf diese Weise die Erfüllung erreichen. Wegen ihrer Methode, Aufzuehendes zu eliminieren, werden sie als „bereits zuvor frei von Anhaftung“ bezeichnet.

⁴³³ PS, S. 74ff.

⁴³⁴ Vgl. Boin-Webb, S. 196ff.

⁴³⁵ Die Übersetzung von *gzhugs pa* als Kandidat geht auf den Vorschlag von Gareth Sparham zurück. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 218f. Es handelt sich um Praktizierende, welche in die jeweilige Erfüllungsstufe eingetreten sind, sie aber noch nicht vollständig erfahren.

Die Graduellen (*rim gyis pa*) verwirklichen Ergebnisse und eliminieren Aufzugebendes in gradueller Manier. Diejenigen, die [Aufzugebendes] auf einmal (*cig char ba*) [eliminieren], werden so beschrieben wegen ihrer Art und Weise, Aufzugebendes zu eliminieren.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.1.3 Wo sich Kandidaten und Etablierte befinden

Ein Springer kann nur ein Kandidat für oder ein Etablierter von einem der beiden mittleren Resultate sein [d.h. einmaliger Wiederkehrer oder Nicht-Wiederkehrer]. Er kann keine anderen Möglichkeiten als diese vier haben. Die Graduellen können in allen acht Kategorien gefunden werden. Laut *Abhidharmasamuccaya* und *Vṛtti* ist „diejenigen, die alles [Aufzugebende] auf einmal [eliminieren]“ eine Bezeichnung für etablierte Stromanfänger und Feindbezwinger. Es ist logisch, [diese Bezeichnung] auch auf die beiden Kandidaten anzuwenden.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.1.4 Wie die Resultate erlangt werden

Dies hat drei [Teile]:

- Durch welche Pfade diese Resultate erlangt werden
- Die Zeit, wann sie erreicht werden
- Auf welcher Stufe sie erreicht werden

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.1.4.1 Durch welche Pfade diese Resultate erlangt werden

Ein Pfad, der zur Erlangung eines Resultats und eines Ziels führt, ist notwendigerweise ein außerweltlicher Pfad. Springer erzielen die mittleren beiden Resultate durch den außerweltlichen Pfad [76], und die Graduellen erlangen sie sowohl durch einen weltlichen wie einen außerweltlichen Pfad.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.1.4.2 Die Zeit, wann sie erreicht werden

Die Erlangung der Ergebnisse des Stromanfängers und der beiden Springer geschieht immer gleichzeitig mit der Erlangung des 16. Moments [des Pfades des Sehens]. Die Graduellen erzielen immer die beiden mittleren Ergebnisse, nachdem sie den 16. Moment erreicht haben.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.1.4.3 Auf welcher Stufe sie erreicht werden

Der Pfad, der zum Ergebnis der Stromanfänger und einmaligen Wiederkehrer führt, muss auf der vorbereitenden Phase (*sāmantaka, nyer bsdogs*) zur ersten Konzentration beruhen. Bei den graduellen Nicht-Wiederkehrern ist es ähnlich. Der Pfad, der zum Ergebnis des springenden Nicht-Wiederkehrers führt, beruht auf einer der sechs

Konzentrationsebenen.⁴³⁶ Das Resultat des Feindbezwingers wird in Abhängigkeit von einer der neun unbefleckten Ebenen⁴³⁷ verwirklicht.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.2 Erklärung, wer [die Mitglieder] jeweils sind

Dies hat drei [Teile]:

- Springer
- Graduelle
- [Diejenigen, die] alles auf einmal [erreichen]

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.2.1 Springer

Es gibt zwei Arten von Springern: Kandidaten und Etablierte. Es gibt zwei Springer-Kandidaten: Die Kandidaten für einmalige Wiederkehrer werden je nach ihrer Aufgabe und Verwirklichung unterschieden. Vor der [Erlangung des] Pfades des Sehens eliminieren sie durch den gewöhnlichen Pfad den sechsten aufzugebenden [Faktor] des Pfades des Kultivierens des Begierdebereichs und eventuell auch den siebten oder achten [Faktor]. Sie haben den neunten [Faktor] nicht eliminiert. Ihre spezifische Erkenntnis ist das Verweilen in einem [der fünfzehn Augenblicke], von der Akzeptanz der Wirklichkeit des Leidens bis zur nachfolgenden Akzeptanz auf dem Pfad. Sie sind also versehen mit diesen beiden [Qualitäten des] Aufgebens und Erkennens.

Zweitens, die Kandidaten zum Nicht-Wiederkehrer eliminieren den neunten [77] aufzugebenden [Faktor] des Pfades des Kultivierens des Begierdebereichs vor dem Pfad des Sehens. Sie sind frei oder unfrei von dem Haften an einige oder alle [Ebenen], von der ersten Konzentrationsstufe bis zu der Ebene [der Sphäre] von Nichts. Dies ist ihre Aufgabe. Ihre spezifische Erkenntnis ist wie zuvor [beschrieben]. Manche nehmen [Asaṅgas] Erklärung im *Abhidharmasamuccaya*, dass der erste Kandidat vom Pfad der Verbindung an [beginnt] und ziehen daraus den Schluss, dass der Pfad der Verbindung zur ersten Abgrenzung gehört [, d.h. mit eingeschlossen ist].

Zweitens, die etablierten [Nicht-Wiederkehrer]

Diejenigen, die zuvor Kandidaten waren, erlangen später den 16. Augenblick und werden Inhaber des Resultats von einmaligen Wiederkehrern und Nicht-Wiederkehrern. Die mit stumpfem und scharfem Verstand, die zuvor als Kandidaten „Glaubens-Anhänger“ und „Dharma-Anhänger“ genannt wurden, bekommen später, wenn sie die Ergebnisse erlangen, die Namen „die durch Glauben strebenden“ (*dad*

⁴³⁶ Diese sechs Stadien sind: die vorbereitende Phase der ersten Konzentrationsstufe, der gewöhnliche und der besondere Hauptteil der ersten Konzentrationsstufe sowie die restlichen drei Konzentrationsstufen. Vgl. PS, S. 138.

⁴³⁷ dPal sprul definiert die neun unbefleckten Ebenen als die sieben Hauptteile der Konzentrationen und Meditationen, die vorbereitende Phase der ersten Konzentration sowie der gewöhnliche und der besondere Hauptteil der ersten Konzentration. Ibid.

mos) und „die, welche durch Einsicht [das Resultat] erreichen“ (*mthong thob*).

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.2.2 Graduelle

Dies hat vier [Teile]:

- Stromanfänger
- Einmalige Wiederkehrer
- Nicht-Wiederkehrer
- Feindbezwinger

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.2.2.1 Stromanfänger

Es gibt Kandidaten und Etablierte. Zuerst die Kandidaten: Dem [*Abhidharma*]*kośa* zufolge gibt es sie von der [Phase der] Akzeptanz der Wirklichkeit des Leidens bis zur nachfolgenden Akzeptanz auf dem Pfad. Dem *Abhidharmasamuccaya* zufolge bestehen sie vom Pfad der Verbindung bis zur nachfolgenden Akzeptanz auf dem Pfad. Wie auch immer, [in jedem Fall] haben sie die sechste destruktive Emotion des Begierdebereichs nicht eliminiert. Sie werden unterteilt in zwei [Kategorien]: diejenigen, die keinen einzigen aufzugebenden [Faktor] des Pfades des Kultivierens vor dem Pfad des Sehens eliminiert haben und diejenigen, die zwischen einem und fünf der aufzugebenden [Faktoren] eliminiert haben.

Zweitens, die etablierten [Stromanfänger]:

Dies sind die Śrāvakas, die zusätzlich zu den zuvor [genannten Qualitäten des] Aufgebens auch den 16. Augenblick erlangt haben. Sie werden weiter unterschieden [78] in diejenigen, die Zeit verstreichen lassen, indem sie sieben mal [wieder]geboren werden und diejenigen, die von Familie zu Familie [wieder]geboren (*rigs nas rigs skye*) werden.

Was die ersten angeht, so ist ihre spezifische [Qualität des] Aufgebens, dass sie keinen einzigen aufzugebenden [Faktor] des Pfades des Kultivierens des Begierdebereichs eliminiert haben. Die spezifische Qualität ihrer Erkenntnis ist, in der Erfüllung des Stromanfängers zu verweilen, und die spezifische Eigenschaft ihrer Wiedergeburten ist, dass sie sieben Wiedergeburten im Begierdebereich nehmen.

Was die Art und Weise betrifft, wie sie Wiedergeburt nehmen: Wenn sie auf der Grundlage des menschlichen Daseins [das Resultat] des Stromanfängers erreichen, nachdem sie sechs Mal als Mensch und sieben Mal als Gott wiedergeboren werden, werden sie als Mensch geboren und treten in Nirvāṇa ein. Wenn sie als Gott Stromanfänger werden, werden sie sechs Mal als Gott geboren und sieben Mal als Mensch und treten als Gott in Nirvāṇa ein. Sie nehmen also 14 Mal menschliche und göttliche Wiedergeburten und 14 Mal Wiedergeburten im Zwischenbereich, also insgesamt 28 [Wiedergeburten]. Dennoch werden sie als „Siebenfache“

bezeichnet, wegen der ähnlichen siebenfachen Serien wie der Mönch, der ein Meister in sieben Punkten ist oder der siebenblättrige Baum. Zweitens, diejenigen die von Familie zu Familie wiedergeboren werden, haben ebenfalls drei spezifische Bereiche[, d.h. Aufgeben, Verwirklichung und Wiedergeburten]. [Was das] Aufgeben [betrifft]: Sie haben die dritte und vierte destruktive Emotion des Begierdebereichs eliminiert, aber sie haben die fünfte nicht eliminiert. [Was die] Verwirklichung] betrifft: Sie haben die unbefleckten Sinneskräfte (*indriya, dbang po*) erlangt, die Gegenmittel zu diesen [zuvor genannten Emotionen] sind. Und sie werden zwei oder drei Serien von ähnlichen Wiedergeburten nehmen wie ein Gott oder Mensch im Begierdebereich. Was das betrifft, dass sie die fünfte [Emotion] nicht eliminiert haben: Wenn sie die fünfte eliminiert hätten, würden sie auch die sechste eliminieren, ohne den [Lust]bereich zu überwinden. Wäre das der Fall, würden sie einmalige Wiederkehrer. Sie bestehen sowohl aus denen, welche die aufzugebenden [Faktoren] des Pfades des Kultivierens vor dem 16. Augenblick [des Pfades des Sehens] eliminieren als auch aus denen, die sie danach eliminieren.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.2.2.2 Einmalige Wiederkehrer

Diese haben zwei [Gruppen]: Kandidaten und Etablierte. Was die Kandidaten betrifft: [79] Die Kandidaten für einmalige Wiederkehrer sind die im Ergebnis der Stromanfänger Etablierten, die sich anstrengen, um dadurch einmalige Wiederkehrer zu werden. Sie haben entweder noch keine der aufzugebenden [Faktoren] des Pfades des Kultivierens bis zum fünften [Faktor] aufgegeben oder sie strengen sich an, den sechsten zu eliminieren.

Zweitens, die etablierten einmaligen Wiederkehrer: Wenn die Stromanfänger die sechste Emotion des Begierdebereichs aufgegeben haben, sind sie einmalige Wiederkehrer. Wenn sie außerdem auf dem Pfad völliger Befreiung verweilen, auf dem die sechste [Emotion] eliminiert wurde, sind sie gewöhnliche Resultat-Inhaber. Wenn sie sich anstrengen, [die aufzugebenden Faktoren] bis zum neunten [Faktor] zu eliminieren, sind sie außergewöhnliche [Resultat-Inhaber]. Ein besonderer Fall der letztgenannten [Kategorie] sind diejenigen mit einem einzigen Intervall eines einzigen Lebens. Sie haben die siebte und achte destruktive Emotion aufgegeben, die unbefleckten Sinneskräfte erreicht, die das Gegenmittel dazu sind, und sie haben eine einzige Geburt übrig.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.2.2.3 Nicht-Wiederkehrer

Es gibt Kandidaten und Etablierte. Erstens, die Kandidaten zum Nicht-Wiederkehrer sind die einmaligen Wiederkehrer, die sich anstrengen, [die Faktoren] vom siebten bis zum neunten [aufzugebenden Faktor] zu eliminieren.

Zweitens, wenn diese Kandidaten den neunten aufzugebenden [Faktor] auf dem Pfad des Kultivierens eliminiert haben, sind sie etablierte Nicht-Wiederkehrer. Unter diesen gibt es diejenigen, die zu höheren Bereichen reisen und diejenigen, die auf eben dieser Grundlage ins Nirvāṇa eingehen. Die erstgenannten haben drei [Kategorien]: diejenigen, die zum Formbereich [reisen], diejenigen, die zum formlosen Bereich reisen und diejenigen, die diese Grundlage[, d.h. diesen Körper] in Betracht ziehen (*rten bsam*). Die erste [Gruppe], die zum Formbereich reist, hat drei [Untergruppen]: diejenigen, die im Zwischenzustand in Nirvāṇa eintreten, die dies nach der Wiedergeburt tun und diejenigen, die höher aufsteigen. [...]

Exkurs zur alternierenden Meditation

Nach einer detaillierten Diskussion der Untergruppen widmet dPal sprul einen langen Exkurs⁴³⁸ der „alternierenden Meditation“ (*spel ma sgom*) jener aufwärts steigenden Nicht-Wiederkehrer, die nach Akaniṣṭha wandern (*akaniṣṭhaga*, ‘*og min* ‘gro). Er definiert zunächst die vierte Konzentrationsstufe als Grundlage von Feindbezwingern und Nicht-Wiederkehrern für diese Meditation. Auf der physischen Ebene wechseln sie zu Beginn zwischen den Kontinenten des Begierdebereichs und später [wenn die Emotionen des Begierdebereichs völlig erschöpft sind] wechseln sie in den Formbereich.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.2.2.4 Feindbezwinger⁴³⁹

Es gibt Kandidaten und Etablierte. Erstens, die Kandidaten sind Nicht-Wiederkehrer, die sich anstrengen, die aufzugebenden [Faktoren] bis zum neunten [aufzugebenden Faktor] des Gipfels der Existenz zu eliminieren, nachdem sie bereits den ersten aufzugebenden [Faktor] des Pfades des Kultivierens des Formbereichs eliminiert haben. Zweitens, [etablierte Feindbezwinger]: Wenn diese Kandidaten den neunten aufzugebenden [Faktor] des Pfades des Kultivierens auf dem Gipfel der Existenz eliminiert haben, sind sie Feindbezwinger. Wenn man sie unterteilt in Bezug darauf, wie sie Verblendungen eliminieren, so haben diejenigen, die frei von den destruktiven Emotionen und den Verblendungen der Versunkenheit [in Beendigung] sind, die Freiheit von beiden Aspekten, und diejenigen, die nur frei von destruktiven Emotionen sind, haben die Freiheit durch den Weisheitsaspekt. Sie werden auch „geschmückt“ und „ungeschmückt“ genannt. Wenn man sie nach Kapazitäten unterteilt, so gibt es diejenigen, die auf Glauben vertrauen und diejenigen, die durch Sehen [das Resultat] erlangen. Die Vaibhāṣikas behaupten, dass die Feindbezwinger mit dumpfem Verstand von [der Ebene des Feindbezwingers] degenerieren können und so weit wie bis

⁴³⁸ PS, S. 81ff.

⁴³⁹ PS, S. 84.

zum Stromanfänger hinunterwandern können, aber die Sautrāntikas behaupten, Feindbezwinger könnten nicht degenerieren, und es handle sich nur um eine Degeneration des [Verweilens im] glückseligen [Samādhi] im gegenwärtigen Leben. Die Meisterbrüder [Asaṅga und Vasubandhu] halten diese [Position] für die beste.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.2.3 [Diejenigen, die] alles auf einmal [erreichen]
Bevor sie den Geist[eszustand] meditativer Konzentration erreicht haben, verwirklichen sie den Pfad des Sehens. Dadurch und durch den außerweltlichen [85] Pfad, der auf der Grundlage der Vorbereitung zur ersten [Konzentrationsstufe] beruht, eliminieren sie die aufzugebenden [Faktoren] der drei Bereiche kombiniert in neun [Faktoren]. Außerdem werden sie normalerweise Feindbezwinger vor dem Zeitpunkt des Todes oder wenn sie ihm nahekommen. Wenn sie dies [zu diesem Zeitpunkt] nicht erreichen, werden sie im Begierdebereich geboren und gehen auf dieser Grundlage ins Nirvāṇa ein. Wenn die schriftlichen Lehren verschwunden und verschollen sind, werden sie Pratyekabuddhas und erreichen in ihrem letzten Leben Erleuchtung, ohne sich auf einen Meister zu verlassen. Man sollte verstehen, dass während der Übungszeit nicht alle notwendigerweise Śrāvakas sind.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.1.3 Der Grund, warum vier Erfüllungen bestimmt werden

Stromanfänger werden durch die bloße Eliminierung der [auf dem Pfad des] Sehens aufzugebenden [Faktoren] bestimmt. Es gibt zwei [Kategorien von] aufzugebenden [Faktoren auf dem Pfad des] Kultivierens. Einmalige Wiederkehrer werden durch die Eliminierung des sechsten aufzugebenden [Faktors des Pfades des] Kultivierens bestimmt, und Nicht-Wiederkehrer durch die Eliminierung des neunten. Feindbezwinger werden durch die Eliminierung der aufzugebenden [Faktoren des Pfades des] Kultivierens der höheren [Bereiche] bestimmt. Es werden zwei [Faktoren] in Bezug auf Begierde bestimmt, damit man schnell über sie hinwegkommt. Was die Art betrifft, in welchem Bereich diese Ergebnisse zuerst erlangt werden, so heißt es im *Abhidharmakośa*:
Drei werden im Begierdebereich erlangt und die letzten in allen drei [Bereichen].

Bevor wir mit der Übersetzung des *sPyi don* fortfahren, schieben wir die entsprechende Passage aus dem 'Bru 'grel ein, denn dort gibt dPal sprul eine wesentlich übersichtlichere Definition der 20 Mitglieder des Mahāyāna-Saṅgha als im *sPyi don*:⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ PB, S. 482ff.

Erstens, die fünf Stromanfänger:

Es gibt zwei Arten von Stromanfänger-Kandidaten: 1) Diejenigen mit stumpfem Verstand folgen mit Glauben (*dad pa'i rjes 'brang ba*).

2) Diejenigen mit scharfem Verstand folgen der Lehre (*chos kyi rjes 'brang ba*) [, d.h. sie studieren den Dharma].⁴⁴¹ Sie strengen sich an, die [Qualitäten des] Aufgebens und der Erkenntnis der Stromanfänger zu erlangen, indem sie in [einem der] 15 Augenblicke des Pfades des Sehens verweilen.

3) Wer im 16. Augenblick des Pfades des Sehens verweilt, aber noch keinen einzigen aufzugebenden [Faktor] auf dem Pfad des Kultivierens des Begierdebereiches aufgegeben hat, ist als gewöhnlicher Resultatinhaber etabliert.

Es gibt zwei besondere Resultatinhaber [der Stromanfänger]:

4) [Einer] wird aus der göttlichen Familie in die [göttliche] Familie und [483]

5) [einer] aus der menschlichen Familie in die [menschliche] Familie [wieder]geboren.

Zweitens, die [drei] einmaligen Wiederkehrer:

6) Es gibt [zwei Arten von] kandidierenden einmaligen Wiederkehrern: diejenigen mit stumpfem Verstand streben durch Glauben (*dad mos*), und diejenigen mit scharfem Verstand erlangen das Resultat der einmaligen Wiederkehrer durch Einsicht (*mthong thob*), nachdem sie die fünfte destruktive Emotion[, d.h. alle fünf destruktiven Emotionen] des Begierdebereichs auf dem Pfad des Kultivierens eliminiert haben. Beide werden als eine [Kategorie] gezählt.

Es gibt zwei etablierte einmalige Wiederkehrer:

7) Gewöhnliche etablierte einmalige Wiederkehrer verweilen auf dem Pfad völliger Befreiung, auf dem sie die sechste destruktive Emotion des Begierdebereichs eliminiert haben.

8) Die besonderen etablierten einmaligen Wiederkehrer haben ein einziges Intervall in einer einzigen Geburt im Begierdebereich.

Drittens, die [zehn] Nicht-Wiederkehrer:

9) Die Kandidaten für Nicht-Wiederkehrer erlangen [das Resultat] durch Einsicht und streben durch Glauben, je nach scharfem oder stumpfem Verstand. Sie strengen sich an, die neunte destruktive Emotion des Begierdebereichs aufzugeben und haben bereits die siebte oder achte Emotion des Begierdebereichs aufgegeben.

Es gibt neun etablierte Nicht-Wiederkehrer, die die neunte destruktive Emotion des Begierdebereichs aufgegeben haben.

⁴⁴¹ Siehe La Vallée Poussin, IV, Kapitel 6.29ab, S. 194 für eine Erklärung der beiden Begriffe.

10) Diejenigen, die im Zwischenzustand des Form[bereichs] Erkenntnis erlangen, haben die engen Fesseln (*samyojana, kun sbyor*)⁴⁴² der Geburt im Formbereich aufgegeben, haben aber nicht die engen Fesseln aufgegeben, durch die sie im Zwischenzustand etabliert wurden. Im [Zwischenzustand] ins Nirvāṇa eingehend, sehen sie das Ende des Leidens.

11) Diejenigen, die nach der Wiedergeburt ins Nirvāṇa eingehen, beenden das Leiden, nachdem sie im Form[bereich] wiedergeboren wurden, wenn sie die beiden engen Fesseln nicht aufgegeben haben.

12) Die aktiv Transzendierenden setzen den Pfad mit hingebungsvoller Anstrengung um, nachdem sie im Formbereich geboren wurden.

13) Die mühelos Transzendierenden [erreichen das Resultat] ohne hingebungsvolle Anstrengung.

14) Die Springer reisen vom ersten der himmlischen Bereiche [des ersten Formbereichs] bis nach Akaniṣṭha.⁴⁴³ [484]

15) Die Halb-Springer (*phyed 'phar*) reisen vom ersten der himmlischen Bereiche [zunächst zu einem der unteren] reinen Bereiche [und im nächsten Leben] bis nach Akaniṣṭha.

16) Die Akaniṣṭha-Springer erfahren Tod und Transmigration in allen Bereichen und gehen nach und nach durch all diese [Bereiche] bis nach Akaniṣṭha.

Diejenigen, die zum Gipfel der Existenz reisen, haben das Haften an Form besiegt, d.h. sie sind frei von dem Haften an Form.

17) Es gibt diejenigen, die Frieden inmitten sichtbarer Daseinsfaktoren finden und Nirvāṇa in diesem Leben erreichen.

18) Es gibt diejenigen, die direkt durch den Körper wahrnehmen, wodurch die Glückseligkeit der Beendigung (*'gog snyom*)[, d.h. der neunten und höchsten Samādhi] wahrgenommen wird.⁴⁴⁴

Viertens, Kandidaten zum Feindbezwinger:

19) Die Kandidaten zum Feindbezwinger strengen sich an, den neunten [Faktor, der auf dem Pfad des Kultivierens aufzugeben ist,] aufzugeben, nachdem sie bereits den achten [Faktor, der] auf dem Pfad des Kultivierens auf dem Gipfel der Existenz aufzugeben ist, eliminiert haben.

Fünftens, Pratyekabuddhas:

⁴⁴² Dies bezieht sich auf den Glauben an die Existenz der vergänglichen Daseinsgruppen, Zweifel und die Sicht, die eigenen Rituale für überlegen zu halten. Vgl. Boin-Webb, S. 207. Für verschiedene Definitionen und Kategorisierungen der Fesseln, vgl. Eimer, S. 84ff.

⁴⁴³ Dies bezieht sich in diesem Kontext auf den höchsten reinen Bereich der Götter im Formbereich und nicht auf das authentische Akaniṣṭha der Buddhaschaft.

⁴⁴⁴ Dem ADK zufolge erfahren Praktizierende in der meditativen Versenkung der Beendigung eine bis dahin ungekannte Ruhe. Wenn die Praktizierenden aus der meditativen Versenkung auftauchen, kehrt ihre Wahrnehmung zurück, so dass sie sich der körperlichen Erfahrung auch geistig bewusst werden. Vgl. La Vallée Poussin, Kapitel VI.43cd., S. 224. ADS sagt, dass diese Nicht-Wiederkehrer die Samādhis der acht Befreiungen kultivieren. Vgl. Boin-Webb, S. 205.

20) Die Rhinoceros-ähnlichen werden Pratyekabuddhas, wenn kein Buddha [in die Welt] gekommen ist.
Davon sind diejenigen mit der Fähigkeit gesegnet, zum Gipfel der Existenz zu reisen, welche die Konzentrationsebenen und den Geist des formlosen [Bereichs] verwirklicht haben. Anhand dieser Unterkategorien kann man verstehen, dass die erhabenen Bodhisattvas tatsächlich nicht im formlosen [Bereich] geboren werden.

Der Mahāyāna-Saṅgha

Im *sPyi don* beginnt dPal sprul nun, die 20 Kategorien des Mahāyāna-Saṅgha detaillierter zu erläutern.⁴⁴⁵

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2 Tatsächlicher Saṅgha

Diese Erklärung hat fünf [Teile]:

- Die Grundlage der Unterteilung
- Die Aufzählung der Kategorien
- Was jede Kategorie ist
- Was [den Saṅgha] zum Beispiel macht
- Andere besondere Eigenschaften

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2.1 Die Grundlage der Unterteilung

[Die Grundlage der Unterteilung] ist der edle Saṅgha.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2.2 Die Aufzählung der Kategorien

Im Allgemeinen sprechen die *Sūtras* von 48 Bodhisattvas. In Bezug auf die *Sūtras*, die mit dem *Alaṃkāra* verbunden sind, werden allerdings 20 [Mitglieder des] Saṅgha beschrieben. Es gibt darin zwei [Fraktionen]: diejenigen, die sie in Übereinstimmung [86] und diejenigen, die sie nicht in Übereinstimmung mit den Worten [des Grund-Textes] beschreiben.⁴⁴⁶

Zu den ersten zählen Buddhaśrī[*jñānas Pradīpa-āvali*] und [Ratnākara]śānti[s *Śuddhamatī*], die 20 [Mitglieder] beschreiben wie in den Worten des Ursprungs[*textes*]. Zweitens, [diejenigen, die sie nicht in Übereinstimmung mit den Worten des Grundtextes beschreiben,] haben zwei [Fraktionen]: Es gibt Ārya [Vimuktisenas] und Hari[bhadras] Zählweise. Diese werden im Zusammenhang mit der dritten Unterkategorie beschrieben.

⁴⁴⁵ PS, S. 85ff.

⁴⁴⁶ Es ist ausgesprochen schwierig, die 20 Kategorien rein aus der Lektüre der *Abhisamayālaṃkāra*-Verse zu bestimmen. Conze erläutert ausführlich die Schwierigkeiten, die mit der Interpretation dieser *Abhisamayālaṃkāra*-Verse verbunden sind. Conze, „Marginal Notes“, S. 31f. Für die Bezüge der 20 Kategorien auf die *PP-Sūtras*, siehe Conze, *Large Sutra*, S. 66-74.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2.3 Was jede Kategorie ist

Wenn man Meister Ārya [Vimuktisena] folgt,⁴⁴⁷ gibt es vier [Kategorien von] Bodhisattvas. Sie tragen folgende Bezeichnungen:

- Die Achten,⁴⁴⁸
- Diejenigen, die bereits frei von Anhaftung sind,
- Die Graduellen,
- Pratyekabuddhas.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2.3.1 Die Achten

Davon gibt es zwei [Arten]: Zuerst die Anhänger mit dumpfem Verstand, die auf Glauben vertrauen. Diese Bodhisattvas verweilen auf einem der 15 ersten Momente des Pfades des Sehens. Sie nehmen keine Wiedergeburt unter dem Einfluss des Wohlergehens anderer an, wo sie wünschen, sondern sie werden durch die Kraft von Karma und Verdienst vom menschlichen [Dasein] ins menschliche [Dasein] wiedergeboren. Die zweite [Kategorie] sind Bodhisattvas mit scharfem Verstand, die dem Pfad der Weisheit folgen und ebenfalls [auf einem der 15 ersten Momente des Pfades des Sehens verweilen]. Nachdem sie in anderen Buddha-Bereichen und unter den Tuṣita-Göttern verstorben sind, werden sie hier wiedergeboren.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2.3.2 Diejenigen, die bereits frei von Anhaftung sind

Diese haben zwei [Gruppen]: Kandidaten und Etablierte. Erstens, [die Bodhisattvas] mit dumpfem Verstand, die Kandidaten für einmalige Wiederkehrer und Nicht-Wiederkehrer sind. Sie sind in der gleichen Klasse wie diejenigen, die durch Glauben [Erfüllung] anstreben. Sie sind Bodhisattvas, die nicht in der Geschicklichkeit in den Methoden der großen Erleuchtung versiert sind. Sie meistern die Konzentrationsstufen und Vollkommenheiten und werden als Gott oder Mensch im Begierdebereich wiedergeboren, nachdem sie unter den langlebigen Göttern geboren wurden.

Zweitens, [87] die Bodhisattvas mit scharfem Verstand, die Kandidaten für die beiden mittleren Erfüllungen sind, gehören zur gleichen Familie wie die, die durch Sehen [Erfüllung] erlangen. Sie treten nicht durch die Kraft der Konzentration auf die meditativen Konzentrationen und abstrakten Meditationen (*bsam gzugs*)⁴⁴⁹ in Gleichmut ein, sondern nur indem sie in der Geschicklichkeit in den Methoden versiert sind. Sie werden wiedergeboren, wo auch immer die Buddhas verweilen, und sie

⁴⁴⁷ Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S.36ff.

⁴⁴⁸ Dabei handelt es sich um Kandidaten zum Stromanfänger, die auf der ersten Stufe der Erhabenen verweilen. Von den acht Kategorien der Erhabenen sind sie also in der Rangfolge die achten. Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 66.

⁴⁴⁹ Wörtl. „Konzentration und Form,“ Abkürzung für *bsam tan* und *gzugs med*. Die Bodhisattvas durchlaufen die Konzentrationsstufen der Form- und formlosen Bereiche, d.h. die weltlichen Konzentrationsebenen.

werden in einem exzellenten Zeitalter vollständige, unübertreffliche Erleuchtung erlangen.

Zweitens, die Etablierten. Es gibt zwei [Kategorien von Etablierten, die bereits frei von Anhaftung sind]. Die erste [Kategorie ist] die der etablierten einmalig wiederkehrenden Bodhisattvas, die durch Glauben streben und durch Einsicht zur Erfüllung gelangen, und die bereits frei von Anhaftung sind. Diese erlangen Erleuchtung in einem einzigen Leben und treten in die Gleichmut durch die Praxis der meditativen Konzentrationen, der abstrakten Meditationen, der Unermesslichen usw. ein. Nachdem sie in den Bereichen geboren wurden, in denen die Buddhas verweilen und nachdem sie mit den gleichen Kapazitäten wie die Götter in Tuṣita wiedergeboren werden, werden sie in mannigfachen Buddhabereichen erleuchtet. Nachdem sie in diesem Leben noch einmal Wiedergeburt genommen haben, erlangen diese einmaligen Wiederkehrer in anderen Buddhabereichen Nirvāṇa.

Zweitens, die nicht wiederkehrenden Bodhisattvas der zwei Errungenschaften durch Glauben und durch Sehen, welche die sechs direkten Kenntnisse der Bodhisattvas gewonnen haben, werden nicht in den Form- oder formlosen Bereichen wiedergeboren. Sie gehen von Buddhabereich zu Buddhabereich und erfreuen die Buddhas [durch Verehrung, Respekt und Anrufung]. Sie sind Nicht-Wiederkehrer, weil sie nicht dort geboren werden, wo sie [bereits zuvor] Wiedergeburt genommen haben. [88]

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2.3.3 Die als „graduell“ bezeichneten Bodhisattvas

Es gibt drei davon: der Saṅgha der Stromanfänger, der einmaligen Wiederkehrer und der Nicht-Wiederkehrer.

Zuerst die beiden sogenannten Stromanfänger. Die etablierten Stromanfänger-Bodhisattvas, die von menschlichen Familien in [menschliche] Familien wiedergeboren werden, werden unter Kriegern, Brahmanen und Hausbesitzern mit guter Abstammung wiedergeboren, um die Wesen vollkommen zur Reifung zu bringen, nachdem sie die weltlichen Konzentrationsebenen und die Unermesslichen gemeistert haben. Bodhisattvas, die wieder und wieder in göttlichen Familien geboren werden, werden, wie zuvor [erläutert], unter den [Göttern des Begierdebereichs] wiedergeboren, [beginnend mit] den vier großen Königen bis zu den *Paranirmita-vaśa-vartin*-Göttern (*gzhan 'phrul dbang byed kyi lha*).⁴⁵⁰

Zweitens, die Bodhisattvas mit einem einzigen Intervall werden einmalige Wiederkehrer genannt. Nachdem sie die vier Konzentrationsstufen der Bodhisattvas bis zu den einzigartigen

⁴⁵⁰ Wörtl. „die Götter, welche die Manifestationen anderer kontrollieren.“ Dabei handelt es sich um die sechste und damit die höchste Klasse der Götter im Begierdebereich. Sie müssen nicht mit den Halbgöttern kämpfen und sind daher in der Lage, alle Dinge, die zu ihrem Genuss zur Verfügung stehen, uneingeschränkt zu genießen.

Buddhafaktoren gemeistert haben, sehen sie die erhabenen Wirklichkeiten, erfahren diese jedoch nicht vollständig (*mngon du mi byed pa*) und sind [deshalb] an dieses Leben gebunden.

Drittens, die sogenannten nicht wiederkehrenden [Bodhisattvas]. Es gibt acht davon:

Zuerst die Bodhisattvas, die im Zwischenbereich ins Nirvāṇa eintreten:

Die Mahāsattvas meistern die weltlichen Konzentrationsebenen, die Furchtlosigkeiten usw. bis zu den einzigartigen [Buddhafaktoren] und werden [in einem der himmlischen Bereiche] unter den Göttern Brahmās bis zu den Akaniṣṭha-Göttern wiedergeboren. Wenn sie Erleuchtung erfahren haben, arbeiten sie für das Wohl der Lebewesen. [Diese Bodhisattvas] erlangen [Nirvāṇa] im Zwischenzustand [89], denn sie werden in einem der Orte des Formbereichs—dem mittleren der drei Bereiche—zu Buddhas, und dann demonstrieren sie dort Erleuchtung usw.

Zweitens, Bodhisattvas, die bei der Wiedergeburt ins Nirvāṇa eintreten: [Das *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*] sagt:⁴⁵¹

Es gibt Bodhisattvas, die direkt durch das erste Erwecken von Bodhicitta vollständige Erleuchtung kennen,

usw. Das erste Erwecken von Bodhicitta ist der Gedanke der Erleuchtung, der entstanden ist, als sie sich mit gekreuzten Beinen vor dem Bodhibaum niederließen, nachdem sie von Akaniṣṭha nach Tuṣita gereist sind und von dort nach Jambudvīpa, wo sie der Haushaltsführung entsagten. [Sie erlangen Nirvāṇa bei der Wiedergeburt, weil] ihrem Nirvāṇa die Daseinsgruppen verbleiben.

Drittens, diejenigen, die mit Gestaltung (*saṃskāra*, ‘*du byed*) Nirvāṇa erlangen: Dies sind Bodhisattvas, welche die sechs Vollkommenheiten praktizieren, von Weltbereich zu Weltbereich reisen und immer nach dem Wohl der fühlenden Wesen streben. Sie treten mit Gestaltung in Nirvāṇa ein, weil sie sich für das Wohl der Wesen anstrengen.

Viertens, Bodhisattvas, die ohne Anstrengung in das Nirvāṇa eintreten sind Bodhisattvas, die allein durch das erste Erwecken des großartigen Bodhicitta die Fehlerlosigkeit der Bodhisattvas vollkommen meisterten, auf der unumkehrbaren Ebene sicher verweilten oder alle Buddhafaktoren etablierten. Wegen ihres besonderen Talents, das ihnen mit geringer Anstrengung und besonders schnell Erleuchtung verleiht, treten sie ohne Anstrengung ins Nirvāṇa ein.

Fünftens, es gibt zwei [Kategorien von] Bodhisattvas, die zum Formbereich reisen. Zuerst diejenigen die nach Akaniṣṭha aufsteigen.

Davon gibt es drei: [Bodhisattva-Aufsteiger, Halbspringer und diejenigen, die überall Nirvāṇa erlangen.] Bodhisattva-Aufsteiger⁴⁵² sind

⁴⁵¹ Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 70f.

⁴⁵² Vimuktisena präzisiert, dass diese Bodhisattvas Aufsteiger genannt werden, weil sie nicht in die Zwischenbereiche zurücksinken. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 41.

Bodhisattvas, welche die vier Konzentrationen praktizieren und wenn sie in die Gleichmut der Konzentration eingetreten sind, [infolge des] Erlangens der ersten Konzentrationsstufe unter den Göttern auf Brahmās Ebene (*brahmakāyikāḥ, tshangs ris*)⁴⁵³ wiedergeboren werden. Nachdem sie die [übrigen] Konzentrationen [90] gemeistert haben und unter den Akaniṣṭha-Göttern wiedergeboren wurden, erreichen sie völlige Erleuchtung in den verschiedenen Buddhabereichen.

Halbspringer sind Bodhisattvas, die aus Brahmās Welt transmigriert sind, eine oder zwei Klassen von Göttern der reinen Bereiche überspringen und unter den Akaniṣṭha-Göttern wiedergeboren werden usw., wie zuvor [erläutert wurde].

Bodhisattvas, die überall transmigrieren, sind Bodhisattvas, die einen Körper wie ein Tathāgata demonstriert haben, den Tuṣita-Bereich bereinigt haben und unter den Göttern von Brahmās Ebene bis hinauf zu den Akaniṣṭha-Göttern wiedergeboren wurden. Durch ihre Geschicklichkeit in den Methoden demonstrieren sie die Lehren den Höllenwesen.⁴⁵⁴

Zweitens, Bodhisattvas, die zum Gipfel der Existenz reisen, sind Bodhisattvas, die infolge [des Meisters] der weltlichen Konzentrationsebenen unter den Göttern auf Brahmās Ebene wiedergeboren werden usw. bis zu den Śubhakarṣna- (*dge rgyas*)⁴⁵⁵ Göttern. Anschließend werden sie in [den Ebenen] von der Ebene der Unbegrenzten Sphäre bis zum Gipfel der Existenz [wiedergeboren] und dann in verschiedenen Buddhabereichen.

Sechstens, Bodhisattvas, die Anhaftung an Form eliminiert haben und im formlosen Bereich wiedergeboren werden, sind Bodhisattvas, die in die meditative Versenkung der weltlichen Konzentrationsebenen eingetreten sind und die [in den Ebenen] von der Unbegrenzten Sphäre bis zum Gipfel der Existenz wiedergeboren werden und dann in verschiedenen Buddhabereichen. Nachdem sie von dort transmigriert sind, werden sie im formlosen Bereich wiedergeboren, ohne zum Formbereich zu gehen.

Siebtens, Bodhisattvas, die in diesem Leben (*mthong chos*)⁴⁵⁶ den Frieden von Nirvāṇa erlangen, sind Bodhisattvas, deren Körper mit den 32 Zeichen des großen Wesens[, d.h. des Buddhas,] geschmückt und [91] mit vollkommenen, reinen und unübertrefflichen Organen ausgestattet sind, wenn sie die sechs Vollkommenheiten praktizieren. Sie werden nie mehr in niederen Bereichen wiedergeboren. Sie bringen die Wesen, die diese Bodhisattvas erblicken, allein durch den völligen Frieden in ihrem Herzen dazu, durch die drei Fahrzeuge stufenweise in das vollständige Nirvāṇa

⁴⁵³ Dies bezieht sich auf die niedrigste der drei Ebenen auf der ersten Konzentrationsstufe des Formbereichs. Siehe II, Eintrag *tshang ris*.

⁴⁵⁴ Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 42.

⁴⁵⁵ Dies bezieht sich auf den höchsten Bereich auf der dritten Konzentrationsstufe des Formbereichs.

⁴⁵⁶ Wörtl. „sichtbares Phänomen“. Der Begriff bezieht sich in diesem Kontext auf dieses Leben.

einzutreten. Sie sind Bodhisattvas, die in diesem Leben Frieden finden, weil sie andere, die sie erblicken, dazu bringen, in das Nirvāṇa einzutreten.

Achtens, Bodhisattvas, die direkt durch den Körper wahrnehmen, sind Bodhisattvas, die sich anstrengen, *prajñāpāramitā* [mit dem Körper wahrzunehmen]. Nachdem sie die weltlichen Konzentrationsebenen, die Unermesslichen usw. gemeistert haben und in die meditative Versenkung der Beendigung eingetreten sind, treten sie in die Konzentration ein, mit der sie beliebig Stufen überspringen. Sie erfahren dann vollständige Erleuchtung in den verschiedenen Buddhabereichen. „Warum bezeichnet man sie als diejenigen, die durch den Körper wahrnehmen? Weil der Eintritt in die meditative Versenkung der Beendigung, ein Phänomen, das dem Nirvāṇa ähnlich ist, auf dem Körper basiert, denn es gibt keinen Geist.“ Dies ist die Erklärung, die den Vaibhāṣika entspricht [wie im *Abhidharmakośa* ausgeführt]. [...]

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2.3.4 [Pratyekabuddhas]

Bodhisattvas, die wie Rhinozerosse sind, sind Bodhisattvas, die in Weltbereichen ohne Buddha, in denen es [auch] keine Śrāvakas gibt, vollständige Erleuchtung erfahren. Sie erlangen unübertreffliche, vollständige Erleuchtung, [92] nachdem sie unzählige Lebewesen durch die drei Fahrzeuge vollständig zur Reifung gebracht haben.

Zusammenfassung der Zählweise Haribhadras⁴⁵⁷

Dieser detailreichen Ausführung der vier Kategorien in der Tradition von Vimuktisena schließt dPal sprul eine knappe Ausführung von Haribhadras Position an.⁴⁵⁸ Der Grundtext des *Abhisamayālaṅkāra* [Verse 24 und 25] lässt nämlich verschiedene Zählmöglichkeiten zu. Haribhadra unterteilt den Saṅgha zunächst in kandidierende und etablierte Stromanfänger. Es gibt zwei Kandidaten, diejenigen mit 1) dumpfem und 2) scharfem Verstand. Es gibt zwei etablierte Stromempfänger, 3) gewöhnliche Etablierte und besondere. Die besonderen beziehen sich auf diejenigen, die in 4) göttlichen oder 5) menschlichen Familien wiedergeboren werden. Bei den einmaligen Wiederkehrern gibt es ebenfalls 6) Kandidaten und Etablierte. Die etablierten Wiederkehrer werden unterteilt in 7) gewöhnliche einmalige Wiederkehrer und 8) besondere. Auch bei den Nicht-Wiederkehrern gibt es 9) Kandidaten und Etablierte. Die Etablierten werden in fünf Gruppen unterteilt: 10) diejenigen, die im Zwischenzustand in Nirvāṇa eintreten, 11) bei der Wiedergeburt, 12) durch Anstrengung, 13) ohne Anstrengung, und die Springer. Die Springer werden unterteilt in diejenigen, die nach Akaniṣṭha reisen und diejenigen, die zum Gipfel der Existenz reisen und Anhaftung an Form eliminieren. Die nach

⁴⁵⁷ PS, S. 92f.

⁴⁵⁸ Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 218f.

Akaniṣṭha wandern, sind 14)-16) die drei [Klassen von] Springern. Diejenigen, die Anhaftung an Form besiegen, werden unterteilt in 17) diejenigen, für die es Frieden in diesem Leben gibt und 18) diejenigen, die durch den Körper wahrnehmen. Insgesamt zählt Haribhadra also ebenfalls 20 Kategorien: fünf Stromanfänger, drei einmalige Wiederkehrer, zehn Nicht-Wiederkehrer, Kandidaten zum Feindbezwinger und Pratyekabuddhas. In seinen Kommentaren hat Haribhadra laut dPal sprul ebenfalls gesagt, dass im *Abhisamayālaṃkāra* 17 Kategorien [explizit] gelehrt werden und drei ergänzt werden müssen (gewöhnliche etablierte Stromanfänger, gewöhnliche etablierte einmalige Wiederkehrer und Kandidaten zum Feindbezwinger). Anschließend diskutiert dPal sprul mögliche Einwände zu Haribhadras Zählweise und schließt sich Sthirapālas und Buddhaśrījñānas Erklärung an, Haribhadras Zählweise sei korrekt.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2.4 Was [den Saṅgha] zum Beispiel macht⁴⁵⁹

Wenn dem Mahāyāna[-Saṅgha] die Namen des Hīnayāna[-Saṅgha] gegeben werden, so ist das wegen der Ähnlichkeiten dieser Saṅghas. [...] Was sind die Ähnlichkeiten, die sie verbinden? Sie sind in Bezug auf drei Dinge verbunden: Aufgeben, Erkennen und die Art und Weise, wie sie Wiedergeburt nehmen.

Der großartige [rNgog Blo ldan Shes rab] sagt:

[Ārya Vimuktisenas] Darstellung von Bodhisattvas als Śrāvaka-Stromanfänger und -Wiederkehrer in Bezug auf [Qualitäten des] Aufgebens ist eine Darstellung, die dem Wunsch entspricht, besondere ähnliche Eigenschaften aufzuzeigen. Deshalb werden [diese Bodhisattvas] mit diesen Namen [der Śrāvakas] bezeichnet. Er hat bestimmt mit seiner Präsentation [nicht behauptet], Bodhisattvas folgten der gleichen Abfolge des Aufgebens wie Śrāvakas.

2.2.2.1.2.1.1.2.7.2.5 Andere besondere [94] Eigenschaften

In diesem Abschnitt gibt dPal sprul zunächst Antworten auf mögliche Einwände gegen die zuvor aufgeführte Klassifizierung des Mahāyāna-Saṅgha, bevor er die Abgrenzungen definiert. Wiederum gibt er zwei Variationen, nämlich die von Vimuktisena und Haribhadra. Im letzten Absatz kommt dPal sprul schließlich auf die eigentlichen Gründe zu sprechen, warum der Mahāyāna-Saṅgha in der Terminologie des Hīnayāna präsentiert wird: Die genannten Stromanfänger usw. sind keine authentischen [Stromanfänger, einmalige Wiederkehrer, Nicht-Wiederkehrer und Feindbezwinger], sondern werden nur so genannt. Dies geschieht basierend auf den Gründen, die das *Avaiṣvartika-cakra-sūtra* (*Phyir mi ldog pa 'khor lo'i mdo, Sūtra des Rades der Nicht-Wiederkehrer*) angibt. Die Terminologie der vier Hīnayāna-Erfüllungsstufen wird gebraucht, um Skepsis

⁴⁵⁹ PS, S. 93f.

über die Bodhisattvas als Saṅgha zu verhindern, da manche glauben, nur die Śrāvakas bildeten den Saṅgha. Wenn diese Terminologie allerdings nicht nur nominell, sondern real für den Mahāyāna-Saṅgha gebraucht würde, bestünde die Gefahr, dass es echte Śrāvakas, Pratyekabuddhas und Arhats gäbe, die tatsächlich Bodhisattvas seien und die drei Fahrzeuge würden völlig vermischt. Damit ist die Erklärung zu den Praxisanweisungen abgeschlossen.

2.2.2.1.2.1.1.3 Hilfen zur durchdringenden Einsicht, dem Ergebnis der Anweisungen

Einleitende Anmerkung durch die Verfasserin

Dieses Kapitel bezieht sich auf den Pfad der Verbindung, d.h. das Stadium, in dem der Praktizierende noch keinen direkten Einblick in die absolute Wirklichkeit genommen hat. Der Pfad der Verbindung wird in vier Stufen unterteilt, die im folgenden detailliert anhand ihrer verschiedenen Objekte, Methoden und Ergebnisse präsentiert werden. *Nges 'byed*, hier übersetzt als durchdringende Einsicht, ist in diesem Kontext ein Synonym für den Pfad des Sehens. Die vier Aspekte auf dem Pfad der Verbindung sind die vier Phasen, die den Praktizierenden auf die direkte Erfahrung der Sicht der Wirklichkeit vorbereiten: Wärme, Gipfel, Akzeptanz und höchstes weltliches Phänomen, d.h. die höchste weltliche Verwirklichung vor dem Eintritt in den Pfad des Sehens. Diese werden auch als hilfreiche Unterstützung zur durchdringenden Einsicht bzw. für den Pfad des Sehens bezeichnet, da sie zum Pfad des Sehens führen und ihn vorbereiten.

[[26.] Durch Fokus, Aspekte,

Ursache und Unterstützung

[ist der Pfad der Verbindung] der schützenden Bodhisattvas

[dem Pfad von] Śrāvakas und Rhinoceros-gleichen

weit überlegen.

[27.] [Die vier Stufen des Pfades der Verbindung] werden [jeweils] in kleine, mittlere und große [Aspekte unterteilt].

Ihre jeweiligen Eigenschaften wie Wärme usw.

beziehen sich auf vier Konzepte.⁴⁶⁰]

Die Erfüllung der Anweisungen hat zwei [Teile]: die Grundlage für die Entstehung des Pfades der Verbindung und der darauf beruhende Pfad der Verbindung.[96]

⁴⁶⁰ Die Erklärung des Konzeptbegriffs erfolgt weiter unten. Vgl. PS, S. 100.

2.2.2.1.2.1.1.3.1 [Die Grundlage für die Entstehung des Pfades der Verbindung]

2.2.2.1.2.1.1.3.1.1 Die physische Basis

Im [*Abhidharmakośa-*] *bhāṣya* [sagt Vasubandhu]:

Drei [der vier Stufen auf dem Pfad der Verbindung] werden nur [im Begierdebereich] von Menschen hervorgebracht, [und zwar] auf den drei Kontinenten [Jambudvīpa, Pūrvavideha und Aparagodānīya]. Diejenigen, die sie bereits hervorgebracht haben, erfahren sie auch innerhalb der göttlichen [Bereiche]. Die vierte [Stufe] wird auch unter den Göttern hervorgebracht.

[Die vier Stufen] müssen also auf der Grundlage entstehen, auf der [auch] der Pfad des Sehens entsteht.

2.2.2.1.2.1.1.3.1.2 Die geistige Basis

In der Hauptsache beruhen [die Stufen des Pfades der Verbindung] auf einer der sechs Konzentrationsstufen.

2.2.2.1.2.1.1.3.2 Der darauf beruhende Pfad der Verbindung

Dies hat vier Teile:

- Essenz
- Kategorien
- Untersuchung, welcher Geist unterschieden wird
- Überlegenheit

2.2.2.1.2.1.1.3.2.1 [Essenz:] Was [die vier Stufen] sind

Dies hat zwei [Faktoren]: was [die vier Stufen] gemein haben und was sie jeweils sind.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.1 Was [die vier Stufen] gemein haben

Dies ist die sichere Erkenntnis, die aus Hören, Nachdenken und Meditation entsteht. Davon ist die aus Meditation entstandene [Erkenntnis] die wichtigste.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.2 Was [die vier Stufen] jeweils sind

[[Wärme:

28.] Die Objekte der Wahrnehmung sind Vergänglichkeit usw.⁴⁶¹ und beruhen auf den [vier] Wirklichkeiten.

Die Aspekte sind die Beendigung habitueller Anhaftung usw.

⁴⁶¹ Die Liste aus dem Grundtext zählt jeweils die Objekte und Aspekte der vier Stufen des Pfades der Verbindung auf, die wiederum in drei Stufen unterteilt sind. Das Objekt auf der kleinen Stufe der Wärme ist Vergänglichkeit, der Aspekt die Beendigung habitueller Anhaftung. Das Objekt auf der mittleren Stufe der Wärme ist das Nicht-Entstehen und -Verweilen von Form usw., der mittlere Aspekt ist, dass sie weder existieren noch nicht existieren. Das große Objekt auf der Stufe der Wärme ist die Bezeichnung der Formen, der große Aspekt die Unbeschreibbarkeit. Die folgenden Verse geben in ähnlicher Weise die Objekte und Aspekte der anderen drei Stufen des Pfades der Verbindung wieder. Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 232ff.

Dies ist die Ursache für das Meistern von allen drei Fahrzeugen.
[29ab.] Formen usw. entstehen und verweilen nicht.
Weder existieren sie noch existieren sie nicht. Sie werden mit Begriffen
belegt und sind unbeschreiblich.]

Bodhisattvas, die in meditativem Gleichmut verweilen, sehen keine
Objekte⁴⁶² wie Form usw., sondern nehmen sie nur als mentalen Ausdruck
wahr. [Die Bodhisattvas] nehmen nur einen mentalen Ausdruck wahr, der
individuelle und allgemeine Eigenschaften anzeigt. Dies ist die erste
[Stufe des Pfades der Verbindung,] Wärme. In dieser meditativen
Konzentration meistern [Bodhisattvas] Erscheinungen und akzeptieren die
durchdringende Einsicht in [die Erscheinungsweise von] Daseinsfaktoren.

[[Gipfel:
29cd.] [Bodhisattvas] hängen nicht an Form usw.,
ihr Wesen ist Essenzlosigkeit.
[30.] Sie teilen die gleiche Natur.
Sie verweilen nicht in Vergänglichkeit usw.
Indem sie leer von der Essenz sind,
teilen sie die gleiche Natur.
[31.] Daseinsfaktoren werden nicht erfasst,
weil diese nicht mit ihren Eigenschaften gesehen werden,
Weisheit analysiert vollständig,
indem sie nichts als Fokus nimmt.]

[Die Praktizierenden] arbeiten mit steter Ausdauer an der Praxis des
Nicht-Verweilens, um die Erscheinungen der Daseinsfaktoren, die sie [im
Stadium der] Wärme gemeistert haben, vielfach intensiver werden zu
lassen (*je cher 'phel ba*). Die Meditation, welche die Erscheinungen
intensiviert, ist [das Stadium des] Gipfel[s].

[[Akzeptanz:
32.] Formen usw. sind ohne Essenz.
Eben die Nicht-Existenz ist die Essenz.
Sie entstehen nicht, und es gibt keine Befreiung.

⁴⁶² Die Übersetzung des tibetischen Wortes *don* (wie auch des Sanskrit-Äquivalentes *artha*) lässt verschiedene Interpretationsmöglichkeiten zu. *Don* hat eine Vielzahl von Bedeutungen wie Objekt, Sinn, Bedeutung, Wahrheit, Fakt, Wissen, Thema, Aspekt, etc. In der Yogācāra-Literatur wird *don* spezifisch für das vom Geist wahrgenommene Objekt verwendet, d.h. *don* ist das mentale Objekt. Es ergeben sich gravierende Sinnunterschiede zwischen den möglichen Übersetzungen „Bodhisattvas sehen keinen Sinn in Form, etc.“, wie dies gelegentlich interpretiert wird, und „Bodhisattvas sehen keine Objekte wie Form, etc.“ Die diversen Interpretationen der Verwendung dieser Yogācāra-Begriffe sind maßgeblich für die unterschiedlichen Auslegungen der Schule mitverantwortlich. Auch der Plural (*don mams*) weist eher darauf hin, dass es sich um Objekte handelt und nicht um den Sinn derselben. Vgl. PS, S. 96. Vimuktisena legt in seinem Kommentar nahe, dass es sich hier um die konkrete gegenständliche Wahrnehmung von Objekten handelt. Vgl. Sparham, *Abhisamayālamkāra*, S. 54.

Sie sind rein und ohne unterscheidbare Eigenschaften.
[33ab.] Weil es keine Abhängigkeit von Eigenschaften wie diesen gibt,
gibt es keine Bestrebung und keine Wahrnehmung.]

Nachdem [die Praktizierenden] auf diese Weise Ausdauer eingesetzt haben, werden die Erscheinungen [97] der Daseinsfaktoren noch mehr intensiviert. [Die Bodhisattvas] verweilen nur im Geist, d.h. sie erkennen, dass das, was im Geist auftaucht, nur der innere Geist ist und nichts anderes. Davon ausgehend sehen sie, dass alle Erscheinungen in Bezug auf mentale Objekte (*don*) nichts anderes als Geist sind, dass es nichts anderes als den Geist gibt. An diesem Punkt sind die Ablenkungen des erfassten Objektes (*grāhya-vikṣepa*, *gzung ba'i rnam g.yeng*) eliminiert und nur die Ablenkungen des erfassenden Subjekts (*grāhaka-vikṣepa*, *'dzin pa'i rnam g.yeng*) verbleiben. Dies ist die [Stufe der] Ausdauer: die meditative Konzentration, in der man Eingang in einen Teil der ultimativen Wirklichkeit gefunden hat, weil man Zugang zum Nicht-Ergreifen des Objekts gefunden hat, um anschließend auch das Nicht-Erfassen des Subjekts zu verfolgen.

[[Höchstes weltliches Phänomen:
33cd.] Meditative Konzentration, deren Funktion,
Prophezeiungen und das Verschwinden von Stolz.
[34ab.] Die drei haben eine einzige, identische Essenz.
Meditative Konzentration ist nicht-konzeptuell.]

Nachdem sie die Ablenkungen des erfassten Objekts aufgegeben haben und nur noch die Ablenkungen des erfassenden Subjekts verbleiben, denken sie: Wenn es keine erfassten Objekte gibt, dann kann es auch nicht stimmen, dass es einen Erfasser gibt. Damit eliminieren sie augenblicklich die Anhaftung an die Ablenkungen des erfassenden Subjekts und kommen in Kontakt mit der meditativen Konzentration, die unmittelbar entsteht (*anantārya*, *ma thag pa*). Diese wird als unmittelbare Konzentration bezeichnet, weil die Ablenkungen des erfassenden Subjekts sofort nach den Ablenkungen der erfassten Objekte eliminiert werden und weil man sofort in die erste [Bodhisattva-]Stufe eintritt, nachdem die Ablenkungen des erfassenden Subjekts beseitigt wurden. Dies ist das höchste weltliche Phänomen.

[Auf] den ersten drei [Stufen] finden [Bodhisattvas] also die aus Meditation entstehende Gewissheit über das Nicht-Erfassen der Objekte, aber sie bringen die Ablenkungen des Erfassers nicht zur Ruhe, weil sie dem bloßen Geist anhaften. [Auf] der vierten [Stufe] greifen sie nicht nach dem bloßen Geist und finden die aus der Meditation entstehende Gewissheit über das nicht erfassende Subjekt. Diese vier [Stufen] werden

demzufolge die „Stufen des strebenden Verhaltens“ (*mos spyod*)⁴⁶³ genannt, weil [die Bodhisattvas] besonders [stark] an die Bedeutung der Identitätslosigkeit glauben.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.2 Kategorien

[[34cd.] So ist die Übereinstimmung mit durchdringender Einsicht klein, mittel und groß.]

Wenn [der Pfad der Verbindung] seinem Wesen nach unterteilt wird, so gibt es vier [Stufen]: Wärme, Gipfel, Ausdauer und höchstes weltliches Phänomen [98]. Diese [Stufen] werden jeweils wieder in große, mittlere und kleine [Stufen] unterteilt, also [gibt es] insgesamt zwölf [Stufen]. Außerdem werden Wärme und Gipfel, sowie Ausdauer und höchstes weltliches Phänomen jeweils auch als kleine, mittlere und große Ausdauer im Erlangen von Gewissheit über die Daseinsfaktoren bezeichnet.

Einordnung der Verfasserin von Objekt, Methode und Ergebnis

Wenn wir das zu Beginn eingeführte Raster von Objekt, kognitiver Methode und Ergebnis zugrunde legen, um die Stufen des Pfades zu verdeutlichen, so ergibt sich ein klares Bild. Laut Vimuktisena nehmen sowohl Śrāvakas als auch Bodhisattvas die gleichen kognitiven Objekte wahr. Ihre Methoden der Wahrnehmung sind allerdings unterschiedlich: Während sich Śrāvakas entsprechend der vier Wirklichkeiten auf die Eigenschaften von Objekten wie Vergänglichkeit usw. konzentrieren, konzentrieren sich Bodhisattvas auf die zugrunde liegende Eigenschaftslosigkeit der Objekte. Das Ergebnis der unterschiedlichen Vorgehensweise ist aus Mahāyāna-Perspektive, dass sich Śrāvakas auf die Eigenschaften fixieren und diese Fixierung ein Hindernis auf ihrem Pfad zur Befreiung darstellt, während sich Bodhisattvas mit dieser Methode von Fixierung befreien.⁴⁶⁴ Die Aufzählung von Objekten und subjektiven Aspekten, d.h. die Erscheinungsweise der Objekte im Geist des Praktizierenden, folgt der Aufteilung in kleine, mittlere und große Objekte und Aspekte, d.h. der Wahrnehmung auf dem kleinen, mittleren und großen Pfad der Verbindung, der wiederum in vier Stufen unterteilt wird. Das kleine Objekt in der Phase der Wärme ist Vergänglichkeit, der kleine Aspekt die Beendigung von Anhaftung an Form usw. Das mittlere Objekt ist das Entstehen und Verweilen von Form usw., der mittlere Aspekt ist, dass sie weder existieren noch nicht existieren. Das große Objekt ist das Konzept an sich, der große Aspekt die Unbeschreibbarkeit.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Wie bereits zuvor erwähnt, ist *mos spyod kyi sa* ein Überbegriff für die Pfade der Ansammlung und der Verbindung. *Mos pa* verweist hier auf die besondere Funktion des Glaubens und des Strebens im Gegensatz zu der direkten Einsicht, die auf dem Pfad des Sehens erlangt wird.

⁴⁶⁴ Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 54f.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, S. 68.

Auf der zweiten Stufe bleiben die kognitiven Objekte dieselben, allerdings wird der kognitive Prozess erweitert, indem das, was dem Praktizierenden in meditativer Konzentration erscheint, multipliziert und intensiviert wird. Auf der dritten Stufe richtet der Praktizierende seine Konzentration weiterhin auf die Identitätslosigkeit der erfassten Objekte und die intensivierte Wahrnehmung der Erscheinungen, die kognitive Methode ist die meditative Konzentration auf die sichere Erkenntnis, dass die Objekte rein mental sind, und das Ergebnis ist die Eliminierung der Ablenkungen durch erfasste Objekte sowie die partielle Erkenntnis der ultimativen Wirklichkeit. Auf der vierten Stufe ist das kognitive Objekt die Identitätslosigkeit des erfassenden Subjekts, das heißt, die meditative Konzentration richtet sich auf den erfassenden Geist selbst. Die kognitive Methode ist die Analyse der Existenz des erfassenden Subjekts, das Ergebnis ist die sichere Erkenntnis der Identitätslosigkeit des Subjekts, damit die Eliminierung der Ablenkungen des Erfassers und der Eintritt der unmittelbaren meditativen Konzentration. Entscheidend ist, dass auf dem Pfad der Verbindung diese Erkenntnis durch Analyse und Inferenz erfolgt. Wie im folgenden ausgeführt wird, wird nicht behauptet, es handle sich hier um die direkte Wahrnehmung der Identitätslosigkeit wie auf dem Pfad des Sehens.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.3 Untersuchung, welcher Geist unterschieden wird

In diesem Abschnitt präzisiert dPal sprul, auch unter Rückgriff auf Zitate von Maitreya, Vasubandhu, Sthiramati und Śāntarakṣita, dass es sich bei der meditativen Konzentration auf dem Pfad der Verbindung nicht um die direkte Wahrnehmung der Identitätslosigkeit handelt. Der Praktizierende auf dem Pfad der Verbindung ist nach wie vor ein gewöhnlicher Mensch (*so skye*), der mit einem befleckten Geist (*nyon yid*) operiert. Die auf dem Pfad der Verbindung einsetzende Erkenntnis ist die konzeptuelle (*blo*) Erkenntnis eines allgemeinen Bildes (*don spyi*), mit der die nominelle Bedeutung (*sgra don*) erfasst wird. Gleichwohl konkretisiert dPal sprul, dass, obwohl es sich bei dem Bewusstsein des Praktizierenden auf dem Pfad der Verbindung um irrtümliche kognitive Fähigkeiten handelt, es sich aber doch nicht, wie bei ganz gewöhnlichen (*tha mal ba*) Menschen um eine gänzlich irrtümliche Perspektive handelt, schließlich sei bereits zuvor auf dem Pfad der Ansammlung die Bedeutung der vier erhabenen Wirklichkeiten intellektuell erkannt worden. Diese Erkenntnis sei auf dem Pfad der Verbindung dadurch ergänzt worden, dass die Praktizierenden Aspekte von Identitätslosigkeit durch Schlussfolgerung erkannt haben. Die direkte Erkenntnis der Wirklichkeit erfolgt aber erst auf dem Pfad des Sehens. Der Eintritt in den Pfad des Sehens markiert demzufolge die Unterscheidung zwischen gewöhnlichen und erhabenen Wesen. dPal sprul schließt diese Diskussion mit einem bestätigenden Zitat Maitreyas zur Erkenntnis ultimativer Wirklichkeit.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ PS, S. 99.

Sie ist kein Objekt des Hörens, denn sie ist subtil.

Sie ist kein Objekt, über das man nachdenken kann, denn sie ist ultimativ.

Sie ist kein Objekt von weltlicher Meditation usw., denn sie ist tiefgründige absolute Natur.

Sie kann von kindischen Wesen, die seit Geburt blind für sichtbare Formen sind, nicht direkt erfahren werden.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4 Die Überlegenheit des Mahāyāna-Pfades der Verbindung

Dies hat drei Teile:

- [Die Überlegenheit von] Fokus, Aspekten und Ursache
- [Die Überlegenheit der] damit verbundenen Konzepte [100] (der vier aufzugebenden Faktoren, die in der Reihenfolge der vier [Stufen] der sicheren Erkenntnis aufgelistet werden)⁴⁶⁷
- Die Überlegenheit des Lehrers, des spirituellen Freundes

Einfügung aus anderen Kommentaren durch die Verfasserin

Der Sinn der folgenden Passagen wird nur schwer allein durch den *sPyi don* klar, sondern dazu ist der Rückgriff auf *Legs bshad gser phreng* hilfreich, der sich wiederum auf Haribhadras *Vṛtti* beruft. Deshalb ergänzen wir die Übersetzung hier mit den entsprechenden Passagen aus *Legs bshad gser phreng* und *Vṛtti*. Haribhadras *Vṛtti* macht die Überlegenheit des Mahāyāna an insgesamt fünf Punkten fest:⁴⁶⁸

- 1) Der Fokus [der Meditation], d.h. die Elemente der Existenz aus der Perspektive der vier erhabenen Wirklichkeiten mit ihren charakteristischen Qualitäten von Vergänglichkeit usw.
- 2) Die Aspekte [oder Methoden], mit denen [die Objekte der Meditation] kontempliert werden. Sie bestehen aus der Eliminierung der Konzepte, welche die Elemente für real existierend halten.
- 3) Der Pfad der Verbindung ist die Ursache für das Erreichen des Pfades des Sehens und damit für das Erreichen [der Erfüllung] aller drei Fahrzeuge.
- 4) Die Unterstützung bei der Verwirklichung des Pfades durch Geschicklichkeit in den Methoden und einen spirituellen Lehrer, der den Praktizierenden vor dem Abgleiten in die beiden Extreme [Eternalismus und Nihilismus] bewahrt.
- 5) Die Verbindung der vier Stufen des Pfades der Verbindung mit den vier irrtümlichen Sichtweisen, die abzulegen sind. Diese vier irrtümlichen Konzepte sind zwei Konzepte in Bezug auf die erfassten Objekte und zwei Konzepte in Bezug auf das erfassende Subjekt.

⁴⁶⁷ Runde Klammern im PS.

⁴⁶⁸ Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 221f.

Wie dPal sprul bereits ausgeführt hat, bestätigt Haribhadra, dass die vier Stufen des Pfades der Verbindung jeweils drei Unterteilungen haben, d.h. kleine, mittlere und höchste Stufen.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.1 Die Überlegenheit von Fokus, Aspekten und Ursachen⁴⁶⁹

Der Fokus liegt auf den vier Wirklichkeiten, die durch ihre [Eigenschaften wie] Vergänglichkeit usw. besonders sind. Aspekte sind die Beendigung von jeglicher habitueller Anhaftung, d.h. Aspekte, die mit der Identitätslosigkeit von Daseinsfaktoren im Einklang stehen. Dies ist die Ursache für das Hervorbringen von allen Arten von Erkenntnissen der drei Fahrzeuge.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2 Die Überlegenheit der damit verbundenen Konzepte

Dies hat zwei Teile: die Konzepte, die aufzugeben sind und die Gegenmittel, die sie eliminieren.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1 Die Konzepte, die aufzugeben sind

Dies hat sieben [Teile]:

- Was ein Konzept ist
- Welche Objekte konzeptuell erfasst werden
- Wie sie erfasst werden
- Unterteilungen der Konzepte
- Definitive Anzahl
- Definitive Reihenfolge
- Betrachtung der Alternativen

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1.1 Was ein Konzept ist

Dies hat zwei Teile:

- Allgemeine [Definitionen von] Konzepten
- Spezifische [Einordnung von Konzepten]

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1.1.1 Allgemeine [Definitionen von] Konzepten

Im *Abhidharmakośa* wird gesagt:

Konzept (*vitarka*, *rtog pa*) und Analyse (*vicāra*, *dpyod pa*) sind grobe und subtile [Gedanken].

Konzepte sind demnach die groben (*rtsing*) Aspekte von Gedanken. In [Dharmakīrtis] Kommentar [*Pramāṇa-vārttika*] [zu Dignāgas] *Pramāṇa-samuccaya* heißt es:

Jedes Bewusstsein, das eine nominelle Bedeutung in Bezug auf etwas erfasst, konzeptualisiert (*kalpanā*, *rtog pa*) es.

⁴⁶⁹ PS, S. 100ff.

Das Erfassen führt also zu einer Vermischung von Bezeichnung und Bedeutung. [Maitreya sagt] im *Madhyāntavibhāga*:

Irrige Konzeptualisierung (*parikalpita, kun rtog*) entspricht dem Geist und den geistigen Faktoren in den drei Bereichen.⁴⁷⁰

[...]

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1.1.2 Spezifische [Einordnung von] Konzepten

[...[101]...]

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1.2 Welche Objekte konzeptuell erfasst werden

Das, was erfasst wird (*gāhya, gzung*) [ist das Objekt] und das, was erfasst (*grāhaka, 'dzin pa*), [ist das Subjekt]. Wie werden Objekt und Subjekt kategorisiert? Im Allgemeinen haben Buddhisten (*sangs rgyas pa*) drei Methoden, Objekt und Subjekt zu postulieren, nämlich in Bezug auf 1) die Sinnesquellen (*āyatana, skye mched*), 2) das Bewusstsein (*shes*) und das zu Wissende (*shes bya*) und 3) Ich (*aham, bdag*) und Mein (*mama, bdag gi*).

Im ersten Fall stellen die sechs Objekte [der Sinnesquellen] die Objekte und die sechs Sinne die Subjekte dar. Im zweiten Fall sind alle materiellen Substanzen (*kantha, bem po*) die erfassten Objekte und alle Arten von Bewusstsein die erfassenden Subjekte. Im dritten Fall ist das Ich das Subjekt und Mein das Objekt. Von diesen [Möglichkeiten] handelt es sich hier um letzteres. Ob sie nominell oder substantiell existieren, die Objekte sind, was von einer Person als Mein benutzt wird, [z.B.] was gegessen wird. Die Subjekte sind die Benutzer davon, die Esser. Obwohl von letzterem als Konzept eines Ichs oder eines Lebewesens gesprochen wird,⁴⁷¹ ist das nicht wirklich der Fall. Auf der Grundlage der bloßen Daseinsfaktoren–der Daseinsgruppen, Elemente und Sinnesquellen–wird ein Subjekt projiziert (*sgro btags pa*). Man fixiert sich zwar nicht [102] auf eine dauerhafte, einzigartige und unabhängige Person als Subjekt, das ein Objekt erfasst, aber es entsteht die Projektion eines Subjekts in Verbindung mit den bloßen Daseinsfaktoren, die ohne wahre Identität sind. Beide Konzeptualisierungen entstehen also auf diese Weise: Ein [Konzept] erfasst die Daseinsfaktoren als absolute, substantielle Dinge und greift nach ihnen, das [andere Konzept] erfasst sie als bloße Bezeichnungen, ohne sie für [substantielle] Objekte zu halten. [Letzteres geschieht im dritten und vierten Stadium der Wärme.]

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1.3 Wie sie erfasst werden

Wie fixieren sich die Konzepte auf diese Objekte? Nachdem sowohl befleckte als auch bereinigte Objekte erfasst wurden, fixiert sich die erste

⁴⁷⁰ Vgl. Thrangu, *Differentiation*, S. 20.

⁴⁷¹ Dies bezieht sich vermutlich auf Kapitel 5 des AA, insbesondere Verse 189 und 190.

Objekt-Konzeptualisierung [auf der Stufe der Wärme], indem sie diese als absolut schlecht–,„Dies sind Objekte, die abzulehnen sind“–und als absolut gut–,„Dies sind Objekte, die anzunehmen sind“–erfasst. „Ich sollte mich abwenden, denn dies ist Hīnayāna“ und „Ich sollte mich engagieren, denn dies ist Mahāyāna“ ist die Art und Weise, wie die zweite Objekt-Konzeptualisierung fixiert. (Dies geschieht auf der Stufe des Höhepunkts.)⁴⁷² [Auf der dritten Stufe] werden als substanziell erfasste Grundlagen als Person bezeichnet, [auf der vierten Stufe] wird eine bloße Bezeichnung die Grundlage [für die Person] genannt: „Er ist der Erfasser der Objekte“ oder „Er ist der Benutzer [der Objekte]“. Wenn also hier auf Lebewesen und Personen Bezug genommen wird, so geschieht dies nicht bloß im Hinblick auf die Identität von Personen und Daseinsfaktoren, sondern verweist auf den bloßen Erfasser von Objekten.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1.4 Unterteilungen der Konzepte

[[35.] Beruhend auf dem Grund und den Gegenmitteln dazu gibt es zwei Konzepte über die erfassten [Objekte]. Aufgrund von spezifischen [Aspekten wie] Unwissenheit, den Daseinsgruppen usw. werden sie in jeweils neun [Arten] unterteilt, [36.] Weil sie [entweder] substanziell oder konzeptuell [erfasst werden], werden die [Konzepte über] das erfassende [Subjekt] ebenfalls als zwei dargestellt. Aufgrund der Daseinsgruppen usw., sowie der Einheit des aus eigener Kraft existierenden Ichs usw., sind sie dem ähnlich.]

Es gibt zwei Grund-Unterteilungen: das Konzept des Erfassten und das Konzept des Erfassers.

Es gibt zwei Konzepte des Erfassten: das Objekt-Konzept der völlig befleckten (*snyon mongs*) Seite [103] und das Objekt-Konzept der völlig reinen Seite.⁴⁷³

⁴⁷² Runde Klammern im PS.

⁴⁷³ Die Unterteilung in befleckte und reine Faktoren ist ein grundlegendes Konzept, auf das im *Abhisamayālaṅkāra* und in den *Prajñāpāramitā-Sūtras* fortwährend entweder implizit oder explizit Bezug genommen wird. Im wesentlichen ist dies eine Kategorisierung entsprechend des Faktors, ob Phänomene Saṃsāra oder Nirvāṇa zuzurechnen sind. Den völlig befleckten Phänomenen werden die Phänomene zugerechnet, die den Kreislauf des Leidens beschreiben, wie z.B. die fünf Daseinsgruppen, die zwölf Sinnesquellen, die 18 Elemente, die zwölf Glieder des abhängigen Entstehens, die erhabenen Wirklichkeiten des Leidens und des Ursprungs von Leiden usw. Die völlig reinen oder gereinigten Phänomene sind die Phänomene im aktiven Prozess der yogischen Praxis bzw. des Buddhas, wie z.B. die 37 Erleuchtungsfaktoren, die acht meditativen Konzentrationen und neun abstrakten Meditationen, die drei Pforten zur Befreiung, die erhabenen Wirklichkeiten von Beendigung und Pfad usw. Zusammen ergeben diese die 108 Säulen der Exegese in den *Prajñāpāramitā-Sūtras*. Die Liste variiert nur geringfügig in der einschlägigen philosophischen Literatur. Für eine Aufstellung der 53 Säulen der Erklärung der völlig befleckten Daseinsfaktoren (*trayapañcāśata-saṃkleśa-pakṣa-tikāṅga*, *kun nas nyon mongs pa'i phyogs kyi 'grel rkang nga gsum*) und der 55 Säulen der Erklärung der völlig reinen Daseinsfaktoren (*pañcapañcāśata-vaivādānika-pakṣa-tikāṅga*, *rnam par byang ba'i phyogs kyi 'grel rkang nga lnga*) siehe beispielsweise Brunnhölzl, *Ornament*, S. 49f.

Es gibt zwei Konzepte des erfassenden Subjekts: das Konzept eines substanziellen (*rdzas*) Subjekts und das Konzept eines nominellen (*btags*) Subjekts.

Jedes dieser vier Konzepte wird in neun [Konzepte] unterteilt. Die neun Objekte, an denen die erste Konzeptualisierung haftet, sind:

- 1) Ignoranz, die Unwissenheit über Karma, [das Gesetz von] Ursache und Wirkung, und über die wahre Soheit,
- 2) die befleckten Daseinsgruppen, Form usw., die von Handlungen produziert werden, die durch Unwissenheit motiviert sind,
- 3) die Anhaftung an die fünf Daseinsgruppen (*ming bzhi gzugs*)⁴⁷⁴ als Ich und Mein,
- 4) die Anhaftung an die beiden extremen Sichtweisen von Eternalismus und Nihilismus, d.h. die extreme Sichtweise von Objekten, die mit Anhaftung als vergängliche Daseinsgruppen gesehen werden,
- 5) aufgrund dieser Anhaftung die Unkenntnis über die Fehler und guten Qualitäten, d.h. über das völlig befleckte und das völlig reine,
- 6) das Nicht-Verweilen auf dem edlen Pfad wegen der Unkenntnis [der reinen Daseinsfaktoren] von [vollkommener] Großzügigkeit bis zu den einzigartigen [Buddha]dharmas,
- 7) irrtümliche Fokussierung auf Daseinsfaktoren wegen des falschen Verständnisses von diesem Pfad,
- 8) aufgrund dieser irrtümlichen Fokussierung die Anhaftung an die eigene Seite und Aversion gegen die Seiten anderer,
- 9) Leiden, einschließlich der befleckten [Tugend], die zu [Wiedergeburten in] höheren Bereichen und indirekt zum reinen Nirvāṇa führt.

Die neun Objekte, an welcher die zweite Konzeptualisierung haftet, beziehen sich auf das völlig reine:

- 1) Die nicht bedingten Daseinsgruppen,
- 2) die [Sinnes-]Quellen, die [mentalen]⁴⁷⁵ Objekte, die Tore zum Entstehen sind,
- 3) das Element, das [mentale] Objekt der Veranlagung,⁴⁷⁶
- 4) das [mentale] Objekt der Entstehung, d.h. [wenn die 12 Glieder] des abhängigen Entstehens nicht entstehen, sondern der Prozess umgekehrt verläuft,
- 5) tiefgründige Leerheit, die frei von jeglichen Referenzpunkten ist,
- 6) Vollkommenheit, die [sowohl das eigene Wohl als auch das] Wohl [anderer] vollständig erreicht,

⁴⁷⁴ Wörtl. „die vier Namen und Form.“

⁴⁷⁵ Ich habe in die folgenden Definitionen das Wort *mental* eingefügt, um den Wechsel der Terminologie deutlich zu machen. In dieser Auflistung wird in die Definitionen das tibetische Wort *don* eingefügt, der für *Yogācāra* charakteristische Begriff für ein mentales Objekt.

⁴⁷⁶ Möglich ist hier auch die Deutung, dass sich *kham*s auf die 18 Elemente eines Individuums bezieht.

Obermiller hat diese *Abhisamayālamkāra*-Passage anhand verschiedener dGe lugs-Kommentare in dieser Weise interpretiert. *Analysis*, S. 79.

- 7) der Pfad des Sehens, der dazu führt, dass man sich freimacht von den [auf dem Pfad] des Sehens aufzugebenden [Faktoren], [104]
- 8) der Pfad des Kultivierens, der aus meditativer Konzentration und abstrakter Konzentration besteht,
- 9) der Pfad des Nicht-mehr-Lernens, auf dem die Übungen gänzlich vollkommen vollendet wurden.

Die neun Objekte der ersten Subjekt-Konzepte, die [das ‚Ich‘] als substanzielle Grundlage konzeptualisieren:

- 1) Das autonome (*rang dbang can*) ‚Ich‘, das der Erfasser von Objekten ist und nicht von anderen abhängt,
- 2) das einzigartige, solitäre ‚Ich‘,
- 3) das ‚Ich‘, das die Ursache dafür ist, dass das Bewusstsein versteht,
- 4) das substanzielle ‚Ich‘, das der Sehende, [Hörende, Riechende, Schmeckende, Fühlende und] Wissende ist,
- 5) das ‚Ich‘, das [die Basis] für die drei störenden Emotionen [im Kreislauf der 12 Glieder] von Unwissenheit bis Alter und Tod ist,
- 6) das ‚Ich‘, das frei ist von der Anhaftung an [die Stufen] weltlicher Meditation bis zur Beendigung der abstrakten [Konzentration],
- 7) das ‚Ich‘, das [die substanzielle Basis] für den Pfad des Sehens ist, auf dem die Eigenschaften der vier Wirklichkeiten direkt erkannt werden,
- 8) das ‚Ich‘, das [die substanzielle Basis] für den Pfad des Kultivierens ist, der aus den [acht] Befreiungen⁴⁷⁷ und [neun] graduellen Stufen besteht,
- 9) das ‚Ich‘, das [die substanzielle Basis] für den Pfad des Nicht-mehr-Lernens ist, auf dem das Ziel, Nirvāṇa, erreicht worden ist.

Die neun Objekte der zweiten Subjekt-Konzeptualisierung, die [das erfassende Subjekt] als bloße Bezeichnung konzeptualisiert, sind:

- 1) Daseinsgruppen wie Form usw.,
- 2) Sinnesquellen wie das Auge usw.,
- 3) die 18 Elemente wie Form usw.,
- 4) die zwölf Glieder des abhängigen Entstehens,
- 5) die reinen Elemente der 37 [Erleuchtungs]faktoren,
- 6) der Pfad des Sehens, d.h. im Wesentlichen die drei Pforten zur Befreiung,⁴⁷⁸
- 7) der Pfad des Kultivierens der Konzentrationen und abstrakten Meditationen,
- 8) der besondere Pfad⁴⁷⁹ der Verwirklichung der Leerheit, der Śrāvakas usw. übertrifft,

⁴⁷⁷ Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 158 und Eimer, S. 59ff.

⁴⁷⁸ D.h. Leerheit, Zeichenlosigkeit und Bestrebungslosigkeit.

⁴⁷⁹ Asaṅga definiert den „besonderen Pfad“ im ADS: „Was ist der besondere Pfad? Für verschiedene störende Emotionen bis auf die eben erwähnten [d.h. die Emotionen, die auf dem Pfad der Meditation aufzugeben sind]

9) der Pfad des Nicht-mehr-Lernens, d.h. die Stärken usw. [105]

Wenn man dementsprechend diese 36 Konzepte wieder in Bezug auf die drei Bereiche unterteilt, gibt es 36 Konzepte für jeden [Bereich], also insgesamt 108.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1.5 Definitive Anzahl

Weil die zu untersuchenden Dinge genau zwei an der Zahl sind, [nämlich] Objekt und Subjekt, gibt es auch zwei Konzepte. Weil die erfassten Objekte entweder rein oder befleckt sind, oder die völlig reinen [Daseinsfaktoren] des großen und kleinen Fahrzeugs, gibt es zwei Konzeptualisierungen der erfassten Objekte. Weil die Objekte der Anhaftung in Bezug auf das erfassende Subjekt definitiv entweder substanziell oder nominell ist, ist es sicher, dass die Anzahl der Subjekt-Konzepte zwei ist. Dass sie jeweils neun Unterteilungen haben, stimmt mit der Denkweise⁴⁸⁰ der unmittelbaren Gefolgschaft der Studenten überein und ist keine definitive Anzahl in Bezug darauf, wie die Dinge tatsächlich sind.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1.6 Definitive Reihenfolge

Die vier Grundkonzepte folgen der Reihenfolge der vier Hilfen zur durchdringenden Einsicht. Die neun Unterteilungen der Kategorien sind einfach, was [Maitreya] erklären wollte, es gibt keine anderen Gründe dafür.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.1.7 Betrachtung der vier Bezugsmöglichkeiten (*mu bzhi*)⁴⁸¹

- 1) Die sechs [Sinnes-]Objekte sind Objekt-Konzepte, aber keine Subjekt-Konzepte.
- 2) [Das Konzept,] das den augenblicklichen kognitiven Aspekt [als das erfassende Subjekt konzeptualisiert], ist ein Subjekt-Konzept, aber kein Objekt-Konzept.

gibt es den besonderen Pfad des Pfades der Übung, [den besonderen Pfad] des ununterbrochenen Pfades und [den besonderen Pfad] des Pfades der Befreiung. Der besondere Pfad kann also der Pfad eines Individuums sein, das die Übung im Eliminieren der Befleckungen beiseite stellt, sich darin engagiert, den Dharma zu kontemplieren oder sich in einem Verhalten zu üben, das mit dem Dharma übereinstimmt, oder in anderen besonderen meditativen Erfolgen. Es kann auch der Pfad eines Individuums sein, das besondere Qualitäten hervorbringt.“ Der Pfad der besonderen Qualitäten, wie sie als Teil der 55 völlig reinen Phänomene aufgezählt werden, beinhaltet 1) die fünf übernatürlichen Fähigkeiten, 2) die vier besonderen meditativen Konzentrationen und die vier Pforten der Zurückhaltung (Ausdauer, geheime Rede, Worte und Bedeutung). Zit. nach Brunnhölzl, *Ornament*, S. 53.

⁴⁸⁰ LSP schreibt *bsam pa dang bstun* anstatt *bsam pa can la bstan* im PS. Wir folgen in der Übersetzung hier dem LSP.

⁴⁸¹ Diese Betrachtungsweise geht insbesondere auf Ārya Vimuktisēnas Kommentar zurück. Die Ergänzungen in rechteckigen Klammern stammen aus AAA und LSP. Vgl. auch *Phar phyin skabs brgyad ka* von ‘Jam dbyangs bshad pa, zit. nach Obermiller, *Analysis*, S.84.

- 3) [Das Konzept,] das andere Momente des kognitiven Aspekts [d.h. ein Kontinuum von Gewahrsein konzeptualisiert,] ist beides.
 4) Vollkommene Weisheit ist frei von diesen beiden [und] ist keines [von beiden].
 [...[106]...]

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.2.2 Die Gegenmittel, welche die Konzepte eliminieren

dPal sprul erwähnt hier nur, die Gegenmittel würden im Kapitel über die Gipfelübung erklärt, also im 5. Kapitel des *Abhisamayālaṅkāra*. Deshalb ist hier der Hinweis angebracht, dass im 5. Kapitel zwei weitere Auflistungen von ähnlichen 36 Konzepten präsentiert werden. Während in dem eben übersetzten Kapitel die 36 Konzepte im Kontext des Pfades der Verbindung präsentiert wurden, stellen die Konzepte im 5. Kapitel subtilere Verblendungen dar, die auf dem Pfad des Sehens und der Meditation zu eliminieren sind.

2.2.2.1.2.1.1.3.2.4.3 Die Überlegenheit des Lehrers, des spirituellen Freundes

[[37.] Der Geist, der unverzagt ist usw.,
 diejenigen, die Essenzlosigkeit usw. lehren
 und das Aufgeben dessen, was damit nicht in Einklang steht,
 bedeutet Meisterschaft in allen Aspekten.]

Meister [Haribhadra] erklärt wie Ārya [Vimuktisena]. Demnach lehrt die erste Zeile des Grund[textes in Vers 37] die innere Unterstützung, Geschicklichkeit in den Methoden. Die zweite [Zeile] lehrt die äußere Unterstützung, d.h. den spirituellen Freund, und die dritte [Zeile] lehrt, was im Gegensatz zu beiden steht.

Erstens, [die innere Unterstützung] sind [die sechs Vollkommenheiten]:

- 1) [Vollkommene] Großzügigkeit bedeutet [in diesem Kontext: Bodhisattvas] fürchten sich nicht, haben keine Angst und werden nicht völlig entmutigt, weil sie Gegenmittel zu Furcht, Angst und Panik,⁴⁸² den kleinen, mittleren und großen Ängsten [haben]. Sie fürchten sich nicht, weil sie die Aufmerksamkeit auf die Allwissenheit gerichtet haben. Auf diese Weise konzeptualisieren sie die Daseinsgruppen usw., die Natur der drei Pforten der Befreiung nicht und lehren andere.
- 2) [Vollkommene] Disziplin besteht darin, dass sie in Bezug auf dieses Verständnis nicht an Überlegenheit haften (*mchog 'dzin med*).
- 3) [Vollkommene] Akzeptanz der einzelnen Einsichten bedeutet, dass sie über [die Einsichten] nachdenken und [sie] akzeptieren.

⁴⁸² Diese Abstufungen und Formulierungen, deren Bezug in dieser Kürze möglicherweise schwer verständlich ist, gehen zurück auf Passagen aus dem *Śata-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* und dem *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*. Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 215ff.

- 4) [Vollkommenes] Durchhaltevermögen ist, dass sie die Einsichten und die auf Allwissenheit gerichtete Aufmerksamkeit nicht aufgeben.
- 5) [Vollkommene] meditative Konzentration ist, dass sie ihre Aufmerksamkeit nicht auf die Überzeugungen des kleinen Fahrzeugs richten.
- 6) [Vollkommene] Weisheit ist die Erkenntnis, dass [Daseinsfaktoren] von den Daseinsgruppen bis zu den einzigartigen [Buddha]faktoren „nicht leer von Leerheit“, sondern mit Leerheit eins sind.

Zweitens, die äußere Unterstützung [107] ist der spirituelle Freund, der die Essenzlosigkeit [aller] Daseinsfaktoren von Form bis zu den einzigartigen Faktoren lehrt, der in Geschicklichkeit in den Methoden versiert ist, das Werk Māras aufzeigt und [dazu anhält,] die Quellen der Tugend nicht auf die Ebenen von Śrāvakas oder Pratyekabuddhas zu verlagern.

Drittens, das Gegenteil von diesen beiden:

Das Gegenteil zur Geschicklichkeit in den Methoden, der inneren Unterstützung, ist die Angst, wenn sie die auf Allwissenheit gerichtete Aufmerksamkeit verlieren und sich wegen ihrer Kultivierung [von Tugenden wie] den Vollkommenheiten bis zu den einzigartigen Faktoren für überlegen halten. Das Gegenteil zum spirituellen Freund, dem äußeren Mentor, sind schlechte Freunde, die einen dazu bringen, die Lehrschriften aufzugeben, indem sie behaupten, die Lehrschriften, in denen die sechs Vollkommenheiten gelehrt werden, seien nicht vom Buddha gelehrt, sondern von Dichtern erfunden worden. [Schlechte Freunde] bringen einen dazu, den Pfad abzulehnen, indem man [die Praxis] der sechs Vollkommenheiten aufgibt und die Schriften der Śrāvakas hervorhebt. Sie bringen einen dazu, die Erfüllung aufzugeben, indem sie behaupten, man könne nichts für die Erleuchtung tun, denn alles von Form bis zur Erleuchtung sei leer von Identität und Besitz. Die Ablehnung dieser beiden Gegenteile ist die dritte Unterstützung des Praktizierenden auf dem Pfad.

2.2.2.1.2.1.1.4 Die irrtumslose Umsetzung des Inhaltes der Anweisungen

Der vierte [Abschnitt der ausführlichen Erklärung der Allwissenheit] ist die irrtumslose Umsetzung des Inhaltes der Anweisungen. Dies hat vier [Teile]:

- Die Grundlage der Praxis
- Der Fokus der Praxis
- Die Ziele der Praxis
- Das Wesen der Praxis an sich [108]

2.2.2.1.2.1.1.4.1 Die Grundlage der Praxis

[[38.] Die Grundlage zum Engagement in den sechs Erkenntnisfaktoren,⁴⁸³

in den Gegenmitteln und der völligen Eliminierung der aufzugebenden [Faktoren], Erlösung, Weisheit, Mitgefühl und liebender Güte,

[39.] in dem, was mit den Schülern nicht geteilt wird, der Entwicklung zum Wohl anderer und der mühelosen Meisterung von Weisheit, dies wird „Veranlagung“ genannt.]

Anmerkung der Verfasserin

Dieses Kapitel enthält die höchst interessante Behandlung des Themas *gotra* oder *rigs*. *Rigs* kann als Element, Disposition, Veranlagung, Potenzial, Linie, Abstammung, Keim, Typ oder Art übersetzt werden. Vor allem im Zusammenhang mit dem *Uttaratantraśāstra* wird es häufig auch als Buddha-Natur oder Buddha-Essenz übersetzt. Die Vielfalt der Übersetzungen lässt bereits einen Schluss zu auf die unterschiedlichen Interpretationen dieses Begriffs, der in Maitreyas Schriften eine Schlüsselrolle spielt. dPal sprul beginnt mit den unterschiedlichen Interpretationen von *rigs* in verschiedenen philosophischen Traditionen. Im Licht unserer einführenden philosophischen Einordnung von Asaṅga und Maitreya ist besonders beachtenswert, dass er (bzw. Tsong kha pa) dabei Asaṅgas Schriften den Mentalisten zuschreibt, während er Maitreyas *Uttaratantraśāstra*, in dem das Thema *rigs* über mehrere Kapitel behandelt wird, dem Mittleren Weg zuordnet.⁴⁸⁴ Die Passage, in der Mittlerer Weg und Mentalismus einander gegenüber gestellt werden, wird wörtlich und unter Einbeziehung von Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* übersetzt, da die genaue Wortwahl hier aufschlussreich ist.

Dies hat zwei [Teile]:

- Die grundlegende Veranlagung
- Die dreizehn Dharma-Praktiken, die darauf beruhen⁴⁸⁵

⁴⁸³ Die vier Stufen des Pfades der Verbindung, der Pfad des Sehens und der Pfad des Kultivierens.

⁴⁸⁴ Um den Widerspruch aufzulösen, derselbe Autor vertrete widersprüchliche Positionen, wird in der dGe lugs-Tradition allgemein die Position vertreten, Asaṅga habe den MS und andere Kommentare geschrieben, um seinem Bruder zuliebe die Positionen der Mentalisten darzulegen. Vgl. rGyal tshab dar ma rin chen, *rNam bshad snying po'i rgyan*, f.102a3-113a2 und Ruegg, *La Théorie*, S. 159f.

⁴⁸⁵ LSP schreibt durchgehend *rtan chos* statt *brtan chos*.

2.2.2.1.2.1.1.4.1.1 Die grundlegende Veranlagung

Dies hat vier [Teile]:

- Was die Veranlagung ist
- Wie sie zur Veranlagung wird
- Klassifizierungen der Veranlagung
- Etymologie

2.2.2.1.2.1.1.4.1.1.1 Was die Veranlagung ist

Dies hat drei [Teile]:

- Das [System der] Hörer
- Das [System der] Mentalisten
- Das System der Anhänger des Mittleren Weges

2.2.2.1.2.1.1.4.1.1.1.1 Das System der Hörer

dPal sprul definiert zunächst das Konzept der Veranlagung anhand der Vinaya[-Passage in Vasubandhu *Abhidharmakośa*]:⁴⁸⁶

[Diejenigen mit der] edlen Veranlagung sind zufrieden mit einer Dharma-Robe, Almosen und schlechten Unterkünften. [Diejenigen mit der] edlen Veranlagung erfreuen sich an Entsagung und Meditation.

[Vasubandhu] proklamiert also vier [Merkmale als Grundlage].⁴⁸⁷ Im wesentlichen [spricht er] davon, dass [die Praktizierenden] frei von dem mentalen Faktor Anhaftung sind.

Mehr noch, die ersten drei lehren die Methode, wie auf dem Pfad praktiziert wird, das vierte [Merkmal] lehrt den tatsächlichen Pfad. [...] Was die Art und Weise betrifft, wie dies zur Veranlagung wird, so sagt [Vasubandhu] im [*Abhidharmakośa*-] *bhāṣya*:⁴⁸⁸

Es gibt [vier] Veranlagungen der Erhabenen, weil die Erhabenen aus diesen entstehen.

[Vasubandhu] präsentiert die Veranlagungen auch in Verbindung mit den unterschiedlichen scharfen oder dumpfen Kapazitäten. So sagt er im *Abhidharmakośa*:

Manche haben die Disposition von Anfang an, andere kommen zu ihr durch Reinigung.

[...]

⁴⁸⁶ ADK VI.7cd. La Vallée Poussin, II, S. 146.

⁴⁸⁷ Einfügungen in eckigen Klammern aus LSP, S. 326.

⁴⁸⁸ ADK VI.58ab. La Vallée Poussin, II, S. 255ff.

2.2.2.1.2.1.1.4.1.1.2 [109] Das System der Mentalisten⁴⁸⁹

Es gibt zwei [Fraktionen]: diejenigen, welche die Veranlagung für bedingt ('*dus byas*) und diejenigen, welche die Veranlagung für Dharmatā halten.⁴⁹⁰

Diejenigen, welche die Veranlagung für bedingt halten, haben zwei [Fraktionen]: diejenigen, die ein Grund-Bewusstsein proklamieren und diejenigen, die es nicht proklamieren.

Zuerst diejenigen, die ein Grund-Bewusstsein proklamieren. Aus *Guhyārtha-vyākhyā* (*Don gsang, Erklärung der verborgenen Themen*):

Das gänzlich Vollkommene⁴⁹¹ hat zwei Aspekte: beständig und vergänglich....⁴⁹² Wenn es vergänglich ist, hat es wiederum zwei Aspekte: Es kann sich um das Wesen (*bdag nyid*) der gänzlich reinen Weisheit oder um das Wesen der Samen (*sa bon, bīja*) handeln.... Die Samen sind ihrem Wesen nach entweder die natürlich bestehende (*rang bzhin du gnas pa*) oder die gänzlich entwickelte [Veranlagung] (*yang dag par bsgrubs pa*).

[Auch in Bezug auf die völlig reine, natürlich bestehende Veranlagung spricht man vom Grund-Bewusstsein. Wie im *Śri-mālā-siṅgha-devī-nāda-sūtra* ('*Phags pa lha mo dpal 'phreng seng ge'i nga ro'i mdo, Löwengebrüll der Königin Śrīmālā*) gesagt wird:

Weil sie den Samen des völlig Reinen haben, haben alle Lebewesen Buddha-Natur.]⁴⁹³

Es wird also gesagt, die natürlich bestehende Veranlagung sei das Potenzial, die unbefleckte [Weisheit] auf der Grundlage des Grund-Bewusstseins hervorzubringen. [Deshalb ist sie bedingt.]

Und in [Asaṅgas] *Mahāyāna-saṃgraha* wird gesagt:

Man sollte die schwachen, mittleren und großen verbleibenden Eindrücke (*bag chags*), die vom Zuhören verbleiben, als Samen des Dharmakāya betrachten. Weil [die Samen] Gegenmittel zum Grund-Bewusstsein sind, gehören sie dem Wesen nach nicht zum Grund-Bewusstsein.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ Ruegg hat die korrespondierende Passage der folgenden Erklärung aus dem LSP als Beispiel für die Kritik Tsong kha pas an der *gotra*-Lehre ins Französische übersetzt. Ruegg, *La Théorie*, S. 101ff.

⁴⁹⁰ Wie u.a. Ruegg erläutert hat, gibt es zwei grundsätzliche Auslegungen des Begriffs *gotra*. In den älteren Mahāyāna-Sūtras wurde damit die Klasse oder Familie der Buddhas bezeichnet, in die ein Bodhisattva ab der ersten Bodhisattva-Stufe aufgenommen wird. *Gotra* wurde also als bedingtes Phänomen verstanden. Erst später wurde der Begriff als *āryagotra* definiert und mit Dharmatā identifiziert. Die Diskussion, ob *gotra* bedingt oder unbedingt ist, nimmt seither in der tibetischen Kommentarliteratur enormen Raum ein. Vgl. Ruegg, *La Théorie*, S. 119f.

⁴⁹¹ Die tibetische Wortwahl lässt hier zwei Deutungen zu. *Yongs su grub pa* (*pariniṣpanna*) kann sich entweder auf das endgültige Resultat beziehen oder auf die dritte der im Yogācāra postulierten drei Naturen, die gänzlich vollkommene Natur.

⁴⁹² Die Auslassungen finden sich in der Zitierung in LSP, S. 326. Tsong kha pa deutet damit an, dass es sich nicht um ein fortlaufendes Zitat handelt. dPal sprul dagegen hat die Kennzeichnung der Auslassungen unterlassen.

⁴⁹³ Einfügungen in eckigen Klammern aus LSP, S. 326f.

⁴⁹⁴ In seiner Übersetzung bezieht Sparham das Subjekt des letzten Satzes auf die natürlich bestehende Veranlagung, d.h. die natürlich bestehende Veranlagung „is the potential for the arising of the stainless on the

Es wird also gesagt, dass sie gleichzeitig mit dem Grund-Bewusstsein vorhanden sind, wie Milch [gemischt mit] Wasser. Je mehr sich [die Eindrücke vom Hören] vermehren, desto mehr Samen enden, und es findet eine grundlegende Transformation (*gnas 'gyur*) statt. [Deshalb wird gesagt, dass die Veranlagung vergänglich ist.]⁴⁹⁵

Auch in *Mahāyānasūtrālaṅkāra* und [*Mahāyāna-*]*saṃgraha* wird gesagt:

Die Veranlagung ist der Samen, der das Potenzial hat, im Grund-Bewusstsein unbefleckte [Weisheit] hervorzubringen.⁴⁹⁶

Wo kein Grund-Bewusstsein postuliert wird,⁴⁹⁷ so wird [Veranlagung] wie in [Asaṅgas] *Bodhisattvabhūmi* beschrieben, wo es heißt:

Was ist die Veranlagung? Kurz gesagt, gibt es zwei Aspekte: die natürlich bestehende [Veranlagung] [110] und die gänzlich entwickelte. Die natürlich bestehende Veranlagung besteht in der Besonderheit der sechs Sinnesquellen der Bodhisattvas. Sie wird aufgrund von Dharmatā erlangt und ist anfangslos. Sie besteht in einem ununterbrochenen Kontinuum. Die gänzlich entwickelte Veranlagung wird erlangt, indem man sich zuvor mit den Quellen der Tugend vertraut gemacht hat.

Von der Besonderheit der sechs Sinnesquellen wird gesagt, sie stelle das Potenzial (*nus pa*) dar, im ununterbrochenen Geistesstrom oder Element eines Wesens in einem Leben Erleuchtung zu erlangen. Weil sie eine Funktion ausführt, existiert sie substanziell, aber sie existiert nicht separat als autarke, eigenständige Substanz. Deshalb kann man weder sagen, sie sei bloß die Grundlage für eine Bezeichnung (*gdags gzhi*) noch, dass sie etwas anderes sei. Man kann weder sagen, die sechs Sinnesquellen seien die Veranlagung noch dass sie von [der Veranlagung] verschieden wären. Die entwickelte Veranlagung entspricht genau der natürlich bestehenden Veranlagung, die durch Hören, Nachdenken und Meditieren aufblüht. Sie wird nur mit dem anderen Namen „entwickelt“ bezeichnet. Außerdem werden von Sāgaramegha natürliche und entwickelte [Aspekte] sowohl für diejenigen erwähnt, die von bestimmter als auch für diejenigen, die von unbestimmter Veranlagung sind und sowohl für [Bodhisattvas,] die sich zuvor im Hīnayāna aufhielten als auch für diejenigen, die das nicht taten.

ālaya. “Sparham, *Ocean*, S. 33, Fußnote 45. Vgl. auch die Übersetzung der gesamten Passage in Brunnhölzl, *Sunlit Sky*, S. 466ff.

⁴⁹⁵ Einfügungen aus LSP, S. 328.

⁴⁹⁶ dPal sprul lässt die Passagen aus, in denen Tsong kha pa die These der vergänglichen, bedingten Veranlagung als unlogisch demontiert. Explizit argumentiert Tsong kha pa, die Veranlagung könne allerdings auch nicht Soheit (*tathatā*) sein, da man Soheit nicht in verschiedene Kategorien differenzieren könne wie das bei den verschiedenen Arten von Veranlagung gemacht werde. LSP, S. 327f. Die von dPal sprul übernommenen Zitate sind nur ein kleiner Ausschnitt aus einer logischen Beweisführung Tsong kha pas, die er im Stil einer Debatte geschrieben hat. Aus dPal spruls Auswahl wird die Widerlegung der Thesen von der bedingten Veranlagung wie von Veranlagung als Soheit nicht deutlich.

⁴⁹⁷ Ruegg nimmt unter Berufung auf rGyal tshab Dar ma Rin chen an, dies beziehe sich unter anderem auf Dignāga und Dharmakīrti. Beide werden allerdings in der folgenden Passage nicht zitiert oder namentlich genannt. Ruegg, *La Théorie*, S. 103, Fußnote 1.

Was diejenigen betrifft, welche die Veranlagung für Dharmatā halten, so lehrt der *Abhisamayālamkāra* Dharmatā als Veranlagung, und auch Ratnākaraśānti sagt, sie sei Dharmatā.

Anmerkung der Verfasserin: Tsong kha pas Haltung zum Grund-Bewusstsein

Diese Passagen, die dPal sprul von Tsong kha pa übernommen hat, spiegeln Tsong kha pas Unschlüssigkeit in seiner Haltung gegenüber den Yogācārin.⁴⁹⁸ Wie eingangs bereits erwähnt, betrachtete er in seinen Frühwerken wie *Legs bshad gser phreng* und *Legs bshad rgya mtsho* (*Yid dang kun gzhi' dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa legs par bshad pa'i rgya mtsho*, *Ozean der Eloquenz*) die Existenz des Grund-Bewusstseins als möglich, während er dies in seinen Spätwerken wie *dPal gsang ba 'dus pa'i bshad pa'i rgyud ye shes rdo rje kun las 'tus pa'i rgya cher bshad pa rgyud bshad thabs kyi man ngag gsal bar bstan pa* gänzlich ablehnte. Im vierten Kapitel des *Legs bshad gser phreng* wird Tsong kha pa gar soweit gehen, definitiv die Existenz des Grund-Bewusstseins anzunehmen.⁴⁹⁹ Während er zunächst auch die Yogācāra-Schule nicht völlig ablehnte und, wie wir zuvor gesehen haben, Maitreya und gelegentlich auch Asaṅga in den Mittleren Weg integrierte, postulierte er in seinen Spätwerken zwei voneinander verschiedene Schulen, von denen letztendlich nur der Madhyamaka die definitive Lehre vertritt und damit dem Yogācāra überlegen ist. Im *Legs bshad gser phreng* nimmt Tsong kha pa hier bereits eine unschlüssige Mittel-Position ein, indem er sich auf Yogācārin beruft, die kein Grund-Bewusstsein postulierten – nur, um in dem betreffenden Abschnitt zwei Schriften (nämlich *Bodhisattvabhūmi* und *Śrāvakabhūmi*) von Asaṅga zu zitieren, der selbstverständlich in anderen Texten ein Grund-Bewusstsein postuliert. Dieser offenkundige Widerspruch wird weder von ihm selbst noch von dPal sprul thematisiert, der Tsong kha pas Ausführungen hier erneut zwar in selektiver und gekürzter Form, aber wörtlich und kommentarlos übernimmt.

⁴⁹⁸ Vgl. auch Sparham, der eine ausführliche Übersetzung der fraglichen Passage aus LSP in Fußnote 45 in *Ocean of Eloquence* wiedergibt, S. 33f.

⁴⁹⁹ ...gnas skabs de yang kun gzhi yod pas sems ldan yin te. LSP2, S. 718.

2.2.2.1.2.1.1.4.1.1.3 Das System der Anhänger des Mittleren Weges
Das *Daśa-dharmaka-Sūtra* (*Chos bcu pa'i mdo*, *Sūtra der zehn Dharmas*)
[111] sagt:

Genauso wie man Feuer am Rauch und Wasser am Schwan erkennt, erkennt man die Veranlagung der weisen Bodhisattvas an den Zeichen.

Ebenso sagt [Candrakīrti] im *Madhyamakāvatāra*:⁵⁰⁰

Ein Mensch, der von Leerheit hört und wieder und wieder innere Freude spürt, dessen Augen feucht werden mit Freudentränen und dessen Körperhaare sich aufstellen, das ist einer, der den Samen zur völligen Erleuchtung besitzt.

Er sagt also, [die Veranlagung] sei die Ursache für diese physischen Zeichen. Und im *Avataṃsaka-sūtra* (*Phal po che'i mdo*) heißt es:

Oh, Kinder des Siegreichen! Die sogenannte Veranlagung der Bodhisattvas ist das Dharma-Element, voller Hingabe, weiträumig wie der Himmel, natürlich strahlend.

Der *Alaṃkāra* stimmt damit überein und sagt, dass das Dharma-Element die Veranlagung ist. Gleichmaßen sagt [Maitreya] im *Uttaratantraśāstra* allgemein über die Veranlagung:⁵⁰¹

Die Disposition dieser drei Juwelen
ist das Objekt der Allsehenden,
und sie hat vier Aspekte.

Er erklärt, dass alle vier [Aspekte]–Element, Erleuchtung, Qualitäten und Aktivität–die Veranlagung sind. Im Besonderen sagt er, dass die Veranlagung zweigeteilt ist.⁵⁰²

Man muss wissen, dass die Veranlagung zwei Aspekte hat, genau wie bei einem Schatz und einem Baum, der Früchte trägt: Es gibt die natürliche Veranlagung, die seit anfangsloser Zeit vorhanden ist und [die Veranlagung, die] zum höchsten Zustand entwickelt worden ist.⁵⁰³

Was die natürliche Veranlagung betrifft, die er mit dem Beispiel des Schatzes illustriert, so sagt er:

Gleichmaßen leiden viele Wesen unaufhörlich an Mangel, weil sie nicht erkennen, dass sie in ihrem Geist einen kostbaren Schatz haben–unbeflecktes Dharmatā, in dem nichts hinzuzufügen oder wegzulassen ist.⁵⁰⁴[112]

Er sagt also klar, dass [die Veranlagung] Dharmatā ist, in dem nichts hinzuzufügen oder zu bereinigen ist.

⁵⁰⁰ Vers 6.4-5.

⁵⁰¹ UTS, 1.24.

⁵⁰² UTS, 1.149. Vgl. Ruegg für mögliche Auslegungen dieses Verses. *La Théorie*, S. 119f.

⁵⁰³ LSP schreibt *blangs pa* anstatt *blang ba*. Vgl. LSP, S. 332.

⁵⁰⁴ Das Zitat ist im PS geringfügig verändert. Während es im LSP, S. 332, heißt:

lde bzhin yid kyi nang chud rin chen gter | *ldri med bzhag dang bsal med chos nyid kyang* |

heißt es im PS: *de bzhin yid kyi nang chud rin chen gter* | *ldri med bsal dang bzhag med chos nyid kyang* |

2.2.2.1.2.1.1.4.1.2 Wie sie zur Veranlagung wird

Im Allgemeinen stimmen die [Traditionen des] Mittleren Weges und der Mentalisten⁵⁰⁵ in der Position überein, dass die Veranlagung einfach die Ursache der guten Qualitäten ist, die im Bewusstseins-Kontinuum eines Wesens entstehen und [die Ursache] dafür, dass Verblendungen eliminierbar sind. Sie stimmen auch darin überein, dass sie deshalb eliminierbar sind, weil die Befleckungen oberflächlich (*glo bur*)⁵⁰⁶ sind. Sie stimmen aber nicht darin überein, was oberflächlich bedeutet. Den Anhängern des Mittleren Weges zufolge ist eine Verblendung oberflächlich, weil sie Leerheit ist, d.h. keinen substantiell etablierten Inhalt besitzt, sondern bloß vom Intellekt so bezeichnet wurde (*blos btags nas bzhag pa tsam yin*). Für die Mentalisten sind die Verblendungen substantiell real (*rdzas su bden pa*), weil der Geist und mentale Faktoren dem Wesen nach abhängig (*paratantra, gzhan dbang*) sind. Weil die Ursache, die sie produziert, das Greifen nach einer reinen, glücklichen, beständigen Identität ist—also eine Sichtweise, die sich in der Existenz der Daseinsgruppen täuscht—kann sie revidiert werden, indem die [Existenz der]⁵⁰⁷ Objekte [der Anhaftung] widerlegt wird. Weil die Anhaftungen usw., die das Ergebnis [der Verblendungen] sind, natürlicherweise enden, wenn [die falsche Sichtweise] revidiert ist, behaupten [die Mentalisten], dass [die Verblendungen] entfernbar und deshalb oberflächlich sind. Den Anhängern des Mittleren Weges zufolge wird das Greifen nach illusionsgleichen [Daseinsfaktoren] auf der konventionellen Ebene gänzlich befriedet und illusionsgleiche Gegenmittel kommen in ihrer Gänze zur Wirkung, wenn man die Leerheit erkennt, in der nichts etabliert ist, die inhärente Natur des Geistes. Eben diese Seinsweise der Natur des Geistes projizieren [113] sie von der relativen Perspektive aus und definieren, dass dies die natürlich verweilende Veranlagung ist. Den Mentalisten zufolge verweilt die strahlende Natur des Geistes zu allen Zeiten als inhärente Essenz der fundamentalen Natur. Die Gegenmittel verursachen die Trennung von den Verblendungen [dieser Natur], und in dem Ausmaß, in dem [die Natur] frei von Verblendungen wird, gehen alle guten Qualitäten aus ihr hervor. Weil [Dharmatā] als Grundlage für beides funktioniert, postulieren sie Dharmatā als Veranlagung. [Die erste Erklärung entspricht dem *Abhisamayālaṅkāra*, die zweite dem *Uttaratantraśāstra*.] Obwohl [beide Schulen] darin übereinstimmen, dass Dharmatā die Veranlagung ist, unterscheiden sich ihre Positionen dahingehend, ob die Grundlage für die Reinigung der Befleckungen tatsächlich existiert oder

⁵⁰⁵ PS und LSP benutzen hier durchgehend den Begriff *sems tsam*.

⁵⁰⁶ Es gibt kein deutsches Wort, das alle Konnotationen von *glo bur* erschöpfend übersetzt. *Glo bur* bedeutet im Wesentlichen, dass etwas aufgesetzt ist und nicht zum Kern oder Wesen einer Sache gehört. Damit zusammenhängend hat es die Konnotation „flüchtig“ und „temporär“ und wird oft auch für etwas gebraucht, das plötzlich auftaucht und wieder verschwindet.

⁵⁰⁷ Die Einfügungen in eckigen Klammern in den folgenden Absätzen stammen wieder aus LSP.

nicht. Die Gründe, warum sie Dharmatā als Veranlagung postulieren, sind also nicht die gleichen.

Wenn also die Mentalisten sagen, dass die Befleckungen von Anfang an ausgelöscht sind, so sagen sie [damit] nur, dass [die Befleckungen] nicht in der absoluten Seinsweise existieren, weil sie durch irrtümliche [Sichtweisen auf] erfasste Objekte entstanden sind. Sie behaupten nicht, wie die Verkünder der Essenzlosigkeit, dass [die Befleckungen] nur Bezeichnungen sind, die der Intellekt ihnen gegeben hat, denn das würde zu Verwirrung führen. Es ist also eine Besonderheit, dass der letztgenannten Tradition zufolge Befleckungen weder eliminiert noch produziert werden. Was zu eliminieren ist, wird einfach dadurch eliminiert, dass man erkennt, dass es ohne Essenz ist. [Was konventionell als „Eliminierung“ bezeichnet wird, ist also nur eine Projektion,] und man behauptet nicht, dass die Eliminierung und die Gegenmittel [real vorhanden oder] substanziell voneinander verschieden sind. [Das Verhältnis der beiden zueinander] gleicht einem imaginären Elefanten, der einen anderen imaginären Elefanten übertrumpft.

Die These, dass die Veranlagung bedingt ist, entsteht, weil sie Unbeflecktes produziert. Die These, dass die Veranlagung Dharmatā ist, wird aufgestellt, weil die Qualitäten produziert werden, wenn sie als Fokus genommen wird. Also entsteht die Veranlagung sowohl wenn man den Fokus als auch wenn man Bedingungen und Ursachen betrachtet.

2.2.2.1.2.1.1.4.1.1.3 [114] Klassifizierungen der Veranlagung

Das *Laṅkāvatāra-sūtra* [postuliert] fünf [Veranlagungen]: Die Veranlagungen der drei Fahrzeuge, eine unsichere Veranlagung und eine abgetrennte Veranlagung. Letzteres bezieht sich einfach auf ein Lebewesen, das schwer zu befreien ist. Eine völlige Abtrennung der Veranlagung ist unmöglich, denn wenn Flecken nicht entfernbar wären, bedeutete das in Konsequenz, dass sie in der Natur der Geistes bestünden. Das wiederum hieße, es würde unmöglich, sie zu überwinden, genau so wie man die Hitze des Feuers im Feuer nicht überwinden kann.

2.2.2.1.2.1.1.4.1.1.4 Etymologie

[Maitreya] sagt im [*Mahāyānasūtra*-] *ālaṃkāra*:

Man sollte wissen, dass [es Veranlagung (*gotra*) heißt, weil] es (von der achten Bodhisattva-Stufe an betrachtet)⁵⁰⁸ die guten Qualitäten [*guṇa*] freisetzt [*uttāraṇa*, *tr-*].⁵⁰⁹

Deshalb [heißt es] Veranlagung, weil die guten Qualitäten [daraus] entstehen und hervorgehen.

Synonyme dafür werden in [Asaṅgas] *Bodhisattvabhūmi* gegeben:

⁵⁰⁸ Diese runde Parenthesen sind im PS, die Einfügung des Sanskrit erfolgte durch die Verfasserin.

⁵⁰⁹ *Uttāraṇa* bedeutet zwar auch „vervollkommen“, wird aber in den tibetischen Kommentaren häufig mit *sgrol ba* übersetzt. Zu dieser und weiteren möglichen Etymologien, vgl. Ruegg, *La Théorie*, S. 144.

Diese Veranlagung wird auch Grundlage genannt, Indikator (*stonpa*), Ursache, Basis, Station, Vorbereitung und Grund.

2.2.2.1.2.1.1.4.1.2 Die Erklärung der 13 Dharma-Praktiken, die darauf beruhen

Dies hat zwei [Teile]:

- Allgemeine Präsentation der 13 Praktiken
- Besondere Erläuterung der zwölften Praxis

2.2.2.1.2.1.1.4.1.2.1 Allgemeine Präsentation der 13 Praktiken

Die Veranlagung ist die Grundlage für die 13 [Praktiken]:

- 1)-6) Die sechs Erkenntnisfaktoren sind die Faktoren der Erkenntnis der Identitätslosigkeit: die vier Hilfen zur durchdringenden Einsicht, [die Pfade] des Sehens und des Kultivierens,
- 7) Gegenmittel, der ununterbrochene Pfad,
- 8) Erlösung, der Pfad der Befreiung,
- 9) völlige Eliminierung, das Aufgeben der Konzepte von Gegenmittel und Entsagung,
- 10) Weisheit verbunden mit Mitgefühl, was dazu führt, dass man weder im Samsāra noch im Frieden verweilt,
- 11) der Pfad, der nicht mit Śrāvaka-Studenten geteilt wird [115] (neunte und zehnte nachfolgende Errungenschaft),⁵¹⁰
- 12) die Praxis entsprechend der Entwicklung auf dem Pfad zum Wohl anderer,
- 13) die mühelose Meisterung von Weisheit (am Ende des Kontinuums).

[[40.] Weil Dharmadhātu nicht teilbar ist,

kann auch die Veranlagung nicht aufgeteilt werden.

Aber durch die Differenzierung der Faktoren, die auf [der Veranlagung] beruhen,

werden Klassifizierungen erklärt.]

⁵¹⁰ Runde Klammern im PS.

Anmerkung der Verfasserin zur Klassifizierung der Veranlagung

Fast alle einschlägigen Kommentare wie *Abhisamayālaṃkāṛāloka*, *Vimuktisenas Vitti*, *Legs bshad gser phreng* etc. beginnen an dieser Stelle einen Diskurs zu den ersten beiden Zeilen von Vers 40 des *Abhisamayālaṃkāra*, d.h. zu der Frage, wie die Veranlagung gleichzeitig einzigartig sein und in verschiedene Aspekte unterteilt werden kann. Diese Diskussion bezieht sich unter anderem auf einen der anderen Texte Maitreyas, *Uttaratantraśāstra*, in dem die Veranlagung als unteilbar beschrieben wird. Dem wird unter Bezugnahme auf die dritte und vierte Zeile von Vers 40 entgegnet, *Uttaratantraśāstra* beschreibe die Veranlagung aus der absoluten Perspektive, während im *Abhisamayālaṃkāra* das Vorhandensein der Veranlagung auf der relativen Ebene betrachtet werde.

dPal sprul referiert diese Diskussion nur kurz im *'Bru 'grel*.⁵¹¹ Zwar sei die Veranlagung in der Tat Dharmadhātu und Dharmadhātu sei nicht teilbar, doch seien die drei Fahrzeuge Faktoren, die auf der Veranlagung beruhten. Durch die Faktoren, die auf der Veranlagung beruhen, ließen sich dementsprechend auch unterschiedliche Klassifizierungen der Grundlage vornehmen.

Tsong kha pa erklärt jede der 13 Praktiken ausführlicher,⁵¹² während dPal sprul nur die zwölfte Praxis für eine detaillierte Präsentation herausgreift, um die Unterschiede zwischen den provisorischen und endgültigen Lehren des Buddhas zu verdeutlichen.

2.2.2.1.2.1.1.4.1.2.2 Besondere Erläuterung der zwölften Praxis

Die Praxis entsprechend der Entwicklung auf dem Pfad zum Wohl anderer etabliert [die Wesen] auf dem Pfad der drei Fahrzeuge entsprechend ihrer individuellen karmischen Schicksale (*skal ba*). Die geschickten Methoden, mit denen sie etabliert werden, sind die vier indirekten Absichten und die vier Absichten.

Zusammenfassung der Diskussion zu den acht Absichten⁵¹³

dPal sprul beginnt nun eine ausführliche Diskussion, in der er zunächst indirekte und explizite Absichten definiert, die Unterschiede zwischen beiden erläutert und diskutiert, welche Aussagen Interpretation erfordern und welche definitiv sind. Hinter indirekten Absichten können vier Ideen stecken: Gleichheit, unterschiedliche Bedeutung, unterschiedliche Zeit und die Hoffnungen einer Person. Als Absicht definiert dPal sprul mit Hilfe des *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* die Absicht, jemanden zum Eintreten in das Fahrzeug zu bringen, dazu, die charakteristischen Merkmale zu entwickeln, Gegenmittel anwenden zu wollen und einen Wandel herbeiführen zu wollen. Als Beispiel für ersteres nennt sPal sprul die Lehrreden des Buddhas, in denen er Form usw. als existent lehrte, um

⁵¹¹ PB, S. 495.

⁵¹² LSP, S. 336ff.

⁵¹³ Vgl. LSP, S. 340ff.

Śrāvakas nicht zu verschrecken, sondern sie zum Engagement in den Lehren zu bewegen. Als Beispiel für die Absicht, die charakteristischen Merkmale zu entwickeln, nennt dPal sprul die Lehren des Buddhas zur Essenzlosigkeit von Daseinsfaktoren, die er mit unterschiedlichen Begründungen untermauert hat. Als Beispiel für das Anwenden von Gegenmitteln nennt dPal sprul die Lehren des Buddhas, die dazu dienen, faule oder despektierliche Menschen zu belehren, ihre Fehler zu korrigieren. Viertens nennt er die Tiefgründigkeit einer Aussage mit einem Zitat aus dem *Mahāyāna-sūtrālamkāra* als Beispiel dafür, dass eine Aussage zu einer tieferen, nicht offensichtlichen Bedeutung führen kann. All diese Aussagen erfordern Interpretation, denn wenn eine Aussage eine andere Absicht verfolgt, erfordert dies, die Absicht zu betrachten, die von der wörtlichen Bedeutung der Worte abweicht.

2.2.2.1.2.1.1.4.2 Der Fokus der Praxis⁵¹⁴

[[41.] Der Fokus sind alle Daseinsfaktoren:
Diese sind positive, [negative und neutrale Daseinsfaktoren,]
weltliche Erkenntnisse und
die Welt überwindende [Erkenntnisse],
[42.] befleckte und unbefleckte Daseinsfaktoren,
bedingte und unbedingte Daseinsfaktoren,
Daseinsfaktoren, die mit den Schülern geteilt werden,
und die besonderen [Daseinsfaktoren] der Weisen.]

Dies hat zwei [Teile]:

- Klassifizierungen und
- Wie [die Daseinsfaktoren] als Fokus agieren

Anmerkung der Verfasserin

Im '*Bru 'grel*⁵¹⁵ kommentiert dPal sprul kurz die erste Zeile von Vers 41 mit den Worten, alle Daseinsfaktoren seien Objekte des Fokus für Bodhisattvas, bevor er knapp die Liste der elf Objekte aufzählt. Im *sPyi don* ergänzt dPal sprul die Liste mit kurzen Definitionen und Beispielen.

2.2.2.1.2.1.1.4.2.1 Klassifizierungen⁵¹⁶

Die [Daseinsfaktoren] sind in 11 Klassen unterteilt:

- 1) Positive Daseinsfaktoren [wie] Disziplin, der ununterbrochene Pfad, Identitätslosigkeit, und die Methoden der Ordinierten,
- 2) negative Daseinsfaktoren [wie] Mord usw.,

⁵¹⁴ PS, S. 120ff.

⁵¹⁵ PB, S. 496f.

⁵¹⁶ PS, S. 120ff.

3) neutrale Daseinsfaktoren, also körperliche, verbale und geistige Taten, die weder positiv noch negativ sind, [wie] die vier Elemente [Erde, Wasser, Feuer und Wind] und die fünf Sinne.

4) Der weltliche Pfad besteht aus den fünf Daseinsgruppen, den Elementen, Sinnesquellen, den zehn Tugenden, den Konzentrationen [der Gier- und] Form[bereiche], den Unermesslichen, dem weltlichen Pfad des Kultivierens (*bsam gzugs*) und den fünf direkten Erkenntnissen, die mit dem Bewusstseinsstrom aller kindischen Wesen verbunden sind.

5) Der außerweltliche Pfad besteht aus den vier meditativen Konzentrationen, den Erleuchtungsfaktoren, den drei Pforten zur Befreiung, den drei Kapazitäten [auf dem Pfad des Sehens, des Kultivierens und des Nicht-mehr-Lernens], drei Konzentrationen, völlige Befreiung[, d.h. den acht Befreiungen oder Entsagungen] und den neun Stufen der Entwicklung der Erkenntnis usw., die in dem Bewusstseinskontinuum aller erhabenen Wesen eingeschlossen sind. Was hier weltliche und außerweltliche Daseinsfaktoren betrifft, so werden sie im Allgemeinen in Bezug darauf eingeteilt, ob sie a) friedliche und grobe Aspekte oder die Wirklichkeiten besitzen, ob sie b) mit oder ohne Erscheinung sind und c) ob sie die Stufen erlangen oder nicht. Hier jedoch [werden] sie aus der Perspektive [betrachtet], ob das Kontinuum [121] an Stärke gewinnt.

6) Befleckte [Daseinsfaktoren] sind die fünf Daseinsgruppen, die nicht in der Lage sind, als Gegenmittel zu der Sichtweise zu funktionieren, das Individuum besitze eine Identität. [Diese] Daseinsgruppen verlangen nach künftigen Daseinsgruppen, haften sehr an den gegenwärtigen Daseinsgruppen, Elementen, Sinnesquellen, dem weltlichen Pfad des Kultivierens und den Unermesslichen.

7) Unbefleckte [Daseinsfaktoren] sind die vier Anwendungen der Achtsamkeit usw., die als Gegenmittel zu der Sicht funktionieren, dass das Individuum eine Identität hat.

Was die Bedeutung von befleckt und unbefleckt betrifft, so erklärt [Asaṅga] im *Abhidharmasamuccaya*, dass Befleckungen davon abhängen, ob sie mit [den folgenden] sechs Pforten verbunden sind oder nicht:

Etwas wird als beflecktes [Phänomen] betrachtet, wenn es selbst befleckt ist, mit Befleckung verbunden ist, wegen Befleckung gefangen ist, einer Befleckung nachfolgt, mit Befleckung übereinstimmt oder aus einer befleckten Ursache entsteht.

[...] Hier ist es aber nicht das Gleiche, denn [hier] werden [Daseinsfaktoren] danach eingeteilt, ob sie als Gegenmittel zu Befleckungen funktionieren oder nicht.

8) Bedingte [Daseinsfaktoren] sind die drei Bereiche und die 37 Erleuchtungsfaktoren bis zu den einzigartigen Daseinsfaktoren, die von Ursachen und Bedingungen abhängen.

9) Unbedingte [Daseinsfaktoren] sind die absolute Seinsweise, die beiden Beendigungen und der weite Raum, [denn] sie hängen nicht von Ursachen ab.

10) Die gemeinsamen [Daseinsfaktoren]⁵¹⁷ sind die [vier meditativen] Konzentrationen, [die Unermesslichen,] die abstrakten [Konzentrationen], die übernatürlichen Erkenntnisse usw. Sie erscheinen im Bewusstseinsstrom der meisten erhabenen Wesen.

11) Die besonderen [Daseinsfaktoren] sind die zehn Kräfte usw., die im Kontinuum des gänzlich vollkommenen Buddhas erscheinen. [Die Einteilung in] gemeinsame [122] und besondere [Faktoren] kann sich entweder auf die Daseinsfaktoren beziehen oder auf die zunehmende Macht des Kontinuums. Wie Ārya [Vimuktisena] im *Vṛtti* erklärt, wird dies hier aus der Perspektive des Kontinuums betrachtet. Aus der Perspektive der Daseinsfaktoren sind die Kräfte und einzigartigen Daseinsfaktoren usw., die nur Buddhas haben, ungeteilt[, d.h. einzig] Buddhas [vorbehalten]. Aus der Perspektive des Kontinuums sind die Buddha-Vision und direkte Erkenntnis auf der Ebene des Buddhas ebenfalls ungeteilt, weil sie im Kontinuum existieren, in dem alle Verblendungen bereinigt wurden.⁵¹⁸

2.2.2.1.2.1.1.4.2.2 Wie [die Daseinsfaktoren] als Fokus funktionieren

Die Art und Weise, wie diese als Fokus genommen werden, ist [wie folgt]: Zuerst produzieren die Bodhisattvas das Gewahrsein, „Das ist, was ich annehmen, ablegen oder zu dem ich mich neutral verhalten soll.“ Die ersten drei beziehen sich darauf.

Nachdem man beschlossen hat, was anzunehmen ist, gibt es zwei [Kategorien]: was man sofort annehmen sollte, den weltlichen Pfad, und was man später annehmen sollte, den außerweltlichen Pfad. Man denkt darüber nach, was durch letzteren eliminiert wird und was die Essenz ist, demzufolge gibt es die [Unterteilung in] befleckte und unbefleckte [Daseinsfaktoren]. Man bedenkt, was der Fokus der unbefleckten [Daseinsfaktoren] ist, [nämlich] die bedingte, augenscheinliche Ebene und das unbedingte Absolute. Nachdem man also das Bedingte abgelegt hat und das Unbedingte als Fokus genommen hat, gibt es die geteilten und ungeteilten Ergebnisse. Obwohl es korrekt ist, dass es Ergebnisse gibt, wenn man das Bedingte zum Fokus nimmt, werden diese Ergebnisse nicht präsentiert, weil die erhabenen Wesen durch das Unbedingte erkennen und sie die höheren Stufen aufgrund dieser Unterscheidung erreichen.

⁵¹⁷ Einfügungen in eckigen Klammern aus LSP, S. 356.

⁵¹⁸ Bei dem letzten Satz scheint es sich um die erste authentische Kommentarbemerkung dPal spruls zu handeln, die er nicht unmittelbar aus dem *Legs bshad gser phreng* übernommen hat. Vgl. LPS2, S. 364.

2.2.2.1.2.1.1.4.3 Die Ziele der Praxis

[[43.] Der Geist, der alle Wesen an höchste Stelle setzt,

Entsagung und Erkenntnis:

Diese drei Großartigen sollte man
als die Ziele der Unabhängigen verstehen.]⁵¹⁹

[Die Ziele der Praxis] sind die drei Großartigen. [Abhayākaraguptas] *Marmakaumudī* [123] und [Ratnākaraśāntis] *Śuddhamatī* zufolge ist der großartige Geist [unzerstörbar] wie ein Vajra usw., die großartige Entsagung demonstriert den Dharma, mit dem alle [falschen und konzeptuellen] Sichtweisen aufgegeben werden, und die großartige Erkenntnis fixiert sich nicht auf Bodhicitta usw. Indem er also die drei Großartigen annimmt, strebt der Bodhisattva nach dem größten exzellenten [Zustand], Erleuchtung.

Ārya [Vimuktisenas *Vṛtti*] zufolge gibt es zwei [Aspekte]: das, was zu etablieren ist und das, was Erkenntnis herbeiführt. Erstens, [was es zu etablieren gilt,] ist die Großartigkeit des exzellentesten [Zustandes, der Buddhaschaft, d.h.] des höchsten Zustandes inmitten all der großen Ansammlungen von Wesen und der großen Klasse von Wesen, das große Aufgeben, die völlig Eliminierung beider Verblendungen, und die große Erkenntnis, die frei von jeglicher Anhaftung ist, [d.h.] die Erkenntnis von allem, wie es ist und wie es erscheint. Dabei ist Ansammlungen von Wesen ein allgemeiner [Begriff] und Klasse ist ein spezifischer [Begriff im Hinblick auf] auf Veranlagungen usw.

Zweitens, Bodhisattvas besitzen das, was Verwirklichung herbeiführt:

- 1) Die sechs Arten von Gedanken, die alle Wesen an erste Stelle setzen,⁵²⁰
 - 2) Das Demonstrieren des Dharma für alle Wesen auf eine Weise, die ohne Fixierung ist, damit alle Sichtweisen eliminiert werden,
 - 3) Bodhicitta, das frei von jeglicher Anhaftung ist, nicht Teil der drei Bereiche ist und nicht mit Śrāvakas und Pratyekabuddhas geteilt wird.
- Dies sind die drei Gründe, warum Bodhisattvas als großartige Wesen dargestellt werden.

Die sechs Gedanken sind a) der Vajra-ähnliche[, d.h. unzerstörbare] Gedanke, b) der mächtige Gedanke, c) der nicht schwankende [124] Gedanke, d) der wohlthätige Gedanke, e) der Gedanke, sich mit Freude darin zu üben, eins mit der *prajñāpāramitā* zu werden und f) der

⁵¹⁹ Die Übersetzung dieses Verses orientiert sich mehr am Sanskrit als am Tibetischen.

⁵²⁰ Rein grammatikalisch liegt es näher, zu übersetzen, dass die Bodhisattvas den Gedanken haben, „zu den exzellentesten von allen Wesen zu werden“ (*sems can kun gyi mchog nyid kyi sems chen po nyid*), wie es Obermiller u.a. interpretiert haben, aus dem Kontext und aus dem Sanskrit-Text scheint aber die oben gewählte Bedeutung schlüssiger. Auch Sparham folgt dieser Interpretation in seiner Übersetzung von Haribhadras *Abhisamayālaṃkāra*. Vgl. Obermiller, *Analysis*, S. 100f und Sparham, *Abhisamayālaṃkāra*, S. 270f.

Gedanke, alle Wesen an erste Stelle zu setzen, indem man alle Faktoren völliger Erleuchtung etabliert.

a) Der erste [Gedanke, d.h. der Vajra-ähnliche Gedanke] ist das Verlangen nach Erleuchtung: Zum Wohl aller Wesen und so lange es Samsāra gibt, hat man die Rüstung angelegt, d.h. man hat eine unendliche Zahl von Körpern angenommen, hat allen Besitz aufgegeben, hat allen Wesen gegenüber Gleichmut und hat sie durch die drei Fahrzeuge zu Nirvāṇa geführt. Nachdem man dann weiß, dass alle Daseinsfaktoren entstehungslos sind, erkennt man auch, dass es kein Nirvāṇa gibt. Man engagiert sich in den sechs Vollkommenheiten, ohne dies mit den Überzeugungen von Śrāvakas und Pratyekabuddhas zu vermischen. Man erkennt das einzigartige Prinzip aller Daseinsfaktoren und geht die Verpflichtung ein, zum Wohl aller Wesen selbst alle Leiden zu erfahren, bis [alle] in Nirvāṇa eingetreten sind, und man vervollkommnet dann aktiv die eigenen Ansammlungen.

b) Der zweite [Gedanke, d.h. der mächtige Gedanke]: Nachdem man einmal den [Erleuchtungs-]Gedanken erzeugt hat, erzeugt man anschließend keine Gedanken von Anhaftung usw., und keine Gedanken der Śrāvakas und Pratyekabuddhas.

c) Der dritte [Gedanke, d.h. der nicht schwankende] Gedanke bedeutet, dass man mit der Erzeugung des Mahāyāna-Geistes nicht prahlt.

d) Der vierte [Gedanke, d.h. der wohltätige Gedanke] bedeutet, dass man Wesen schützt und sie nicht aufgibt, allerdings ohne damit anzugeben.

e) Der fünfte [Gedanke] bedeutet, wieder und wieder die geistige Aktivität auf die unteilbare absolute Seinsweise aller Daseinsfaktoren zu richten.

f) Der sechste [Gedanke] bedeutet das Verweilen in Leerheit, in den Erleuchtungsfaktoren, den Kräften, den Furchtlosigkeiten, den analytischen Erkenntnissen, den einzigartigen [Erleuchtungs]faktoren von der Vajra-gleichen meditativen Konzentration bis zu der anhaftungslosen, völlig freien unbefleckten Konzentration, die wie der Äther⁵²¹ ist.

Das eigentliche Ziel also, das es zu erlangen gilt, existiert [nur] auf der Ebene des Buddhas selbst.

2.2.2.1.2.1.1.4.4 Das Wesen der Praxis an sich

Dies hat zwei [Teile]:

- Was [die Praxis] allgemein ist
- Spezifische Bedeutung

⁵²¹ Diese Wortwahl geht zurück auf Conzes Übersetzung „ether“. Conze, „Ontology“, S. 118.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.1 Was die Praxis allgemein ist

Dies hat zwei [Teile]:

- Die Objekte
- Die Praxis der Übung

2.2.2.1.2.1.1.4.4.1.1 Die Objekte

Im Allgemeinen bedeutet Praxis, das in Erfahrung umzusetzen, was man in Bezug auf die drei Erkenntnisse (*mkhyen gsum*) gehört und kontempliert hat. Dies wird allgemeine [Definition der] Praxis genannt, weil es nicht aus dem Blickwinkel spezifischer [Praktiken wie] Großzügigkeit usw. [betrachtet wird].

2.2.2.1.2.1.1.4.4.1.2 Die Praxis der Übung

Die Praxis beruht auf den sechs Vollkommenheiten usw. und besteht aus den vier Übungen,⁵²² beginnend mit [der Übung in der Erkenntnis von] allen Aspekten. [Die Übung in der Erkenntnis] aller Aspekte ist die Aktivität, sich eifrig mit den sechs Vollkommenheiten vertraut zu machen. Die Gipfelübung ist die Aktivität, auf eine Weise zu meditieren, in der sich die Anstrengung in Bezug auf diese sechs [Vollkommenheiten] gelegt hat. Die graduelle Übung ist die sich stufenweise entwickelnde Meditation über die sechs [Vollkommenheiten], bei der man diese mit anderen positiven Daseinsfaktoren verbindet, damit man die absolute Kapazität für sie entfaltet. Die augenblickliche Übung ist die Aktivität der Meditation, welche die Verwirklichung jedes dieser [Aspekte] herbeiführt. Dharmakāya ist nicht das Objekt von Engagement, denn es ist die Stufe, auf der Aktivität völlig beendet worden ist.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2 Spezifische Bedeutung

Dies hat vier [Teile]:

- Das Anlegen der Mahāyāna-Rüstung
- Engagierte Praxis
- Die Praxis der Ansammlung⁵²³
- Die abschließende Praxis

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.1 Das Anlegen der Mahāyāna-Rüstung

[[44.] Die Praxis der Rüstung wird entsprechend der sechs mal sechs Aspekte erklärt, denn die sechs [Vollkommenheiten], Großzügigkeit usw. sind jeweils ineinander enthalten.]

⁵²² dPal sprul gibt hier nur einen kurzen Überblick, da die vier Übungen ausführlich in den vier Kapiteln nach den drei Erkenntnissen erläutert werden.

⁵²³ dPal sprul bezeichnet dies zunächst als Praxis, um das Engagement abzuschließen und nennt diese Praxis später im Text „die Praxis der Ansammlung“. PS, S. 148

Dies hat sechs [Teile]:

- Was die sechs Vollkommenheiten sind
- Definitive Anzahl
- Definitive Reihenfolge [126]
- Wie man sie praktiziert
- Das Ergebnis der Praxis
- Etymologie

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.1.1 Was die sechs Vollkommenheiten sind

dPal sprul gibt nun knappe Definitionen der sechs Vollkommenheiten und erklärt sie zugleich anhand ihres Gegenteils:

Großzügigkeit ist die Absicht zu geben. Sie hat vier Eigenschaften. Die vier Eigenschaften sind:

- Das Gegenteil, Geiz, ist verschwunden.
- Weil man die Identitätslosigkeit aller Daseinsfaktoren erkannt hat, ist die [Großzügigkeit] nicht-konzeptuell.
- Man erfüllt Bedürfnisse, denn man gibt, was verlangt wird.
- Nachdem man durch Großzügigkeit [Schüler] gesammelt hat, bringt man sie entsprechend ihrer karmischen Anlagen im Hinblick auf die drei Fahrzeuge zur Reifung.

Die [anderen fünf Vollkommenheiten sind] die Absicht, [störende Emotionen] zu eliminieren, nicht aufgewühlt zu werden, Enthusiasmus für Tugend, einsgerichteter Geist und die völlige Kenntnis der Daseinsfaktoren. [Jede Vollkommenheit] hat vier Eigenschaften genau wie [die Vollkommenheit der Großzügigkeit]. Jede hat auch ihr eigenes Gegenteil.

[Die Vollkommenheiten] erfüllen [ihre Funktion, indem die erste Vollkommenheit, Großzügigkeit] Bedürfnisse [erfüllt], indem man sich [mit vollkommener Disziplin] zurückhält, [anderen] körperlich oder verbal zu schaden, indem man den Schaden, der einem von anderen zugefügt wird, [mit vollkommener Geduld] erträgt, indem man [mit vollkommener Ausdauer] Wesen bei jeglicher Aktivität hilft, in der sie sich engagieren sollten, indem man [durch vollkommene meditative Konzentration] für die Wesen wunscherfüllende illusionäre Emanationen hervorbringt und indem man [mit vollkommener Weisheit] die Zweifel beseitigt, die Lebewesen jeweils haben.

Weil jede [Vollkommenheit] drei [Aspekte] hat, macht das insgesamt 18 [Aspekte]. Erstens, [Großzügigkeit bedeutet das Geben von] Dharma, materiellen Gütern und Furchtlosigkeit. Zweitens, [Disziplin bedeutet] das Ansammeln von positiven Daseinsfaktoren, Aktivität zum Wohl der Lebewesen und Zurückhaltung. Drittens, [Akzeptanz bedeutet, dass] man von Schaden unberührt bleibt, Leiden annimmt und den Dharma mit Sicherheit kennt. Viertens, [Ausdauer] ist Rüstung, Übung und Aktivität zum Wohl der Wesen. [127] Fünftens, [Konzentration] lässt einen in der

Gegenwart verweilen, gute Qualitäten erlangen und für das Wohl der Wesen arbeiten. Sechstens, [Weisheit] konzentriert sich auf die relative Ebene, (die Erkenntnis, die nach dem Hauptteil erlangt wird, der Übung völlig ohne Konzepte),⁵²⁴ das Absolute und fühlende Wesen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.1.2 Definitive Anzahl

[Es sind sechs an der Zahl,] denn genau sechs sind nötig, um die drei Schulungen (*bslab gsum*)⁵²⁵ im Bewusstseinsstrom hervorzurufen. [...]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.1.3 Definitive Reihenfolge

[Die Vollkommenheiten] werden in der folgenden Reihenfolge praktiziert. Besitz nicht beachtend, nimmt man die Disziplin an. Auf der Grundlage der Disziplin ist man geduldig. Wenn man Geduld hat, ist man ausdauernd. Wenn man Ausdauer hat, entsteht meditative Konzentration. Wenn man in Gleichmut verweilt, versteht man die absolute Seinsweise. [...]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.1.4 Wie man sie praktiziert

Wie im [*Mahāyānasūtra*]-*ālaṃkāra* gesagt wird: [128]

Wer die exzellente Übung der sechs Vollkommenheiten beständig praktiziert, gibt ohne Erwartungen, praktiziert Disziplin, ohne nach einer künftigen Existenz zu greifen, ist in jeder Hinsicht geduldig, hat Ausdauer in der Hervorbringung positiver Qualitäten, hat meditative Konzentration ohne Form und besitzt Weisheit in Verbindung mit Geschicklichkeit in den Methoden.

Aus *Mahāyāna-saṃgraha*:

Jede [der sechs Vollkommenheiten] wird mit sechs exzellenten Faktoren praktiziert: die exzellente Grundlage, Bodhicitta; die exzellente Sache (*dn̄gos po*), das jeder Sache [oder jedem Ort] angemessene Verhalten; das exzellente Ziel, das Wohl aller fühlenden Wesen; exzellente Geschicklichkeit in den Methoden, die durch die Nicht-Konzeptualisierung von Ausführendem, Objekt und Handlung bestimmt wird; exzellente Widmung für die Erleuchtung; exzellente Reinheit, weil man beide Verblendungen bereinigt hat.

Bei der Betrachtung der Rüstungs-Praxis sind alle sechs Vollkommenheiten in jeder der Vollkommenheiten vollständig [enthalten]. [...[129]...]

⁵²⁴ Runde Klammern im PS.

⁵²⁵ Disziplin, Konzentration und Weisheit.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.1.5 Das Ergebnis der Praxis

Wie es in [Nāgārjunas] *Ratnāvalī* heißt:

Von Großzügigkeit kommt Genuss, von Disziplin Wohlergehen, von Geduld ein strahlendes Antlitz, von Ausdauer kommt Ruhm, von meditativer Konzentration Friede, von Erkenntnis Freiheit und von Mitgefühl und liebender Güte kommt das Erlangen aller Ziele. Wenn all diese sieben in einem Augenblick und ohne Ausnahme vollkommen sind–das Objekt der unermesslichen transzendenten Weisheit–erreicht man Allwissenheit.

So werden die relativen und absoluten Ergebnisse [130] beschrieben.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.1.6 Etymologie

Wie es im [*Mahāyānasūtra*]-*alaṃkāra* heißt:

Sie werden so genannt, weil [Großzügigkeit (*dāna*)] von Armut befreit [(*dāridryamapanayati*)], [Disziplin (*śīla*)] Kühle bringt [(*śaitiyasya lambhana*)], [Geduld (*kṣānti*)] Aggression aushält [(*kṣayah krudher*)], [Ausdauer (*vīrya*)] sich dem Höchsten verpflichtet [(*vareṇa yojayati*)], [meditative Konzentration (*dhyāna*)] den Geist stabilisiert [(*manodhāraṇa*)] und [Weisheit (*prajñā*)] das Absolute erkennt [(*paramārhajñāna*)].⁵²⁶

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2 Engagierte Praxis

[[45.] Konzentrationen und abstrakte Meditationen, Großzügigkeit usw., Pfade, liebende Güte usw., ohne konzeptuellen Fokus, völlige Reinheit der drei Sphären, [46.] Ziel, sechs übersinnliche Wahrnehmungen, und der Modus der Allwissenheit, man sollte wissen, dass man mit dieser engagierten Praxis im Großen Fahrzeug aufsteigt.]

Dies hat zwei [Teile]:

- Die eigentliche Erklärung der engagierten Praxis
- Erklärung spezifischer Punkte, die schwer zu verstehen sind

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1 Die eigentliche Erklärung der engagierten Praxis

Es gibt neun Praktiken:

1) Die meditativen Konzentrationen und abstrakten Meditationen mit ihren Aspekten, Zeichen und Attributen, auf die man seinen Geist ohne

⁵²⁶ Hervorhebungen durch die Verfasserin. Zur Evaluierung dieser Etymologien, vgl. Thurman, *Discourse Literature*, S. 195.

Fokus richtet wie der weite Raum. Die Aspekte, Zeichen und Attribute beziehen sich entweder auf das zu Eliminierende, Gegenmittel und Vorteile, oder auf a) das Subtile und Grobe, b) Gefühle und c) Glück (*ro myang*).⁵²⁷

- 2) Die sechs Vollkommenheiten, die sich auf die Allwissenheit konzentrieren und frei sind von den Überzeugungen der Śrāvakas und Pratyekabuddhas,
 - 3) die Pfade, welche die Erleuchtungsfaktoren bis zu den einzigartigen [Buddhafaktoren] kultivieren[, d.h. die Pfade des Sehens, Kultivierens, Nicht-mehr-Lernens und besondere Pfade],
 - 4) die Unermesslichen, [d.h. liebende Güte, Mitgefühl, anteilnehmende Freude und Gleichmut eines Bodhisattva], der die sechs Vollkommenheiten besitzt,
 - 5) das referenzlose [Engagement] im Wesen der 18⁵²⁸ Arten von Leerheit,
 - 6) die völlige Reinheit der drei Sphären, d.h. das Nicht-Fokussieren auf Gebenden, Empfänger und Objekt usw.,
 - 7) das Ziel, ausnahmslos alle Fixierung auf die Daseinsfaktoren des Pfades wie die Erleuchtungsfaktoren etc. zu beenden,
 - 8) die übersinnlichen Wahrnehmungen, mit denen fühlende Wesen gänzlich zur Reifung gebracht werden,
 - 9) Allwissenheit, welche die Ursache für das Drehen des Dharma-Rades ist, das nicht von den Göttern gedreht werden kann.
- Dies sind die neun Praktiken, die sich mit neun Objekten des großen Fahrzeugs befassen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2 Erklärung spezifischer Punkte, die schwer zu verstehen sind

[Dies hat zwei Teile]:

- Die meditativen Konzentrationen und abstrakten Meditationen [131]
- Die besondere Erklärung der Unermesslichen

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1 Die meditativen Konzentrationen und abstrakten Meditationen

Dies hat vier [Teile]:

- Die Ursache des Erlangens
- Was eigentlich zu erlangen ist
- Anzeichen des Erfolges
- Das Individuum, das erlangt

⁵²⁷ Wörtl. „Geschmack, Köstlichkeit“.

⁵²⁸ Sowohl dPal sprul als auch Tsong kha pa referieren abwechselnd 16, 18 und 20 Arten von Leerheit. 20 Arten von Leerheit werden ausführlich in PS, S. 154f erklärt.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.1 Die Ursache des Erlangens

Dies hat drei [Teile]:

- Erklärung, was das Erreichen der ersten Konzentrationsstufe bewirkt
- Präsentation der Ähnlichkeiten der übrigen [Konzentrationsstufen]
- Überlegung, worin der neunte Pfad eingeschlossen ist

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.1.1 Erklärung, was das Erreichen der ersten Konzentrationsstufe bewirkt

Zusammenfassung des Diskurses zu den Konzentrationsstufen⁵²⁹

Hier kommentiert dPal sprul eine Reihe von Daseinsfaktoren, die nicht im Grundtext selbst angesprochen werden, nämlich die graduelle Entwicklung der sogenannten sieben geistigen Ausrichtungen (*yid byed*),⁵³⁰ die das Erreichen der ersten Konzentrationsstufe und anschließend den Aufstieg in die nächsten Konzentrationsstufen bewirken. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um Grade von Desillusionierung mit Saṃsāra. Die erste geistige Ausrichtung ist sich der charakteristischen Eigenschaften der niederen und höheren Ebenen im Begierdebereich „völlig bewusst“ (*rab tu rig pa'i yid byed*). Sie richtet sich auf die charakteristischen Eigenschaften der niederen und höheren Ebenen im Begierdebereich, kontempliert diese und das Leiden darin sowie den Frieden auf der ersten Konzentrationsstufe. Nachdem man auf diese Weise für lange Zeit nachgedacht hat, geht die Einsicht über das bloße Denken und Hören hinaus und wird zu ruhigem Verweilen und besonderer Einsicht. Dies ist die zweite geistige Ausrichtung, die aus Glauben entsteht (*mos pa las byung ba*). Die „völlig zurückgezogene“ geistige Ausrichtung (*rab tu dben pa'i yid byed*) ist im Besitz des Pfades zur Eliminierung der drei groben störenden Emotionen und geht einher mit der Freude über die Abspaltung von den Emotionen und den niederen Zuständen. Die vierte geistige Ausrichtung erfreut sich intensiv (*rab tu dang ba'i yid byed*) an dem Glück, das nach der Eliminierung empfunden wird und richtet sich auf den Wunsch, weitere Emotionen zu eliminieren. Zugleich lässt sie den Praktizierenden Überdross (*skyo bar 'gyur ba'i yid byed*) und Betrübtheit über die groben niederen Ebenen empfinden und richtet sich auf den Rückzug von den drei mittleren störenden Emotionen. Wenn man dergestalt an der Eliminierung der störenden Emotionen arbeitet, erreicht man einen Zustand, in dem man die Fesseln des Begierdebereichs, die einen an der Ausübung von Tugend hindern, nicht mehr verspürt. Man fragt sich, ob sie tatsächlich verschwunden sind oder ob man sie einfach nicht mehr spürt. Man sehnt sich nach einem Objekt der Begierde und erkennt, dass die eigenen Gedanken von Sinnesbegierden noch nicht frei sind. Dies ist die analysierende geistige Ausrichtung (*dpyod pa'i yid byed*), die sich auf die aufzugebenden Faktoren

⁵²⁹ PS, S. 131-133.

⁵³⁰ *Yid la byed pa* ist im Abhidharma einer der fünf allgegenwärtigen geistigen Zustände und kann mit Aufmerksamkeit, Ausrichtung oder Gerichtet-Sein übersetzt werden. Die anderen vier allgegenwärtigen geistigen Zustände sind: 1) Gefühl (*tshor ba*), 2) Wahrnehmung (*'du shes*), 3) Gedanke, Intention (*sems pa*) und 4) Kontakt (*reg pa*).

richtet, die noch vorhanden sind. Die geistige Ausrichtung, welche die endgültige Anwendung ist (*sbyor ba mthar thug pa'i yid byed*), analysiert wieder und wieder, um zu sehen, ob die drei kleinen störenden Emotionen des Begierdebereichs eliminiert worden sind und manifestiert die Gegenmittel zu diesen drei kleinen Emotionen. Dies ist jedoch eine kurzfristige und keine stabile Eliminierung, denn der Keim wurde nicht ausgerottet, weil der gewöhnliche Pfad die Kapazität dazu nicht besitzt. Das Ergebnis dieser geistigen Ausrichtungen ist aber das Eintreten in den Hauptteil der ersten Konzentrationsstufe und das Entstehen der siebten geistigen Ausrichtung, die von der ersten Konzentrationsstufe Besitz ergreift.

dPal sprul präzisiert, es gebe genau sieben geistige Ausrichtungen, denn der Hauptteil der ersten Konzentrationsstufe werde nicht erreicht, solange die vorbereitende Phase (*sāmantaka, nyer bsdogs*) zur ersten Konzentration die zu eliminierenden Faktoren der niederen Ebene nicht beseitigt und die Errungenschaften der höheren Ebene nicht erreicht hat. Die vorbereitende Phase hat drei Aspekte, nämlich Ursache, Essenz und Ergebnis. Die ersten beiden geistigen Ausrichtungen und die fünfte sind die Ursache, denn die erste produziert Einsicht in das, was aufzugeben und anzunehmen ist. Sie bringt den Geist in die Ausgangsposition. Die zweite geistige Ausrichtung führt dazu, dass man das Ziel mit Ausdauer verfolgt. Die fünfte geistige Ausrichtung verbessert, was bereits entstanden ist, indem sie analysiert, ob Eliminierung stattgefunden hat und indem sie endgültig eliminiert, was noch aufzugeben ist. Die Essenz [der vorbereitenden Phase] sind die dritte, vierte und sechste geistige Ausrichtung, weil sie die großen, mittleren und kleinen störenden Emotionen der niederen Ebenen eliminieren. Die siebte geistige Ausrichtung ist das Ergebnis.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.1.2 Präsentation der Ähnlichkeiten der übrigen [Konzentrationsstufen]⁵³¹

dPal sprul referiert die sieben geistigen Ausrichtungen nicht ähnlich detailliert für die übrigen Konzentrationsstufen, sondern konstatiert nur, sie verliefen bis zur vierten abstrakten Meditation, also bis zur Stufe, in der es weder Wahrnehmung noch keine Wahrnehmung gibt, ähnlich. Den allgemeinen Abhidharma-Lehren zufolge gibt es nur insofern Unterschiede als es in den abstrakten Bereichen keine geistige Ausrichtung gibt, die vom Hören stammt und in den Formbereichen keine geistige Ausrichtung, die vom Nachdenken stammt. Wenn ein Gedanke beginnt, wird er in den oberen Bereichen zu einem meditativen Zustand, in dem es keinen Raum für Gedanken gibt.

Außerdem gebe es von der vorbereitenden Phase der vierten Konzentrationsstufe bis zur vorbereitenden Phase des Gipfels der Existenz keine Gefühle von freudigem Glück. Die geistige Ausrichtung, die Freude und Rückzug hervorruft, nimmt auf dieser Ebene schlicht die Form an, dass man die positiven Eigenschaften der Eliminierung erkennt. Schließlich präzisiert dPal

⁵³¹ PS, S. 133f.

sprul noch, dass es sich bei der ersten geistigen Ausrichtung in der vorbereitenden Phase zur ersten Konzentrationsstufe um ein Phänomen des Begierdebereichs handelt und diese nicht in den oberen Bereichen enthalten ist. Basierend auf diesen begründeten Ausführungen könne man alle restlichen geistigen Ausrichtungen verstehen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.1.3 Überlegung, worin der neunte Pfad eingeschlossen ist⁵³²

dPal sprul referiert hier eine Diskussion, die auf eine Aussage in Vasubandhus *Abhidharmakośa* zurückgeht. Man würde zunächst davon ausgehen, dass der neunte Pfad der Befreiung (*rnam grol lam*) einer vorbereitenden Phase[, d.h. der Pfad der Befreiung, der den kleinsten der kleinen gewöhnlichen Faktoren, die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugeben sind, eliminiert] notwendigerweise zum Hauptteil (*dnegos gzhi*) gehört. Vasubandhus Anhänger hingegen ordnen den neunten Pfad der Befreiung der vorbereitenden Phase der ersten drei Konzentrationsstufen sowohl dem Hauptteil als auch der vorbereitenden Phase zu, während sie den Pfad der Befreiung ab der vierten Konzentrationsstufe dem Hauptteil zuordnen. Der Grund dafür sei, dass diese Anhänger das Gefühl in den vorbereitenden Phasen immer als Gleichmut definieren und dass deshalb der Hauptteil und die vorbereitenden Phasen der ersten drei Konzentrationsstufen unterschiedliche Gefühlskapazitäten haben. [...]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2 Was eigentlich zu erlangen ist

Dies hat drei [Teile]:

- Weltliche Pfade
- Die Welt transzendierende Pfade
- Erklärung der Präsentationen dieser [Pfade]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.1 Weltliche Pfade

Dies hat zwei [Teile]:

- [Weltliche Pfade] mit störenden Emotionen
- Reine [weltliche Pfade]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.1.1 [Weltliche Pfade] mit störenden Emotionen [136]

Dies hat drei [Teile]:

- Die Basis, auf der die störenden Emotionen agieren
- Welche⁵³³ störenden Emotionen aktiv sind
- Wie die störenden Emotionen aktiv sind

⁵³² PS, S. 134f.

⁵³³ Im Gegensatz zu der nahezu gleichlautenden Zwischenüberschrift in Zeile 4 hat PS hier den Genitiv *gang gi* statt *gang gis*.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.1.1.1 [Die Basis, auf der die störenden Emotionen agieren]

Die störenden Emotionen agieren auf den reinen Hauptteilen der Konzentrationen und abstrakten [Meditationen].

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.1.1.2 Welche störenden Emotionen aktiv sind

Aggression ist ausgeschlossen, denn in den höheren Bereichen gibt es keine Aggression. Unter den Grund-Emotionen verstören die vier [Emotionen], die in den höheren Bereichen bleiben, d.h. verblendete und neutrale Begierde, Sichtweisen, Stolz und Unwissenheit.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.1.1.3 Wie die störenden Emotionen aktiv sind

Was zuvor, während des Verweilens in Gleichmut positiv war, wird später[, nachdem die Meditation beendet ist], mit störenden Emotionen behaftet, wenn Anhaftung aufgetaucht ist. Gleichmaßen haben [die Praktizierenden] Stolz: „Ich habe diesen Erfolg, aber andere nicht!“ Durch die Verwirrung darüber, was der Pfad ist und was nicht, [entsteht] die Idee, diese [meditativen Erfahrungen] seien wohl der Pfad der Befreiung oder sie haben Zweifel, das zurückzuweisen, was nicht der Pfad der Befreiung ist. [Die Praktizierenden auf dem befleckten weltlichen Pfad] sind mit falschen Sichtweisen über die Welt behaftet, wie diese, dass sie beständig sei usw. Diese entstehen, wenn [die Praktizierenden] auf der Basis der Versenkung durch übersinnliche Fähigkeiten einige [Ereignisse] in der Vergangenheit und der Zukunft erkennen.

Wie aber können die Sichtweisen in den abstrakten Meditationen, die nicht als Grundlage für übersinnliche Wahrnehmung funktionieren, befleckt werden? Dies ist in der Tat ein Punkt. Sie werden aber in den formlosen [Bereichen] durch die Sichtweise gestört, die bereits zuvor entstanden ist, als die meditativen Konzentrationen erreicht wurden. Dies ist der Glaube an die Überlegenheit der [folgenden] irrtümlichen Sichtweise: „Diese Sicht der Identität [137] ist in der Tat exzellent und es ist durch deren Kraft, dass ich meditative Konzentration erreicht habe.“ [...] Diese Konzentrationsstufen und abstrakten Meditationen sind nicht authentisch, sondern werden als Unterteilungen der abstrakten Meditationen gezählt, weil sie bloß die Substanz der meditativen Versenkung haben, wie beispielsweise verrottete Samen. Sie sind [auch deshalb nicht die authentischen Konzentrationen,] weil sie neutral sind und weil sie nicht die spezifischen Kategorien jeder Konzentration aufweisen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.1.2 Reine [weltliche Pfade]

Diese sind die positiven weltlichen Konzentrationen und abstrakten [Meditationen]. Sie werden deshalb so genannt, weil sie von den Bindungen ihrer jeweiligen eigenen Ebene völlig gereinigt und befreit sind. Sie werden in vier [Aspekte] unterteilt: diejenigen mit degenerierten, etablierten und besonderen Aspekten und Hilfen zur durchdringenden Einsicht. [...]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.2 Die Welt transzendierende Pfade

Die vier Konzentrationsstufen und die ersten drei abstrakten [Meditationen] sind die sieben Grundlagen für den die Welt transzendierenden Pfad. Der Gipfel der Existenz ist es nicht, denn auf dieser Ebene agiert die Wahrnehmung extrem unklar, während hingegen der unbefleckte Pfad seine eigenen Objekte klar unterscheidet. [138] Obwohl dies sowohl vom höheren als auch vom niederen Abhidharma gesagt wird, sagt Meister Haribhadra, dies gelte [nur] für Śrāvakas, wenn sie meditieren, denn ihnen fehlt Geschicklichkeit in den Methoden, aber wenn Bodhisattvas die Meditation ausführen, werde [die Meditation] durch die Geschicklichkeit in den Methoden unverblendet.

Im Allgemeinen gibt es neun unbefleckte [Pfade]: [die sieben Hauptteile der Konzentrationen und Meditationen], die vorbereitende Phase der ersten Konzentration, sowie der gewöhnliche und der besondere Hauptteil der ersten Konzentration.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.3 Erklärung der Präsentationen dieser [Pfade]

Dies hat drei [Teile]:

- Erklärung der Kategorien der Konzentrationen
- Präsentation des Fokus der abstrakten [Meditationen]
- Präsentation der Ergebnisse, wenn man sie kultiviert hat

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.3.1 Erklärung der Kategorien der Konzentrationen

Dies hat drei [Teile]:

- Substanzielle und nominelle Besonderheiten
- Was die Kategorien sind
- Definitive Anzahl

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.3.1.1 Substanzielle und nominelle Besonderheiten

Allgemein gesprochen gibt es aus der konzeptuellen Perspektive 18 Kategorien der Konzentrationen. Aus dem *Abhidharmakośa*:

Die erste [Konzentrationsstufe] hat fünf [Kategorien]: Konzepte, Analyse, Freude, Glück und meditative Konzentration. Die zweite

hat vier Kategorien: völlige Reinheit, Freude usw. Die dritte hat fünf: Gleichmut, Achtsamkeit, Introspektion, Glück und Stabilität. In der letzten [Konzentrationsstufe] gibt es vier [Kategorien]: Gleichmut, Achtsamkeit, weder Glück noch Leid und meditative Konzentration.

Die Vaibhāṣika zählen elf substanzielle [Kategorien], [...] [Asaṅgas *Abhidharmasamuccaya*] [139] zählt neun substanzielle Kategorien und hält die restlichen für bloß nominell existent. [...] ⁵³⁴

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.2.1.2.3.1.2 Was die Kategorien sind⁵³⁵

Hier präsentiert dPal sprul die oben erwähnten Kategorien der vier Konzentrationsstufen noch einmal in detaillierter Form. Da diese Präsentation im Wesentlichen aus dem *Abhidharmakośa* übernommen wurde, mit einigen zusätzlichen Punkten aus dem *Abhidharmasamuccaya*, ist es nicht nötig, sie hier im Einzelnen wiederzugeben. ⁵³⁶

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.2.1.2.3.1.3 Definitive Anzahl

Die Kategorien der Konzentrationsstufen werden in Bezug auf drei Aspekte präsentiert: Gegenmittel, Vorteile und das Etablieren dieser beiden. Die Kategorien der Gegenmittel sind: abgelenkte und gelenkte Gedanken, Ruhe, Erinnerung, Introspektion und Gleichmut. Reine Erinnerung und Gleichmut eliminieren die Emotionen auf der niederen Ebene. Die Kategorien der Vorteile sind: Freude und Glückseligkeit, die zweite von beiden (auf der ersten und zweiten [Ebene]), ⁵³⁷ Glück und Gleichmut (auf der dritten). Diese Kategorien sind die Vorteile, die man erreicht, wenn man [durch] die Gegenmittel die niederen Ebenen überwunden hat. Stabilität stellt [den dritten Aspekt] dar, der in allen Kategorien vorhanden ist, denn dies bringt die Gegenmittel und Vorteile hervor. Die Kategorien werden also genau durch die Betrachtung dieser drei [Aspekte] gezählt. [...] [143]... Weil die zweite [Konzentrationsstufe] in Bezug auf die Eliminierung von Konzepten und Analyse postuliert wird, die dritte durch die Eliminierung von Freude und die vierte durch die Eliminierung von Glück, überwinden also die Konzentrationsstufen die niederen Ebenen durch diese Kategorien.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.2.1.2.3.2 Präsentation des Fokus der abstrakten [Meditationen]

Was die erste [abstrakte Meditation] betrifft, unendlicher Raum, so betrachten Yogis, welche die vierte Konzentrationsstufe erreicht haben, den Form[-Bereich] als makelhaft und den formlosen [Bereich] als

⁵³⁴ Für die ursprüngliche Definition der vier Konzentrationsstufen im Majjhima-Nikāya, vgl. Eimer, S. 25f.

⁵³⁵ PS, S. 139-142.

⁵³⁶ Vgl. ADK VIII.27ff, La Vallée-Poussin, S. 192ff.

⁵³⁷ Runde Klammern im PS, S. 142.

positiv. Um die Konzepte von Form abzulegen, meditieren sie deshalb ausschließlich über die Wahrnehmung des Äthers, frei von Attributen wie Farben, Formen oder Kontakt usw., so dass Konzepte eines Anblicks jeglicher Form wie blau oder gelb, jeglichen Hindernisses wie Lehmblöcke oder Mauern, oder bestimmter Dinge wie Kleidung, Schmuck, Parks, Berge usw. verschwinden und in keiner Weise auftauchen, selbst wenn man den Geist auf sie richtet. Bei den [anderen] drei [abstrakten Meditationen] ist es genau so. Weil man die früheren Konzepte als grob betrachtet, [gibt es] jeweils [für die folgenden drei Meditationen folgende Methoden], um sie zu beenden: der Glaube an die alles durchdringende Qualität des Bewusstseins, das den Äther als Objekt hatte; nachdem man Form- und formlose [Bereiche] nach einem Fokus durchsucht hat und nichts gefunden hat, der Glaube, dass es überhaupt keinen Fokus gibt; der Glaube an das grobe Konzept der Idee, dass die subtile Nicht-Existenz nicht nicht-existent ist. Anders als bei den Konzentrationsstufen [144] gibt es keine Erklärung in Bezug auf Kategorien. Man sollte wissen, dass sie die niederen Ebene durch den Fokus überwinden.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.2.3.3 Präsentation der Ergebnisse, wenn man sie kultiviert hat

Aus dem *Abhidharmasamuccaya*:

Die drei Entstehungs[formen] der ersten Konzentrationsstufe sind das Ergebnis von schwacher, mittlerer und großartiger Meditation auf der ersten Konzentrationsstufe. So wie das auf die erste Konzentrationsstufe zutrifft, gilt es für die anderen genauso.

Weil im formlosen [Bereich] keine Formen existieren, gibt es keine Bereiche, die als höhere oder niedere Ebenen bezeichnet werden. Dennoch gibt es, je nach der Quantität der störenden Emotionen, bessere und schlechtere Lebensspannen. Und was ist die Bedeutung von schwacher, mittlerer und großartiger Meditation? Schwache [Meditation] wird festgestellt, wenn die Praxis weder hingebungsvoll noch kontinuierlich erfolgt, mittlere, wenn sie entweder hingebungsvoll oder kontinuierlich ist, und sie ist großartig, wenn sie beides hat.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.3 Anzeichen des Erfolges

Wenn man die Konzentrationsstufen erreicht, erlangt man Anzeichen wie das Gefühl, unter die Erde zu sinken, und wenn man in den abstrakten [Meditationen] absorbiert wird, [erlangt man] Anzeichen wie das Gefühl, im Äther zu fliegen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.1.4 Das Individuum, das erlangt

[Aus dem *Abhidharmakośa*:] Im Allgemeinen

haben die Konzentrationsstufen und abstrakten [Meditationen] nur ihre eigene Ebene und niedrigere Ebenen als Grundlage. [Wenn man bereits auf einer höheren Ebene ist] ist es bedeutungslos, niedere [Ebenen erreichen zu wollen].

Dies wird aber präzisiert durch die [folgende] Aussage [ebenfalls aus dem *Abhidharmakośa*]:

Auf dem Gipfel der Existenz werden die Befleckungen allerdings durch einen Erhabenen beendet, der das Verweilen in Absolut Nichts manifestiert hat.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.2.2 Die besondere Erklärung der Unermesslichen

Dies hat vier [Teile]:

- Ursachen
- Was sie sind
- Kategorien
- Etymologie

dPal sprul erklärt die vier Unermesslichen im Wesentlichen anhand der Beschreibung im *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*. Als Ursachen für die Erzeugung der vier Unermesslichen definiert er mit Hilfe von Zitaten aus dem *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* die Leiden der fühlenden Wesen, den Samen der unbefleckten Weisheit im Grund-Bewusstsein, den spirituellen Freund, der die vier Unermesslichen lehrt und die absolute Seinsweise bzw. das Gewahrsein (*rig pa*) der absoluten Seinsweise.

Als Essenz der vier Unermesslichen definiert dPal sprul wiederum anhand des *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, dass die vier Unermesslichen Widerstände auflösen, drei Arten von Fokus-Objekte haben und fühlende Wesen zur Reifung bringen.⁵³⁸ Die Widerstände die aufgelöst werden, sind der Wille zu schaden, Hartherzigkeit, Abneigung, Bösartigkeit und Anhaftungen. [Die Unermesslichen] fokussieren sich auf fühlende Wesen, Daseinsfaktoren und die Abwesenheit von Fixierungen.

Mit Hilfe des *Abhidharmasamuccaya* präzisiert dPal sprul, dass die vier Unermesslichen auf den Konzentrationsstufen beruhen. Die vier Unermesslichen bestehen aus dem Wunsch, dass fühlende Wesen Glück erfahren, von Leid frei sind, dass sich ihr Glück vergrößert und dass sie Gleichmut und Abwesenheit von Hass und Anhaftung erfahren. Liebende Güte richtet sich auf Wesen, denen Glück fehlt. Mitgefühl richtet sich auf Wesen, die leiden. Freude richtet sich auf Wesen, die glücklich sind, und Gleichmut richtet sich auf Wesen, die Anhaftung und Abneigung haben.

⁵³⁸ Vgl. Thurman, *Discourse Literature*, S. 227.

dPal sprul referiert unterschiedliche Interpretationen des Zitats aus dem *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, worauf sich die drei Objekte der Unermesslichen beziehen. Er präsentiert zunächst die Position, die seine eigene zu sein scheint, oder von der er sich zumindest nicht distanziert. Bei den fühlenden Wesen, die als Fokus agieren, handelt es sich um tatsächlich vorhandene Lebewesen. Beim zweiten Fokus handelt es sich um die Daseinsfaktoren. Der dritte Fokus ist die Abwesenheit von Fixierungen, welche Soheit usw. ohne die Konzeptualisierung der drei Sphären erfasst.

Als Alternative bietet dPal sprul die Interpretation an, der erste Fokus bestehe in den fühlenden Wesen, die nach Glück streben und von Leiden unterdrückt werden, bei den Daseinsfaktoren handle es sich um die Belehrungen, welche die vier Unermesslichen lehren und bei dem dritten Objekt um Soheit. dPal sprul zitiert Sthiramati, wonach sich der erste Fokus auf das Mitgefühl einer gewöhnlichen, auch nicht-buddhistischen Person bezieht, der zweite auf das Mitgefühl eines Śrāvakas oder Pratyekabuddhas und der dritte auf das Mitgefühl eines Bodhisattvas oder Buddhas.

dPal sprul präzisiert, dass die Unermesslichen unermesslich genannt werden, weil die fühlenden Wesen, die den Fokus [dieser Praxis] bilden, unermesslich sind, weil sie die Ursache für unermessliche Ansammlungen und die Ursache für unermessliche Phänomene sind und weil sie mit unermesslicher Weisheit ausgeführt werden. Sie werden auch *brahmavihārāḥ* genannt, denn sie zu kultivieren führt zur Wiedergeburt unter den Göttern Brahmās.⁵³⁹

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3 Die Praxis der Ansammlung⁵⁴⁰

[[47.] Mitgefühl, die sechs [Vollkommenheiten wie] Großzügigkeit usw.,
friedvolles Verweilen, besondere Einsicht,
der Pfad, der vereint,
geschickte Methoden,
[48.] Weisheit, Verdienst,
die Pfade, *dhāraṇī*,⁵⁴¹ die zehn Stufen
und die Gegenmittel. Man sollte wissen, dass dies
die graduelle Entwicklung in der Ansammlungs-Praxis ist.]

Dies hat zwei [Teile]:

- Allgemeine Erklärung
- Spezifische Erklärung schwer verständlicher Punkte

⁵³⁹ dPal sprul zitiert hier aus Tsong kha pas LSP und unterscheidet nicht zwischen den vier Unermesslichen und den vier brahmanischen Zuständen. Üblicherweise werden in seiner Tradition aber entscheidende Unterschiede zwischen den beiden Begriffsgruppen definiert. Vgl. Palzang, S. 135f.

⁵⁴⁰ PS, S. 148. Dies wurde zuvor von dPal sprul als „Praxis, das Engagement abzuschließen“ bezeichnet.

⁵⁴¹ Wie anschließend erklärt wird, bezieht sich *dhāraṇī* sowohl auf mnemonische Formeln und Mantras, die das Erinnerungsvermögen unterstützen als auch auf das Ergebnis ihrer Anwendung, vollkommenes Erinnerungsvermögen. Deshalb wird der Begriff hier zunächst unübersetzt gelassen. Vgl. auch Malalasekera, vol. IV, S. 515ff.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.1 Allgemeine Erklärung

Die Ansammlungs-Praxis besteht aus [der Ansammlung von] 17 [Praktiken]:

- 1) Mitgefühl (*snying rje*), das mit dem Wunsch einhergeht, Lebewesen mögen frei von Leid sein,
- 2)-7) die sechs Vollkommenheiten: Bodhisattvas verweilen selbst in den Vollkommenheiten und etablieren auch andere in den sechs Vollkommenheiten.
- 8) Friedvolles Verweilen, das einsgerichtete Verweilen auf dem Wohlergehen anderer,
- 9) besondere Einsicht, die erkennt, dass Daseinsfaktoren illusionsgleich sind,
- 10) [der Pfad], der [Weisheit und Mitgefühl] vereint:⁵⁴² Aufgrund von Weisheit sind [Bodhisattvas] nicht an Saṃsāra gebunden und aufgrund von Mitgefühl streben sie nicht nach der Freiheit, die bedeutet, Saṃsāra aufzugeben.
- 11) Geschicklichkeit in den Methoden: Mit der auf Allwissenheit gerichteten Aufmerksamkeit üben sich Bodhisattvas in den sechs Vollkommenheiten, teilen diese mit allen Lebewesen, ohne sich konzeptuell zu fixieren und widmen diese [Praxis] der vollkommenen Erleuchtung.
- 12) Weisheit, welche die 20 Arten der Leerheit von Objekten erkennt,
- 13) Ansammlung von Verdienst: die über 100 Samādhis vom „Samādhi der Helden“ bis zum „äthergleichen, entfesselten, freien und unbeschmutzten Samādhi“,
- 14) Ansammlung der Pfade der Mahāyāna-Übungen von den vier Anwendungen der Achtsamkeit bis zu den einzigartigen [Buddha-] Faktoren, [149]
- 15) Ansammlung von *dhāraṇī* (*gzungs*), damit man die Bedeutung von dharmischen Worten durch achtsames Erinnern behält,
- 16) Ansammlung von [Bodhisattva-]Stufen, die als Grundlage für positive Qualitäten funktionieren,
- 17) Ansammlung von Gegenmitteln, die als Gegenmittel zu Fehlern funktionieren [und diese] eliminieren.

⁵⁴² Es scheint, als habe dPal sprul hier eine Interpretation aus einem späteren Kapitel des AA vorgezogen. Auf diese Weise wird nämlich der zehnte Unterpunkt der Veranlagung erläutert, beispielsweise in Haribhadras *Vṛtti*, S. 76f, zit. nach Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 262. „Der Pfad, der vereint“ wird in der Mehrzahl der Kommentare so verstanden, dass ruhiges Verweilen und besondere Einsicht vereint werden, denn so wird es im P erklärt und dahingehend wird der Grundtext von Haribhadra, u.a. interpretiert. Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 141f und Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 281.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2 Spezifische Erklärung schwer verständlicher Punkte

Spezifische Erklärung der Ansammlung von

- Erinnerungsfähigkeit
- Weisheit
- Stufen
- Gegenmitteln

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.1 Spezifische Erklärung der Ansammlung von Erinnerungsfähigkeit

Dies hat vier [Teile]:

- Essenz
- Unterteilungen
- Funktion
- Abgrenzungen

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.1.1 Essenz

Es gibt zwei [Arten]: gemeinsame und ungeteilte *dhāraṇī*. *Dhāraṇī*, [die mit Śrāvakas und Pratyekabuddhas geteilt werden,] beinhalten besondere Erinnerungsfähigkeit und Weisheit. Es gibt vier Arten von *dhāraṇī*, die nicht geteilt werden: *dhāraṇī*, die [Bodhisattvas] Akzeptanz erlangen lassen; geheime *dhāraṇī*; Wort- oder Dharma-*dhāraṇī* und Bedeutungs-*dhāraṇī*. Erstens, [als Beispiel für *dhāraṇī*, die Bodhisattvas Akzeptanz erlangen lassen,] die Silben *a ra pa ts na* usw.⁵⁴³ drücken die Bedeutung von Nicht-Entstehung, Nicht-Vergehen, Nicht-Auftauchen und Nicht-Gegenständlichkeit aus. Wenn man darüber vollständig meditiert hat, entsteht durch den Glauben daran eine Akzeptanz, [durch die Bodhisattvas] von diesen Themen nicht beängstigt werden. Akzeptanz-*dhāraṇī* ist das sich erinnernde Bewusstsein, das dies bewirkt. [*Dhāraṇī*] bezieht sich also nicht auf die tatsächliche Akzeptanz, sondern auf das, was diese bewirkt.

Zweitens, [geheime *dhāraṇī*] beziehen sich auf die Praxis von Bodhisattvas, die meditative Konzentration gemeistert haben und Mantras zu dem Ziel einsetzen, Schaden von Lebewesen abzuwenden, z.B. Pest, Gefahren, Gefechte, Gemeinheiten usw. zu Ende zu bringen. Durch die meditative Konzentration und das Gebet, „Möge dieses Ziel durch dieses spezielle Ritual [wie die Rezitation des Mantras] erreicht werden“, wird Segen herbeigerufen, und die Bodhisattvas verweilen lange Zeit in der Erlangung dieses Ziels. [150] *Dhāraṇī* wird als Erinnerungsfähigkeit (*dran shes*) definiert, mit der [Ziele] auf diese Weise erreicht werden. Wenn die Buchstaben des Mantras als Geheimes-Mantra-*dhāraṇī* bezeichnet werden, ist dies ein Fall, in dem das Objekt den Namen des

⁵⁴³ Im P werden 43 Silben mit ihrer jeweiligen Bedeutung aufgezählt. Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 160ff.

Subjekts oder das Ergebnis den Namen der Ursache erhält. Auch [stammen die Wort-Bestandteile] *man* von „denken“ und *tra* von „beschützen“, d.h. Erkenntnis und Mitgefühl. Geheimes Mantra (*guhya-mantra*, *gsang sngags*) besteht aus Weisheit und Mitgefühl, der Erkenntnis der absoluten Natur und dem Beschützen von lebenden Wesen. Weil dies die Grundlage für die Erkenntnis aller Aspekte ist, sind *dhāraṇī* die Grundlage für das geheime Mantra.⁵⁴⁴

Drittens, [Dharma-*dhāraṇī*] ist die Fähigkeit, unendliche Lehren der Buddhas der zehn Richtungen zu empfangen, wenn man die Stufen erreicht hat.

Viertens, Bedeutungs-*dhāraṇī* bezieht sich auf die Fähigkeit, die Bedeutung dieser Lehren zu verstehen.

Sie werden deshalb als *dhāraṇī*-Pforten bezeichnet, weil die Erinnerungsfähigkeit entsteht, wenn alle Daseinsfaktoren durch den Gebrauch der Buchstaben A usw. erkannt werden.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.1.2 Unterteilungen

Es gibt drei [Arten von] Erinnerungsvermögen: 1) Erinnerungsfähigkeit, die man in diesem Leben als Resultat der Praxis aus früheren Leben bekommt, 2) die Fähigkeit, schnell zahlreiche Dharma-Worte zu verstehen, die daher rührt, dass man in diesem Leben viel gehört und nachgedacht hat, und 3) die Fähigkeit, [die Bedeutung] zu erfassen, wenn man meditative Konzentration erlangt hat. Die ersten beiden werden als klein und letzteres als groß eingestuft. Die Einstufung als klein bezieht sich auf die Pfade der Ansammlung und der Verbindung, mittel auf die sieben unreinen [Bodhisattva-]Stufen, und groß bezieht sich auf die drei reinen [Bodhisattva-]Stufen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.1.3 Funktion

Die Funktion von *dhāraṇī* ist, den Dharma selbst zu erfassen und [151] ihn andere zu lehren.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.1.4 Abgrenzungen

Laut *Prajñāpāramitā-bṛhatṭīkā* erlangt man *dhāraṇī*, die Akzeptanz verursachen, auf dem Pfad der Ansammlung, die tatsächliche Akzeptanz auf dem Pfad der Verbindung. Die anderen drei *dhāraṇī* werden auf der ersten Konzentrationsstufe erreicht. Allerdings können auch diejenigen, die den Pfad noch nicht betreten haben, resultierende *dhāraṇī* haben, und zwar als Ergebnis ihrer Kultivierung des Hörens [von Dharma-Lehren].

⁵⁴⁴ Dies ist eine spätere Vajrayāna-Interpretation, die sich in den *PP-Sūtras* nicht findet. Haribhadra erklärt im AAA nur, *dhāraṇī* seien mnemotechnische Formeln in dem Sinne, dass damit Worte und Bedeutungen erinnert (*dhāraṇā*) werden. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 288.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.2 Spezifische Erklärung schwer verständlicher Punkte: die Ansammlung von Weisheit

Dies hat zwei [Teile]:

- Erklärung des Objekts, Leerheit
- Erklärung des Subjekts, Weisheit

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.2.1 Erklärung des Objekts, Leerheit

Dies hat zwei [Teile]:

- Die allgemeine Bedeutung
- Die spezifische Bedeutung

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.2.1.1 Die allgemeine Bedeutung

Dies hat zwei [Teile]:

- Die Tradition der Realisten (*don smra*)
- Die Tradition des Mahāyāna

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.2.1.1.1 Die Tradition der Realisten

Daseinsgruppen, Elemente und Sinnesquellen sind die Grundlagen, die leer sind, und die beständige, singuläre Identität, die von Nicht-Buddhisten projiziert wird, ist das, was zu widerlegen ist. Die Identität eines Individuums existiert nicht, aber die Identitätslosigkeit existiert. Die Beendigung wird demzufolge präzisiert als Beendigung der Grundlagen der Beendigung, d.h. der Daseinsgruppen, Elemente und Sinnesquellen oder der vier erhabenen Wirklichkeiten. Aus den *Sūtras*:

Es existieren weder Identität noch Lebewesen,
Daseinsfaktoren entstehen daraus, dass sie Ursachen haben.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.2.1.1.2 [Die Tradition des Mahāyāna]

Dies hat zwei [Teile]:

- Die Tradition der Vijñānavādin (*shes par smra ba*)
- Die [Tradition der] „Verkünder der Essenzlosigkeit“

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.2.1.1.2.1 Die [Tradition der] Vijñānavādin

Die Grundlage der Widerlegung ist die abhängige [Natur] (*gzhan dbang*), zu widerlegen ist der Aspekt der beiden projizierten (*kun brtags*) Identitäten, [152] und das gänzlich Vollkommene (*yongs grub*) ist der Aspekt, dass die abhängige [Natur] von der projizierten [Natur] seit jeher leer ist.

[Aus Vasubhandus *Triṃśikākārikā* (*Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa, Dreißig Verse*):]⁵⁴⁵

Das Vollkommene, das zuvor [erklärt wurde], wird für immer nicht-existent.

⁵⁴⁵ dPal sprul unterlässt den Hinweis auf die Herkunft des Zitats. Die Quelle findet sich im LSP, S. 411.

Sie behaupten also, dass zwar die projizierte [Natur] intrinsisch leer und eigenschaftslos ist, die abhängige [Natur] und die gänzlich vollkommene [Natur] aber nur leer von der projizierten [Natur] und niemals leer von ihrer eigenen Identität sind. Kurz gesagt, diese Schule widerlegt als besonderes Objekt die Identität von Daseinsfaktoren und behauptet, diese würden nur projiziert. In keinem der unbestrittenen Werke von Asaṅga und seinem Bruder [Vasubandhu] werden die anderen beiden Naturen als intrinsisch leer (*rang stong*) etabliert.

Einordnung dieser Passage durch die Verfasserin

Dieser Abschnitt ist in vielerlei Hinsicht beachtenswert. Wenig spricht dafür, dass es sich hierbei um dPal sprul's eigene Haltung handelt, denn diese Passage ist wieder weitgehend wörtlich aus *Legs bshad gser phreng* übernommen.⁵⁴⁶ dPal sprul hat diese Diskussion, die im *Legs bshad gser phreng* mehr als vier Seiten einnimmt, ausgesprochen knapp zusammengefasst. dPal sprul hat hier vor allem ausführliche Zitate von Śāntipa ausgelassen.

Bemerkenswert erscheint die Wahl eines Zitates aus Vasubandhus *Triṃśīkākārikā*, da es zahlreiche andere Stellen aus den Werken Asaṅgas und Vasubandhus gibt, welche die Definition der drei Naturen klarer zum Ausdruck bringen. Zumindest der letzte Satz des Abschnitts lässt sich leicht durch Aussagen in Werken widerlegen, die Tsong kha pa und dPal sprul offenbar bekannt waren. Beispielsweise heißt es in dem eben zitierten Werk Vasubandhus an anderer Stelle:⁵⁴⁷

Auf der Grundlage der drei Arten von Essenzlosigkeit der drei Naturen, wird gelehrt, dass alle Daseinsfaktoren essenzlos sind.

Bereits im *Samdhi-nirmocana-sūtra*, auf das sich Asaṅga und Vasubandhu für ihre Formulierung der Theorie von den drei Naturen häufig berufen, werden die drei Arten von Essenzlosigkeit der drei Naturen erklärt, d.h. die Essenzlosigkeit in Bezug auf Eigenschaften, Essenzlosigkeit in Bezug auf die Entstehung und absolute Essenzlosigkeit.⁵⁴⁸

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.2.1.1.2.2 Die „Verkünder der Essenzlosigkeit“

Indem das Bedingte widerlegt wird, wird auch das Unbedingte widerlegt. Indem substantielle Dinge widerlegt werden, werden auch nicht substantielle widerlegt. Indem das, was ist, widerlegt wird, wird auch das, was nicht ist, widerlegt. Indem die Existenz von anderen (*gzhan dngos*) widerlegt wird, wird auch die eigene Existenz widerlegt. Indem das, was leer ist, widerlegt wird, wird auch das, was nicht leer ist, widerlegt. Kurz

⁵⁴⁶ LSP, S. 411ff.

⁵⁴⁷ *Triṃśīkākārikā*, Vers 23.

⁵⁴⁸ ACIP KD 0106, 27ab. Vgl. Brunnhölzls Ausführungen zum Yogācāra und seine Einordnung der Mādhyamika-Interpretation, *Sunlit Sky*, S. 462ff.

gesagt, Leerheit ist das, was das Netz aller Referenzpunkte durchschneidet. Sie ist keine partielle Leerheit, sondern jenseits von Akzeptanz und Ablehnung, [jenseits von] „einige Aspekte sind widerlegt, einige Aspekte sind etabliert“. Wenn sie nicht analysiert werden, erscheinen Daseinsfaktoren wie von Zauberhand in den Augen derjenigen, die getäuscht werden, aber weil sie letztendlich seit jeher leer von einer eigenen Essenz sind, kann man ihre Essenz auch nicht konzeptuell erfassen.

Aus [Nāgārjunas] *Mūlamadhyamakakārikā*:

Wenn das Bedingte nicht etabliert wurde,
wie kann das Unbedingte etabliert werden?⁵⁴⁹ [153]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.2.1.2 [Die spezifische Bedeutung:] Die Bedeutung der Kategorien⁵⁵⁰

Die Grundlage der Unterteilung ist Leerheit. Es werden 20 Unterteilungen vorgenommen.

1) Erstens, die Leerheit des inneren [Subjekts oder innere Leerheit] (*adhyātma-śūnyatā, nang stong pa nyid*):

Aus dem [*Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā*]-*Sūtra*:⁵⁵¹

Was ist die Leerheit des inneren [Subjekts]? Man sollte wissen, dass die inneren Daseinsfaktoren Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist sind. Dabei ist das Auge leer von einem Auge, denn es ist weder dauerhaft (*ther zug*) noch wird es zerstört.

Dies wird in vier [Rubriken] gelehrt: a) die Grundlage von Leerheit, b) die Art, wie sie leer ist, c) die Bezeichnung von Leerheit und d) der Grund für die Bezeichnung.

Erstens, [die Grundlage der inneren Leerheit] sind die sechs Sinne.

Zweitens, die Art, wie [die Sinne] leer sind: Die Bedeutung von dauerhaft ist, dass [etwas] weder verweilt [noch zerstört wird], dass es also in der Ansammlung von Ursachen und Bedingungen nicht verweilt, d.h. es wurde nicht produziert und wird deshalb auch nicht zerstört. Das Auge und [die anderen Sinnesorgane] sind demzufolge leer, weil sie weder produziert noch zerstört werden. Aus [Jayānandas]

Madhyamakāvataṛāḥikā:

Nachdem erklärt wurde, dass dauerhaft (*ther zug*) bedeutet, dass [etwas] sich nicht verändert (*mi 'gyur*), [wird gesagt:]

Es wird gesagt, dass es „nicht zerstört“ wird, um den Gedanken zu widerlegen, dass es für kurze Zeit da war und dann zerstört wurde.

⁵⁴⁹ LSP führt eine ausführlichere Version dieses Zitats an, S. 416.

⁵⁵⁰ Hinter der „spezifischen Bedeutung“ verbirgt sich die nun folgende Darstellung der 20 Arten von Leerheit anhand von Haribhadras *Vṛtti*. Diese Quelle wird von dPal sprul wieder nicht genannt. Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṅkāra*, S. 282ff.

⁵⁵¹ Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 144ff.

[Dieser Gedanke] könnte entstehen, wenn man Veränderung widerlegt hat.

Aus *Prajñāpāramitā-bhāṣya*:

Die sechs Sinne sind auf der absoluten Ebene nicht wirklich vorhanden, weil es weder Dauerhaftigkeit noch Vergänglichkeit gibt. Wenn es anders wäre, müssten sie notwendigerweise substantiell [dauerhaft oder vergänglich] werden.

Die Art, wie sie leer sind, trifft auf alle [Arten von Leerheit] [154] zu. Drittens, dies wird Leerheit des inneren [Subjekts] genannt. [Viertens,] der Grund, warum sie so bezeichnet wird, ist, dass das Auge und [die anderen Sinne] innere Daseinsfaktoren sind.

2) [Die Leerheit der äußeren Objekte oder äußere Leerheit] (*bahirdhā-sūnyatā, phyi stong pa nyid*) basiert auf den fünf [äußeren] Objekten [der Sinne, d.h. Form, Ton usw.]. Dies wird Leerheit der äußeren [Objekte] genannt, weil der Geist nicht nach [den Objekten] greift.

3) [Innere und äußere Leerheit] (*adhyātmabahirdhā-sūnyatā, phyi nang stong pa nyid*) basiert auf den fünf Objekten, welche die Grundlage für die Sinne bilden, [d.h. die physischen Sinnesorgane]. Sie werden sowohl innere als auch äußere [Objekte] genannt, weil sie vom Geist erfasst werden, aber nicht in den Sinnen eingeschlossen sind.

4) [Die Leerheit der Leerheit] (*sūnyatā-sūnyatā, stong pa nyid stong pa nyid*) beruht auf der Erkenntnis der Leerheit aller Daseinsfaktoren, oder [Candrakīrtis] *Madhyamakāvatāra*⁵⁵² zufolge auf dem Zustand der Wesenlosigkeit (*rang bzhin med pa nyid*) der Daseinsfaktoren, [d.h. dass nicht nur die Daseinsfaktoren an sich leer sind, sondern dass auch die diese Leerheit erkennende Einsicht leer ist].⁵⁵³ Dies wird Leerheit von Leerheit genannt, weil es das Greifen nach Leerheit eliminiert.

5) [Große Leerheit] (*mahā-sūnyatā, chen po stong pa nyid*) beruht auf den zehn Richtungen wie Osten usw. Dies wird aufgrund des enormen weiten Raums große Leerheit genannt.

6) [Absolute Leerheit] (*paramārtha-sūnyatā, don dam pa stong pa nyid*) ist die gemeinsame Grundlage von Pfad und Nirvāṇa. Dies wird absolute Leerheit genannt, weil es die höchste Errungenschaft ist.

7) [Die Leerheit des Bedingten] (*saṃskṛta-sūnyatā, ‘dus byas stong pa nyid*) beruht auf dem aus Bedingungen Entstandenen, [d.h.] den drei Bereichen. Dies wird Leerheit des Bedingten genannt, weil [die drei Bereiche] nicht im endgültigen Sinn etabliert sind, und deshalb ist es möglich, dass etwas als Gegenmittel zu ihnen wirkt.

8) [Die Leerheit des Unbedingten] (*asaṃskṛta-sūnyatā, ‘dus ma byas stong pa nyid*) beruht auf dem Unbedingten. Das Unbedingte ist frei von Hervorbringung, Zerstörung oder anderen Daseins[arten]. Dies wird

⁵⁵² *Madhyamakāvatāra*, VI.186.

⁵⁵³ Vgl. Sparham, *Abhisamayālaṃkāra*, S. 283.

Leerheit des Unbedingten genannt, [155] weil es frei von Erzeugung usw. ist.

9) [Leerheit jenseits von Extremen] (*atyanta-sūnyatā, mtha' las 'das pa stong pa nyid*) beruht auf dem Transzendierenden, weil sie leer von eternalistischen und nihilistischen Tendenzen ist. Dies wird Leerheit jenseits von Extremen genannt, weil sogar in der Mitte nichts etabliert wird, das die Extreme oder Teile trennt. [Ratnākaraśāntis] *Śuddhamatī* erklärt, dies beziehe sich auf den Sambhogakāya.

10) [Anfangslose und unendliche Leerheit]⁵⁵⁴ (*anavarāgra-sūnyatā, thog ma dang mtha' ma med pa stong pa nyid*) beruht auf dem Kreislauf [der Existenz], der ohne Anfang, Mitte und Ende ist. Dies wird anfangslose und unendliche Leerheit genannt, weil sie ohne Anfang wie Dharmatā oder infolge von Dharmatā entstanden ist.

11) [Die Leerheit des Nicht-Aufgebens]⁵⁵⁵ (*anavakāra-sūnyatā, dor ba med pa stong pa nyid*) beruht auf den Anteilen von Saṃsāra. Alternativ wird in [Ratnākaraśāntis] *Śuddhamatī* erklärt, dies beziehe sich auf das Mahāyāna, das nicht aufzugeben sei. *Prajñāpāramitā-bhāṭṭikā* und [Vimuktisenas] *Vṛtti* erklären, dass es die Daseinsgruppen sind, die aufgegeben werden und dass die Nicht-Existenz [der Daseinsgruppen] Nirvāṇa ohne verbleibende Daseinsgruppen ist. [Ihrer Erklärung zufolge] sagen die exzellenten Schriften von [Buddha] Kāśyapa, dass die Daseinsgruppen aufgegeben werden, und dies ist keine sinnlose Wiederholung, denn die zuvor [beschriebene Leerheit] bezog sich auf Nirvāṇa mit verbleibenden [Daseinsgruppen].

12) [Die Leerheit der essenziellen Natur] (*prakṛti-sūnyatā, rang bzhin stong pa nyid*) beruht auf der Leerheit des Bedingten und des Unbedingten. Weder Bedingtes noch Unbedingtes kann [die Natur] verändern, denn die Leerheit ist von Natur aus seit anfangsloser Zeit leer und wurde nicht von einem Erhabenen leer gemacht.

13) [Die Leerheit aller Daseinsfaktoren] (*sarvadharmā-sūnyatā, chos thams cad stong pa nyid*) beruht auf Daseinsgruppen, Elementen, Sinnesquellen, Kontakten, Gefühlen, Form und Formlosem, Bedingtem und Unbedingtem. [156] Dies wird Leerheit aller Daseinsfaktoren genannt, weil es alle Daseinsfaktoren umfasst.

14) [Die Leerheit von Eigenschaften] (*lakṣhana-sūnyatā, rang gi mtshan nyid stong pa nyid*) beruht auf dem Entstehen, Vergehen usw. [von Daseinsfaktoren] und dem, was sichtbar und erfahrbar ist. Dies wird Leerheit von Eigenschaften genannt, weil es allgemeine und besondere Eigenschaften [umfasst].

⁵⁵⁴ Oder „Leerheit dessen, was anfangslos und endlich ist“. Vgl. Candrakīrti, *Introduction*, S. 317.

⁵⁵⁵ Oder „Leerheit dessen, was nicht aufzugeben ist.“

15) Leerheit ohne Fokus⁵⁵⁶ (*anupalambha-sūnyatā, mi dmigs pa stong pa nyid*) beruht auf den drei Zeiten, Vergangenheit usw. Es wird so genannt, weil man eine Zeit nicht ohne die beiden anderen beobachten kann.

16) Die Leerheit der Essenz von nicht-existenten Dingen⁵⁵⁷ (*abhāvasvabhāva-sūnyatā, dngos po med pa'i ngo bo nyid stong pa nyid*)

beruht auf der Verbindung oder Ansammlung vieler Ursachen und Bedingungen. Dies wird so genannt, weil allgemeine Ansammlungen (*spyi tshogs*) bloße Ansammlungen sind und nicht als Dinge existieren.

17) Die Leerheit von Dingen (*bhāva-sūnyatā, dngos po stong pa nyid*) beruht auf den fünf Daseinsgruppen. Dies wird so genannt, weil die Dinge, die [als Daseinsgruppen] erfasst werden, [leer sind].

18) Die Leerheit von nicht-existenten Dingen (*abhāva-sūnyatā, dngos med stong pa nyid*) beruht auf dem Äther, den beiden Beendigungen und Soheit. Dies wird so genannt, weil diese nicht substanzial existieren.

19) Die Leerheit der inhärenten Essenz⁵⁵⁸ (*svabhāva-sūnyatā, rang gi ngo bo stong pa nyid*) beruht auf der wahren Essenz von Daseinsfaktoren. Sie wurde nicht von der Erkenntnis und Einsicht der Erhabenen neu produziert. Bezüglich der Erkenntnis und Einsicht sagt [Vimuktisena] *Vṛtti*, dass Erkenntnis nicht-konzeptuelle Weisheit und [157] Einsicht eine nachfolgende Errungenschaft ist. Ārya [Vimuktisena] sagt, dass Erkenntnis und Einsicht hier genannt werden, um Schlussfolgerung und Irrtum auszuschließen, [weil] es sich um direkte und korrekte [Erkenntnis und Einsicht] handelt. Dies und die Leerheit der Natur stellen keine unnötige Wiederholung dar, denn der Unterschied liegt in gröberen bzw. feineren Unterteilungen.

20) Die Leerheit der extrinsischen Essenz⁵⁵⁹ (*parabhāva-sūnyatā, gzhan gyi ngo bo stong pa nyid*) beruht auf der extrinsischen Essenz von Daseinsfaktoren. Sie wird Leerheit der extrinsischen Essenz genannt, weil sie die exzellenteste aller Daseinsfaktoren ist. Oder „andere“ bezieht sich auf außergewöhnliche Weisheit und „Essenz“ auf Objekte, oder „andere“ bezieht sich auf den Kreislauf der Existenz und „Essenz“ auf die wahre Natur aller Daseinsfaktoren. So wird es im Kommentar zum *Madhyamakāvatāra* erklärt. In [Ratnākaraśānti] *Śuddhamatī* heißt es:

Weil es das Absolute ist, ist es anders. Weil es nicht von etwas anderem gemacht wurde, ist es die Essenz an sich. Die extrinsische Essenz ist Soheit an sich.

Nachdem extrinsische Essenz auf diese Weise erklärt wurde, wird gesagt, dass dies Leerheit ist. Zuvor wurde die inhärente Essenz so erklärt, dass

⁵⁵⁶ Oder „Leerheit des nicht Beobachtbaren“.

⁵⁵⁷ Skt. *abhāva*, wörtl. „Nicht-Ding“. Dies bezieht sich auf die Nicht-Existenz von projizierten Konzepten, d.h. auch nicht-existente Dinge sind leer.

⁵⁵⁸ Oder „Leerheit der Natur an sich“. Vgl. Candrakīrti, *Introduction*, S. 322.

⁵⁵⁹ Oder „Leerheit der transzendenten Qualität“. *Ibid.*, S. 323.

sie von keinem Erhabenen gemacht wurde, und dies wurde einfach Leerheit genannt. Dies ist der Unterschied zwischen den beiden.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.2.2 Erklärung des Subjekts, Weisheit

[Das Subjekt Weisheit] wird indirekt durch die 20 Arten der Leerheit des Objekts impliziert. Die ersten drei Arten von Leerheit beziehen sich auf den Pfad der Ansammlung und die ersten drei Stufen des Pfades der Verbindung, die vierte Art von Leerheit bezieht sich auf das höchste weltliche Phänomen. Die große Leerheit und die absolute Leerheit beziehen sich auf die erste und zweite [Bodhisattva-]Stufe. Nachdem [Bodhisattvas] auf diesen beiden [Stufen] Dharmadhātu als alles durchdringend und überragend erkannt haben, [158] erkennen sie auch, dass Dharmadhātu leer ist. Zu diesem Zeitpunkt erkennen sie auch, dass das, was diese Natur besitzt—die zehn Richtungen und Nirvāṇa—[ebenfalls] leer ist. Die Leerheit des Bedingten und des Unbedingten beziehen sich auf die dritte und vierte [Bodhisattva-] Stufe. [...] Die Leerheit jenseits von Extremen sowie die anfangslose und unendliche Leerheit beziehen sich auf die fünfte und sechste [Bodhisattva-] Stufe. [...] Die Leerheit des Nicht-Aufgebens bezieht sich auf die siebte Stufe. [...] Die Leerheit der essenziellen Natur und die Leerheit aller Daseinsfaktoren beziehen sich auf die achte Stufe. [...] Die Leerheit von Eigenschaften und die Leerheit ohne Fokus beziehen sich auf die neunte Stufe. [...] Die Leerheit der Essenz von nicht-existenten Dingen und die Leerheit von Dingen beziehen sich auf die zehnte Stufe. [...] Die Leerheit von nicht-substanziellen Einheiten, die Leerheit der inhärenten Essenz und die Leerheit der extrinsischen Essenz beziehen sich auf die Ebene der Buddhas. [...] Obwohl die Abgrenzungen auf diese Weise erklärt wurden, ist dies nicht kategorisch, sondern aus der Perspektive der Bestimmung des Hauptteils und relativ je nach diesem oder jenem Subjekt.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3 Spezifische Erklärung schwer verständlicher Punkte: die Ansammlung von Stufen

[[49.] Die erste Stufe wird durch die zehn reinigenden Faktoren erlangt:
Absicht, wohltätige Dinge,
Gleichmut für Lebewesen,
[50.] Geben, Vertrauen in [spirituelle] Freunde,
die Suche nach dem edlen Dharma als Fokus,
der stete Geist der Erlösung,
das Verlangen nach dem Buddhakāya,
[51.] Lehre des Dharma und wahrhaftige Sprache
als zehnter [Faktor].
Indem die wahre Natur nicht konzeptualisiert wird,

sollte man diese als reinigende Faktoren kennen.

[52.] [Die zweite Stufe wird erlangt durch] Disziplin, Dankbarkeit, Akzeptanz, große Freude, großes Mitgefühl, Respekt, dem Lehrer voll Verehrung zuhören, sowie achtens, eifrige Großzügigkeit usw.

[53. Die dritte Stufe wird erkannt durch] fehlende Arroganz in fünf Aspekten:
 unersättliche Lust am Hören [des Dharma], das Geben von Dharma ohne materielle Gegenleistung, die vollkommene Klärung der Buddhabereiche, nicht über Saṃsāra deprimiert sein,

[54.] sowie Reue und Gewissenhaftigkeit.

[Die vierte Stufe wird erlangt, indem man] in Wäldern verweilt, wenige Gelüste und Zufriedenheit hat, sich auf die Gelübde der völlig reinen Übungen verlässt,

[55.] die Übungen nie aufgibt, Sinnesfreuden verachtet, Saṃsāra überwindet, alle Besitztümer weggibt, sich nicht entmutigen lässt und ohne Ansichten ist.

[56.] Die fünfte Stufe wird gänzlich erklommen, wenn man diese zehn voll und ganz aufgibt: enge Bande, emotionale Anhaftung an die Familie, Orte der Vergnügungen, Eigenlob und Verachtung für andere, der Pfad der zehn negativen Handlungen,

[57.] aufgeblasene Arroganz, Irrtümer, negative geistige Zustände und Toleranz für störende Emotionen.

[58.] Die sechste Stufe wird gänzlich erklommen durch [12 Praktiken]: Großzügigkeit, Disziplin, Akzeptanz, Ausdauer, meditative Konzentration und die Vervollkommnung von Weisheit. Dadurch werden die Zuneigung zu Schülern und Rhinozerossen sowie ein ängstlicher Geist eliminiert.

[59.] Sie werden von Bittstellern nicht eingeschüchtert, sind nicht traurig über das Weggeben aller [Besitztümer], und sie weisen keine Bettler ab, auch wenn sie arm sind.

[60.] Die 20 Fehler sind: das Greifen nach einer Identität und fühlenden Wesen, Lebenskraft, Individuum, Auslöschung und Dauerhaftigkeit, Attributen, Ursachen, Daseinsgruppen, Elementen, Sinnesquellen,

[61.] [das Greifen nach] dem Verweilen in den drei Bereichen,
 Anhaftung,
 einem völlig ängstlichen Geist,
 der Fixierung auf bestimmte Sichtweisen,
 den drei Juwelen, Disziplin usw.,
 [62.] Debatten über Leerheit
 und deren Widerlegung.
 Wer diese 20 Fehler völlig eliminiert,
 erlangt die siebte Stufe.
 [63.] Die zwanzig [Praktiken der siebten Stufe sind]:
 Das Wissen um die drei Pforten völliger Befreiung,
 völlige Reinheit der drei Sphären,
 Mitgefühl, keine Arroganz,
 Gleichmut gegenüber Daseinsfaktoren und das Wissen um das eine
 Prinzip,
 [64.] das Wissen um Nicht-Entstehung und Akzeptanz,
 das Lehren aller Aspekte des Dharma als Einheit,
 die völlige Beseitigung aller Konzepte,
 die Eliminierung von dualistischer Wahrnehmung, Sichtweisen und
 Emotionen,
 [65.] sicheres Engagement des Geistes in friedvollem Verweilen,
 versiert sein in besonderer Einsicht,
 ein gezähmter Geist,
 in jeder Hinsicht unbeschränkte Weisheit,
 [66.] ohne Grundlage für Anhaftung,
 gleichmütige Reise zu anderen [Buddha]bereichen wie [von Wesen]
 gewünscht,
 und die Demonstration ihres Wesens an jedem Ort.
 [67.] Acht Aktivitäten werden verkündet,
 [um die achte Stufe zu erlangen]: das Wissen um den Geist aller Wesen,
 die spielerische Manifestation übernatürlicher Fähigkeiten,
 die Erlangung von exzellenten Buddhabereichen,
 das Verlassen auf Buddhas, weil sie gründlich analysiert haben,
 [68.] das Wissen um die Kapazitäten, die Klärung
 des Bereiches der Siegreichen, illusionsgleiche Etablierung,
 und das Annehmen von Existenzen nach Gutdünken.
 [69.] Unendliche Wunschgebete,
 das Wissen um die Sprache der Götter usw.,
 Eloquenz wie ein Fluss,
 exzellenter Eintritt in die Gebärmutter,
 [70.] Exzellenz von Klasse, Abstammung, Stammbaum,
 Gefolgschaft, Geburt,
 Erlösung und Bodhi-Bäumen
 und vollkommene Qualitäten [kennzeichnen die neunte Stufe].

[71.] Nachdem sie die neunte Stufe transzendiert haben, verweilen sie aufgrund von Weisheit auf der Ebene der Buddhas. Man sollte wissen, dass dies die zehnte Bodhisattva-Stufe ist.]

Vorbemerkung

Anders als im Basistext und den meisten klassischen Kommentaren wie beispielsweise Haribhadras *Abhisamayālaṅkāraloka* präsentiert dPal sprul im *sPyi don* die Bodhisattva-Stufen nicht nacheinander, sondern erklärt alle zehn Stufen aus verschiedenen Perspektiven. Nur im '*Bru 'grel*⁵⁶⁰ erläutert er die einzelnen Praktiken, die zur Erlangung der jeweiligen Stufe nötig sind und im Basistext aufgeführt werden.

Aus dem *sPyi don*:

Dies hat drei [Teile] [160]:

- Was die Stufen sind, die Grundlage der unterschiedlichen Faktoren
- Unterscheidung der Eigenschaften auf den Stufen
- Die Etymologie der Stufen, die [diese] Eigenschaften haben

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.1 Was die Stufen sind, die Grundlage der unterschiedlichen Faktoren

Dies hat zwei [Teile]:

- Was sie tatsächlich sind
- Unterteilungen

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.1.1 Was sie tatsächlich sind

Was die [Bodhisattva-]Stufen tatsächlich sind: Die Erkenntnis und Erfassung außerordentlicher, transzendentaler Weisheit in Verbindung mit besonderem Mitgefühl wird zur Grundlage positiver Qualitäten.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.1.2 Unterteilungen

Die Unterteilungen werden einfach aufgrund der bloßen reinen Ebenen der Erhabenen vorgenommen. Es gibt zehn Unterteilungen. [...] Diese zehn bestehen aus der Perspektive der besonderen [Stufen], [d.h. vom Pfad des Sehens an]. Aus der gewöhnlichen Perspektive gibt es auch Stufen auf dem Pfad der Ansammlung und Verbindung.⁵⁶¹

⁵⁶⁰ PB, S. 501ff.

⁵⁶¹ Für andere Einteilungen der *bhūmis*, vgl. Wayman, S. 43f, Obermiller, *Doctrine*, S. 48f und Dayal, S. 270ff.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2 Unterscheidung der Eigenschaften auf den Stufen

Dies hat sieben Aspekte:

- Das dominante Prinzip
- Augenscheinliche Qualitäten
- Arten, Wiedergeburt zu nehmen
- Erkenntnis von Gegenmitteln
- Das Gegenteil, das zu eliminieren ist
- Anzeichen für das Erreichen einer Stufe
- Besondere Ergebnisse

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.1 Das dominante Prinzip

Zwar unterscheiden sich die zehn Stufen darin, dass auf jeder Stufe eine der zehn Vollkommenheiten graduell dominiert, sie sind aber insofern gleich, als jede [der Vollkommenheiten] auf jeder Stufe praktiziert wird. Nachdem man die wahre Natur der Daseinsfaktoren auf der ersten Stufe erkannt hat, übt man sich auf der zweiten in Disziplin, auf der dritten in meditativer Konzentration, auf der vierten in der Weisheit, die in den Erleuchtungs-Faktoren versiert ist, auf der fünften in der Weisheit, die in dem wahren Zustand der Daseinsfaktoren versiert ist—den vier erhabenen Wirklichkeiten—und auf der sechsten [161] in Weisheit, die in der Abfolge und Umkehrung der [zwölf Glieder] abhängigen Entstehens versiert ist. Auf den verbleibenden vier Stufen gibt es das Ergebnis der Schulung in den vier Übungen: Auf der siebten übt man sich mit Anstrengung im Etablieren des Eigenschaftslosen, auf der achten im Eigenschaftslosen ohne Anstrengung und in der Kontrolle über reine Buddhabereiche, auf der neunten vollendet man die völlige Reifung von Lebewesen, und auf der zehnten übt man sich in der Vervollkommnung der meditativen Konzentration und völligen Erinnerungsfähigkeit. Auf diese Weise praktiziert man die drei Schulungen.

Nachdem man die wahre Natur der Daseinsfaktoren—das, worauf die befleckten Daseinsgruppen beruhen—auf der ersten Stufe erkannt hat, benützt man die Ansammlung der Disziplin auf der zweiten Stufe, auf der dritten meditative Konzentration, auf der vierten, fünften und sechsten Weisheit. Es wird gesagt, dass man auf den verbleibenden vier Stufen die vier Hindernisse zu den vier Erfüllungen beseitigt, graduell die beiden Weisheiten der Befreiung und völliger Befreiung klar macht und damit die Verblendungen beseitigt, welche die Ebene der Buddhas verblenden. Auf diese Weise werden die fünf befleckten Daseinsgruppen geklärt.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.2 Augenscheinliche Qualitäten

Auf der ersten Stufe erlangt [ein Bodhisattva] augenblicklich zwölf mal hundertfach positive Qualitäten:

- 1) [Ein Bodhisattva] erlangt 100 meditative Konzentrationen und begibt sich in diese,
- 2) erblickt 100 Buddhas,
- 3) weiß um deren Segen,
- 4) bringt 100 kosmische Bereiche in Bewegung,
- 5) reist zu 100 Bereichen,
- 6) erscheint in 100 kosmischen Bereichen,
- 7) bringt 100 Lebewesen zur Reifung,
- 8) verweilt 100 Zeitalter lang,
- 9) begibt sich in die früheren und [162] späteren Begrenzungen von 100 Zeitaltern, [d.h. sieht die Geburten und Tode in 100 Zeitaltern],
- 10) öffnet 100 Dharma-Pforten,
- 11) demonstriert 100 Körper und
- 12) demonstriert für jeden Körper eine Gefolgschaft von 100 Bodhisattvas.

So erklärt [Candrakīrti] im *Madhyamakāvātāra*.⁵⁶² [...[163]...]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.3 Arten, Wiedergeburt zu nehmen

Dies hat zwei [Teile]:

- Kontrollierte Geburt
- Völlig gereifte Geburt

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.1 Kontrollierte Geburt

Die Wiedergeburt im Begierdebereich wird [für Praktizierende] auf den Pfaden der Ansammlung und der Verbindung durch Karma bestimmt. Wiedergeburt in den niederen Bereichen als Tier usw. wird für [die Praktizierenden], die eine [Bodhisattva-]Stufe erreicht haben, durch Gebete bestimmt. Nachdem [Bodhisattvas] die durch meditative Konzentration bestimmte Wiedergeburt im formlosen Bereich blockiert haben, wird die Wiedergeburt im Begierdebereich⁵⁶³ durch Samādhi bestimmt. Die Demonstration von Wiedergeburt als Emanation im Tuṣita Himmel usw. wird durch das Meistern [meditativer Kräfte] (*dbang 'byor ba*) bestimmt.

⁵⁶² *Madhyamakāvātāra*, XI.1-3. Vgl. Candrakīrti, *Introduction*, S. 104 und 331. Tibetische Gelehrte zitieren häufig aus dem Gedächtnis, und so kann es, wie hier, zu einer leicht veränderten Wiedergabe des ursprünglich Gesagten kommen.

⁵⁶³ 'Dod par skye ba. Alternativ kann die Übersetzung lauten: „...wird die gewünschte Wiedergeburt durch Samādhi bestimmt.“

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.3.2 Völlig gereifte Geburt

[Bodhisattvas] auf den zehn Stufen nehmen stufenweise [völlig gereifte] Geburt als Herrscher von Jambudvīpa, den vier Kontinenten, dem Himmel der 33 Götter, den Konfliktfreien[, d.h. der dritten der sechs Klassen von Göttern im Begierdebereich], Tuṣita, denen, die Manifestationen genießen[, d.h. der fünften der sechs Klassen von Göttern im Begierdebereich], denen, welche die Manifestationen anderer kontrollieren[, d.h. der höchsten der sechs Klassen von Göttern im Begierdebereich], als Herrscher von 1.000 [Universen], als große Herrscher von 2.000 [Universen] und als Herrscher über die Götter in den reinen Bereichen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.4 Erkenntnis von Gegenmitteln

Dies hat zwei [Teile]:

- Arten der Erkenntnis
- [Debatte,] ob es sich um Meditation oder nachfolgende Errungenschaft handelt

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.4.1 Arten der Erkenntnis

Auf der ersten Stufe wird Dharmadhātu in seiner Bedeutung als alles durchdringendes, unterschiedsloses [Element] in jedem Kontinuum erkannt. Auf der zweiten Stufe wird seine tiefste Bedeutung erkannt, indem erkannt wird, dass Verblendungen eliminierbar sind. Auf der dritten Stufe [164] wird [Dharmadhātu] in seiner höchsten Bedeutung als entsprechende Ursache (*niśyanda, rgyu mthun pa*)⁵⁶⁴ erkannt, weil die höchste Ursache erkannt wurde, denn das Streben danach, [die Lehren] zu hören ist die entsprechende Ursache für das Erkennen des Dharmadhātu. Auf der vierten Stufe, auf der sogar das Verlangen nach Dharma aufhört, wird Dharmadhātu in seiner unfassbaren Bedeutung erkannt. Auf der fünften Stufe, auf der die eigene Natur sowie die Natur anderer als Dharmadhātu erkannt wird, wird [Dharmadhātu] im Sinne der nicht unterschiedlichen Kontinua erkannt. Auf der sechsten Stufe, auf der erkannt wird, dass angesichts der wahren Natur des abhängigen Entstehens kein Phänomen jemals durch störende Emotionen verunreinigt oder gereinigt wird, wird [Dharmadhātu] als weder verunreinigt noch gereinigt erkannt. Auf der siebten Stufe, auf der verschiedene Attribute von Daseinsfaktoren der *Sūtras* usw. in Bezug auf Dharmadhātu nicht auftauchen, wird [Dharmadhātu] in seiner Bedeutung als unterschiedslos erkannt. Auf der achten Stufe, auf der die Akzeptanz für die Nichtentstehung von Daseinsfaktoren erlangt wird und auf der erkannt wird, dass das Verunreinigte und das Reine weder zu- noch abnehmen,

⁵⁶⁴ Der Sanskrit-Begriff hat hier eher die Konnotation von „natürlicher Folge,“ während der tibetische Begriff eher auf die Ursache hinweist, die mit dem Ergebnis in Übereinstimmung steht.

wird [Dharmadhātu] in seiner Bedeutung als weder abnehmend noch zunehmend erkannt. Es wird mit der grundlegenden Umwandlung im befleckten konzeptuellen Geist und den fünf Sinnesportalen zusammen mit dessen Objekten auch erkannt, dass Dharmadhātu die Grundlage für das Meistern der nicht-konzeptuellen Weisheit und der Klärung der Bereiche ist. Auf der neunten Stufe, auf der die vier analytischen Erkenntnisse erlangt werden, wird Dharmadhātu als Grundlage für das Meistern der Weisheit erkannt. Auf der zehnten Stufe, auf der man nach Belieben [Körper] manifestiert und für das Wohl der Lebewesen arbeitet, wird Dharmadhātu als Grundlage für das Meistern der Weisheit erkannt. Diese beiden Meisterschaften entstehen durch die grundlegende Umwandlung des konzeptuell denkenden Bewusstseins. Durch zehn Gegenmittel werden also graduell zehn kognitive Verblendungen [165] zu zehn [Bedeutungen von] Dharmadhātu eliminiert. [Die kognitiven Verblendungen bestehen darin,] nicht zu wissen, was nicht mit störenden Emotionen behaftet ist. Diese stellen das Gegenteil dar.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.4.2 [Debatte,] ob es sich um Meditation oder nachfolgende Errungenschaft handelt

Zusammenfassung

In diesem Absatz stellt dPal sprul in Anlehnung an die Ausführungen im *Madhyāntavibhāga* die These auf, dass die Erkenntnis als nachfolgende Errungenschaft (*rjes thob*) stattfindet. Dies müsse deshalb korrekt sein, weil die wahre Natur der Dinge keine Unterscheidungen kenne, das heißt, Dharmatā könne nicht aufgrund verschiedener Daseinsfaktoren unterteilt werden. dPal sprul greift kurz eine seit Jahrhunderten währende Debatte im tibetischen Buddhismus auf, nämlich die Frage, ob der wahre meditative Zustand mit Erscheinungen einhergeht oder nicht. Texte wie Śāntidevas *Bodhisattvacaryāvatāra* beschreiben den meditativen Zustand als einen Zustand ohne Erscheinungen, d.h. es wird kein Objekt der Meditation vorgestellt. Vimuktisena und Haribhadra hingegen behaupten, dass das Objekt der Meditation eine nicht-affirmative Verneinung ist, d.h. ein illusionäres, nicht wahrhaft existierendes, abhängig entstandenes Phänomen. Dieses Objekt erscheine nicht verschieden vom Subjekt. dPal sprul schließt damit, dass man „vorläufig“ (*re zhig*) von der letzten These ausgehen werde, hat allerdings auch diese, vorsichtig Skepsis andeutende Schlussfolgerung vollständig von Tsong kha pa übernommen.⁵⁶⁵

[...]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5 Das Gegenteil, das zu eliminieren ist

Dies sind

- primär kognitive [169] Verblendungen und
- emotionale Verblendungen.

⁵⁶⁵ LSP, S. 431.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.1 Kognitive Verblendungen

Erstens, die gemeinen kognitiven Verblendungen sind die 108 Konzeptualisierungen von Objekt und Subjekt, die [anschließend im Kapitel zu den Gegenmitteln] erklärt werden.

Die besonderen [kognitiven Verblendungen] sind die jeweiligen Gegenteile, [die zu eliminieren sind], d.h. die zweifache Ignoranz auf jeder der zehn Stufen und die negativen Tendenzen (*dauṣṭulya, gnaṣ ngan len*) davon.

Auf der ersten Stufe gibt es demzufolge [die Verkennung von] Personen und Daseinsfaktoren als real und [die Verkennung] störender Emotionen, die [zu] niederen Zuständen [führen]. Auf der zweiten [Stufe] gibt es [die Verkennung in Form von] subtilen Verfehlungen [von Gelübden] und [die Verkennung von] verschiedenen Aspekten von Karma. Auf der dritten [Stufe] gibt es (Ignoranz)⁵⁶⁶ durch die Anhaftung an den Begierdebereich und (Ignoranz) in Bezug auf die vollkommene Vollendung der Erinnerungsfähigkeit [von Lehren], die man gehört hat. Auf der vierten [Stufe] gibt es [Ignoranz in Form von] Verlangen nach Versenkung und Verlangen nach Dharma. Auf der fünften [Stufe] gibt es (Ignoranz) in Bezug auf die geistige Ausrichtung, die sich nicht allein auf Saṃsāra richtet sowie (Ignoranz), die sich nicht allein auf Nirvāṇa richtet. Auf der sechsten [Stufe] gibt es (Ignoranz) in Bezug auf das Engagement in Formationen, die man erkennen soll und (Ignoranz) in Bezug auf die Entstehung zahlreicher Attribute. Auf der siebten [Stufe] gibt es [Ignoranz in Bezug auf] die Entstehung subtiler Attribute, (Ignoranz in Bezug auf die Methoden), wie man sich geistig allein auf das Zeichenlose ausrichtet, sowie [Unkenntnis von] geschickten Methoden. Auf der achten [Stufe] gibt es (Ignoranz), die nach dem Zeichenlosen strebt, (das Zeichenlose zerstört) und die Aspekte des Zeichenlosen nicht meistert. Auf der neunten [Stufe] gibt es (Ignoranz) von unendlichen Dharma-Lehren, Dharma-[170] Worten und Buchstaben sowie [Unkenntnis] der Kontrolle von *dhāraṇī* (*gzungs*) für zunehmend exzellentere Weisheit und innere Stärke und (Ignoranz), wie man innere Stärke meistert. Auf der zehnten [Stufe] gibt es [Ignoranz] der großartigen übernatürlichen Fähigkeiten und des Zugangs zu subtilen Geheimnissen. Auf der elften [Stufe] gibt es [Ignoranz in Form von] subtilster Anhaftung an alle Daseinsfaktoren und Ignoranz, welche [die Kenntnis aller Daseinsfaktoren] behindert.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2 Emotionale Verblendungen

Dies hat vier Teile:

- Die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren in Bezug auf falsches Engagement

⁵⁶⁶ Die runden Klammern finden sich jeweils im PS.

- Die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren in Bezug auf die Stufen
- Analyse der Präsentation dieser [Kategorien]
- Methoden der Eliminierung

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.1 Die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren

Dies hat zwei [Teile]:

- Allgemeine Aufzählung
- Die Art und Weise, wie sie [die Wirklichkeit] pervertieren

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.1.1 Allgemeine Aufzählung

Es gibt drei Traditionen der Präsentation.

[Asaṅga] erklärt im *Abhidharmasamuccaya*, es gebe im Begierdebereich zehn negative Tendenzen (*anuśāya, phra rgyas*),⁵⁶⁷ welche die vier [erhabenen] Wirklichkeiten ohne Unterschied pervertieren und neun in den oberen Bereichen. Die Überlegung hinter dem Ausschluss von Aggression in den oberen Bereichen ist folgende: Obwohl die Individuen in den oberen Bereichen Aggressionskeime haben, manifestieren sich diese entweder nicht oder das, was diese Keime sät, gehört immer in den Begierdebereich, und deshalb wird auch die Reifung [dieser Keime] nur im Begierdebereich erfahren. Es gibt also 112⁵⁶⁸ [Faktoren, die auf dem Pfad des Sehens zu eliminieren sind. Asaṅgas] *Nirṇaya-saṃgraha (rNam par gtan la dbab pa bsdu ba, Sammlung der Positionen)*⁵⁶⁹ schließt das Funktionieren der [falschen] Sichtweisen in Bezug auf die Wirklichkeit des Leidens in den drei Bereichen ein und schließt das Agieren der ersten beiden Sichtweisen in Bezug auf die anderen drei Wirklichkeiten aus. Hier wird erklärt, es gebe 94⁵⁷⁰ [Faktoren, die auf dem Pfad des Sehens zu eliminieren sind].

[Vasubandhu] erklärt im *Abhidharmakośa*, dass es im Allgemeinen 88 [negative Tendenzen] gibt, welche die vier Wirklichkeiten pervertieren. Im Begierdebereich gibt es zehn [Faktoren] in Bezug auf [die Wirklichkeit des] Leidens [171], jeweils sieben in Bezug auf [die Wirklichkeiten] von Ursprung und Beendigung–beide ohne die ersten beiden Sichtweisen und die Sicht der Überlegenheit der eigenen

⁵⁶⁷ Der Begriff wird teilweise als Synonym für *snyon mongs* benutzt. Wörtlich bedeutet er im Tibetischen „subtil und vermehrt“. Er bezieht sich in der Abhidharma-Literatur, beispielsweise im *Abhidharmakośa*, auf negative Tendenzen, die als subtile Regungen beginnen und sich schließlich zu massiven störenden Emotionen entfalten. „Negative Tendenzen“, „subtile Gifte“ oder „subkutane Vergifter“ scheinen in diesem Kontext mögliche Übersetzungen.

⁵⁶⁸ Zehn falsche Engagements im Begierdebereich, neun im Formbereich und neun im formlosen Bereich, jeweils in Bezug auf die vier erhabenen Wirklichkeiten (10+9+9x4=112).

⁵⁶⁹ Damit soll die Sautrāntika-Position wiedergegeben werden.

⁵⁷⁰ 34 Faktoren im Begierdebereich (zehn in Bezug auf die Wirklichkeit des Leidens und jeweils acht in Bezug auf die anderen drei Wirklichkeiten), jeweils 30 Faktoren in den Form- und formlosen Bereichen (wie im Begierdebereich, aber ohne Aggression).

Sichtweise–und acht in Bezug auf [die Wirklichkeit des] Pfades. In den oberen [Bereichen], in denen Aggression ebenfalls ausgeschlossen ist, gibt es in Bezug auf die vier Wirklichkeiten jeweils neun, sechs, sechs und sieben [Faktoren].

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.5.2.1.2 Die Art und Weise, wie sie pervertieren

Weil die Definition der auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren im Hinblick auf die Art und Weise erfolgt, wie sie [die Wirklichkeit] falsch erfassen, [kann man] fragen: Was sind diese operativen Faktoren (*'jug mkhan*)? Welche Objekte haben sie? Wie funktionieren sie? Obwohl es unendlich viele operative Faktoren gibt wie etwa die Grundemotionen, die sekundären Emotionen und andere geistige Faktoren und Geisteszustände, die damit ebenfalls assoziiert sind, so sind doch zehn Haupt-Faktoren auszumachen, kategorisiert nach Wichtigkeit und Typ, nämlich die fünf [störenden Faktoren], die keine Sichtweisen sind und die fünf Sichtweisen: Anhaftung, Aggression, Stolz, Unwissenheit, Zweifel, die Perspektive der Überlegenheit der eigenen Sicht, die Perspektive der Überlegenheit der eigenen Ethik und Disziplin, irrtümliche Sichtweisen, [d.h. die Sichtweise der Daseinsgruppen als wahrhaft existent und extreme Sicht]. Die Objekte dieser zehn operativen Faktoren können wiederum unendlich unterteilt werden, aber es sind [im Wesentlichen] die vier Wirklichkeiten. Diese Faktoren funktionieren folgendermaßen: Solange die Leerheit des Individuums als charakteristisches Attribut der vier Wirklichkeiten nicht erkannt wurde, verursachen diese zehn Faktoren sowohl Leiden als auch den Ursprung von Leiden. Sie erzeugen befleckte Handlungen und führen dazu, dass Karma in der Zukunft in Form von Leid heranreift. Wenn diese beiden [Wirklichkeiten] als Objekte genommen wurden, vermehren [172] sich die zehn [Faktoren], denn die beiden sind auch die Ursache und Grundlage für [die zehn Faktoren]. Wenn dagegen die vier Wirklichkeiten und die Identitätslosigkeit des Individuums direkt erkannt werden, vermehren sich die zehn Faktoren nicht mehr gegenseitig, sondern sie werden eliminiert. Weil die zehn [Faktoren] also durch das Erkennen der Natur des Leidens und seines Ursprungs eliminiert werden, funktionieren sie irrtümlich in Bezug auf diese beiden [Wirklichkeiten]. In ähnlicher Weise wird man, solange man die Identitätslosigkeit der vier Wirklichkeiten nicht erkennt, vom Verlangen nach Samsāra beherrscht, man stellt sich die Ursachen und Wirkungen von Befreiung als gefährlich vor und bekommt Angst. Wenn man [die Wirklichkeiten] erkennt, verschwindet auch diese Angst durch die Eliminierung der zehn emotionalen Verblendungen. Deshalb funktionieren die zehn aufzugebenden emotionalen Verblendungen, die unbegründete Furcht vor Beendigung und Pfad, irrtümlich in Bezug auf diese beiden [Wahrheiten]. [...]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.2 Die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren in Bezug auf Stufen

Dies hat zwei [Teile]:

- Definition
- Kategorien

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.2.1 Definition

Die allgemeine Definition [der auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren] lautet: Nicht-Wissen, das auf dem Pfad des Kultivierens eliminiert wird. Dabei kann es sich um emotionale oder kognitive Verblendungen handeln. Sie werden jeweils definiert als beflecktes oder unbeflecktes Nicht-Wissen, das auf dem Pfad des Kultivierens eliminiert wird.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.2.1 Kategorien

Es gibt zwei Traditionen, die Kategorien zu erklären.

Erstens, dem *Abhidharmasamuccaya* zufolge gibt es im Begierdebereich sechs Faktoren, die auf dem Pfad des Kultivierens zu eliminieren sind: Der Glaube an die vergänglichen Daseinsgruppen (*'jig ita*) [174], extreme Sichtweisen, Anhaftung, Aggression, Stolz und Unwissenheit. In den höheren Bereichen gibt es fünf [Faktoren], [denn] Aggression [wird] ausgeschlossen. Aufgeteilt in Bezug auf [die neun] Ebenen [der drei Bereiche] sind es 46: sechs im Begierdebereich, 40 in den [acht] meditativen Konzentrationen und abstrakten [Versenkungen]. Wenn man sie nach Größe in Bezug auf diese Ebenen aufteilt, gibt es 414. Die fünf [Faktoren] ohne Aggression auf jeder der neun Ebenen werden weiter unterteilt in jeweils neun [vom größten großen bis zum kleinsten kleinen], insgesamt fünf Mal 81[, d.h. 405]. Die Aggression im Begierdebereich wird in neun [Stufen] unterteilt.

Zweitens, dem *Abhidharmakośa* zufolge gibt es vier [aufzugebende Faktoren], wenn sie aus der Perspektive der Essenz unterteilt werden: Anhaftung, Aggression, Stolz und Unwissenheit. Weil Aggression in den höheren [Bereichen] ausgeschlossen wird, gibt es dort jeweils drei, demzufolge also zehn, wenn man sie in Bezug auf die Bereiche unterteilt. Wenn man sie nach Stufen und Größen unterteilt, gibt es 252. Dies entspricht der Position der Vaibhāṣika, die behaupten, dass die ersten beiden Sichtweisen nur Faktoren sind, die auf dem Pfad des Sehens zu eliminieren sind. [...] Die Sautrāntika-Position ist gleich.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.3 Analyse der Präsentation dieser [Kategorien]

Warum werden die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren in Bezug auf ihre Pervertierung der Wirklichkeiten bestimmt und die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren in Bezug auf die

Ebenen? Die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren sind die groben Anteile, die von einem Geist erzeugt werden, der durch schlechte philosophische Systeme beeinflusst wurde. Demzufolge werden sie eliminiert, indem man einfach die Wirklichkeiten erkennt. Die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren dagegen entstehen nicht durch die Konzepte aus schlechten philosophischen Systemen, sondern sind die inhärenten subtilen Anteile, die seit anfangsloser Zeit am Werk sind. Deshalb werden sie also in Bezug auf die Ebenen präsentiert, denn es ist nicht möglich, sie durch einfaches Sehen aufzugeben, sondern sie müssen je nach Größe [175] aufgegeben werden [die Größten zuerst, die Kleinsten zuletzt], indem man die Erkenntnis der Wirklichkeit kultiviert. Die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren werden als konzeptualisiert, die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren als inhärent bezeichnet. Man sollte verstehen, dass die Bedeutung [dieser Bezeichnungen] sich darauf bezieht, ob der konzeptuelle Geist (*blo*) von nicht-buddhistischen philosophischen Systemen beeinflusst wurde oder nicht. [Sie beziehen sich nicht] auf manifeste und latente Zustände. Die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren pervertieren also die Wirklichkeiten, und die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren pervertieren Objekte. Dass in *Nirṇaya-saṃgraha* und *Abhidharmasamuccaya* verschiedene Erklärungen der auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren gegeben werden, hängt damit zusammen, ob [die Faktoren] grob oder detailliert [erklärt werden]. Man sollte im Kontext des Mahāyāna der Tradition des *Abhidharmasamuccaya* sowohl bei [der Erklärung der] auf dem Pfad des Sehens wie der auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren folgen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.4 Methoden der Eliminierung⁵⁷¹

Dies hat zwei [Teile]:

- Wie die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren eliminiert werden
- Wie die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren eliminiert werden

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.4.1 Wie die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren eliminiert werden

Abhidharmakośa und *Nirṇaya-saṃgraha* zufolge werden die auf dem Pfad des Sehens zu eliminierenden Faktoren des Leidens im Begierdebereich durch Akzeptanz und die Kenntnis der Daseinsfaktoren eliminiert, die zu[r Wirklichkeit des] Leidens gehören. Nachfolgende Akzeptanz und nachfolgende Kenntnis der Daseinsfaktoren, die zu[r

⁵⁷¹ LSP schreibt *spong*, PS schreibt *spyod*.

Wirklichkeit des] Leiden[s] gehören, eliminieren die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren des Leidens der höheren Bereiche. Mit den restlichen Wirklichkeiten verhält es sich ähnlich. Die Gegenmittel zu den auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren der niederen und höheren Bereiche werden unterschiedlich erklärt. ‘Bre [Shes rab ‘bar] hält dies für [die Erklärungen] der Śrāvakas. [Asaṅgas] Position wird anhand des *Abhidharmasamuccaya* später [im Kapitel über die Pfade] erklärt.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.4.2 Wie die auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren eliminiert werden

Dies hat drei [Teile]:

- Wie es im Abhidharma erklärt wird
- Untersuchung des Hintergrundes
- Die Belehrung über andere Besonderheiten des Aufzugebenden und der Gegenmittel

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.4.2.1 Wie es im Abhidharma erklärt wird

Es gibt zwei Methoden, die mit störenden Emotionen behafteten [Faktoren] aufzugeben [176]:

Es gibt die Eliminierung durch die Kultivierung⁵⁷² subtiler und grober Aspekte und die Eliminierung durch die Kultivierung [der Erkenntnis] von Identitätslosigkeit. Substanzielle Einheiten der Gegenmittel zu den auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren, die auf jeder der neun Ebenen in neun unterteilt werden, sind sowohl auf den weltlichen wie auf den transzendierenden Pfaden des Kultivierens zu finden. Dennoch eliminiert der weltliche Pfad des Kultivierens nicht die neun aufzugebenden Faktoren auf dem Gipfel der Existenz. Der weltliche Pfad eliminiert manifeste [negative] Zustände und der transzendierende Pfad eliminiert latente negative Tendenzen. Der weltliche Pfad wird wieder mit Nicht-Buddhisten geteilt, während der transzendierende nur zu den außergewöhnlichen Daseinsfaktoren gezählt wird.

Es werden zwei Methoden erklärt, wie der transzendierende Pfad des Kultivierens die aufzugebenden [Faktoren] der drei Bereiche eliminiert: Nachdem sie die Identitätslosigkeit der Bereiche und Stufen kultiviert haben, bringen gewisse Śrāvakas sie alle zusammen, ohne sie aufzuteilen, und eliminieren die kleinen, mittleren und großen störenden Emotionen alle auf einmal. Die andere Methode ist, sie nach und nach zu eliminieren, indem man Stufe für Stufe auf den verschiedenen Ebenen meditiert. Dieser spezielle Unterschied wird im Mahāyāna nicht beschrieben.

⁵⁷² LSP schreibt in dieser wie in der folgenden Zeile *bsgoms*, PS schreibt in beiden Fällen *sgo*. Wir folgen in der Übersetzung dem LSP.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.4.2.2 Untersuchung des Hintergrundes

Die Aussagen aus den Abhidharma-*Sūtras*, dass die groben und subtilen Pfade die drei Bereiche transzendieren, sind geschickte Mittel. Sie wurden nur gemacht, um stufenweise die nicht so schlaun Studenten, welche die Welt als mit positiven Qualitäten behaftet betrachten und nicht die Absicht haben, all das aufzugeben—die also im Moment keine Gefäße für die Belehrungen über Identitätslosigkeit sind—an Identitätslosigkeit heranzuführen. Man lässt außer Acht, dass diese Pfade nicht in der Lage sind, manifeste störende Zustände auf den höheren Ebenen gänzlich zu eliminieren. [177] Weil es tatsächlich immer noch Verlangen nach den [niederen] Zuständen gibt, verursachen [diese Pfade] nur eine Verminderung des Glaubens, dass [die niederen Pfade] überlegen sind, aber sie sind nicht in der Lage, all das vorhandene Verlangen zu beenden. Der Grund dafür ist, dass sie das Festhalten an Ich und Mein, welches [das Verlangen] verursacht, nicht beeinträchtigen. Deshalb sind die groben und subtilen Pfade einfach nur dazu da, das geistige Kontinuum als Gefäß vorzubereiten. Es ist der Pfad der Identitätslosigkeit, der von den störenden Emotionen der drei Fahrzeuge befreit. Man muss deshalb verstehen, dass sowohl vorhandene Emotionen als auch ihre verbleibenden Eindrücke dadurch eliminiert werden, dass man von der Identitätslosigkeit des Individuums überzeugt ist und seine geistige Aufmerksamkeit darauf und auf die wahre Natur (*de kho na nyid*) richtet.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.4.2.3 Die Belehrung über andere Besonderheiten des Aufzugebenden und der Gegenmittel

Dies hat drei [Teile]:

- Die Untersuchung der graduellen und der augenblicklichen Eliminierung
- Die Untersuchung, was aufzugeben ist
- Die Untersuchung der Bedeutung von Eliminierung und Befreiung

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.4.2.3.1 [Die Untersuchung] der graduellen und der augenblicklichen Eliminierung

Aufgeteilt in die Pfade der drei Bereiche gibt es neun Grade von Gegenmitteln, durch die neun auf dem Pfad des Kultivierens aufzugebenden Faktoren leichter oder schwieriger zu eliminieren sind. Außerdem gibt es Bodhisattvas, die alle kleinen, mittleren und großen [aufzugebenden Faktoren] zusammennehmen und auf einen Schlag eliminieren. Wie Feuer, das Feuerholz verzehrt, beendet ihre Meditation über die beiden Identitätslosigkeiten der drei Bereiche, die frei ist von jeglichen Referenzpunkten, die Fixierung auf konkrete Wirklichkeiten, und sobald diese beendet ist, werden auch die Konzeptualisierungen von Objekt und Subjekt in den drei Bereichen, die dadurch hervorgerufen wurden, beendet.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.4.2.3.2 [Die Untersuchung,] was aufzugeben ist

[178] [Die Gegenmittel auf dem Pfad des Kultivierens] beenden hauptsächlich die latenten negativen Tendenzen, nicht die manifesten Emotionen. Aus *Nirṇaya-saṃgraha*:

Es gilt als „eliminiert“, wenn die latenten Tendenzen eliminiert sind, denn wenn die Fesseln eliminiert wurden, aber nicht die latenten Tendenzen, wird die Verstrickung wieder und wieder auftauchen. Sobald hingegen die latenten Tendenzen nicht mehr vorhanden sind, können weder die latenten Tendenzen noch die Fesseln wieder auftauchen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.5.2.4.2.3.3 [Die Untersuchung] der Bedeutung von Eliminierung und Befreiung

Durch die Kraft der Erzeugung eines wirksamen Gegenmittels im Bewusstseinsstrom verändert sich der Bewusstseinsstrom, der das zu Eliminierende beherbergt hat, so dass er [das zu Eliminierende] nicht mehr beherbergt und das Kontinuum des zu Eliminierenden keine Möglichkeit mehr hat, zu entstehen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.6 Anzeichen für das Erreichen einer Stufe

[Dharmamitra sagt unter Berufung auf das *Akśayamati-sūtra*,] dass man in Träumen [folgendes] sieht: Auf der ersten Stufe [sieht man] den weltlichen Bereich in diesem großen Trichiliokosmos gefüllt mit Myriaden⁵⁷³ von Schätzen. Auf der zweiten [Stufe] sieht man, dass dieser weltliche Bereich wie die Handinnenfläche wird und mit Myriaden von Juwelen wunderbar geschmückt ist. Auf der dritten sieht man sich selbst als Krieger, mit starken Waffen in der Hand, mit denen alle Feinde besiegt werden. Auf der vierten streuen die vier Windmaṇḍalas aus den vier Richtungen verschiedene Blumen über eine mit allem ausgestattete große Ebene. Auf der fünften streifen einem mit allen Ornamenten geschmückte Frauen Magnolien-Girlanden über den Kopf. Auf der sechsten [Stufe sieht man] einen Teich mit vier hinführenden Stufen, mit goldenem, glitzerndem Sand [179] auf dem Grund, gefüllt mit klarem, ruhigem Wasser, das acht Qualitäten hat, geschmückt mit blauen Wasserlilien (*aut pa la*), weißen Nachtwasserlilien (*ku mu da*) und weißen Lotusblumen. Man sieht sich selbst darin spielen und es genießen. Auf der siebten [Stufe sieht man] auf der rechten und linken Seite den Abgrund der Höllenwesen. Man kehrt selbst ohne Schwäche und Schaden zurück. Auf der achten [Stufe sieht man] auf beiden Schultern den König der Tiere stehen, einen Löwen mit einer Mähne und gekrönt mit einem Diadem, der allen geringeren Tieren Furcht einflösst. Auf der neunten

⁵⁷³ Wörtl. „10 Millionen 100.000 Millionen Tausend.“

sieht man einen Weltherrscher (*cakravartin*, *'khor lo sgyur ba'i rgyal po*) umgeben von einer verehrenden Gefolgschaft von Myriaden von Untertanen und einem weißen Schirm, der mit allen Arten von Juwelen dekoriert ist und über seinen Kopf gehalten wird. Auf der zehnten sieht man den Körper des Buddhas mit einem Heiligenschein wie ein goldfarbenes Licht, das eine Armlänge weit (*'dom gang*) aus seinem Körper strahlt. Er ist umgeben von einer verehrenden Gefolgschaft von Myriaden von Göttern aus dem Brahmā-Himmel und lehrt den Dharma. Man sollte wissen, dass diese Omen mit den Anzeichen korrespondieren, dass eine der zehn Vollkommenheiten auf den zehn Stufen dominiert. Was die Omen auf der sechsten Stufe betrifft: Der Teich entspricht den Lehren des Buddhas, die vier Stufen, die dazu nach unten führen, sind die vier philosophischen Systeme, die [in die Lehren] führen, der goldene Sand auf dem Grund ist die Grundlage, die Veranlagung. Das klare, ruhige Wasser ist die natürliche Reinheit und die Reinheit von temporären [Befleckungen]. Die acht Qualitäten des Wassers werden beschrieben als „kühl, köstlich, leicht, weich, klar, [180] geruchlos, bekömmlich und den Rachen nicht irritierend“. Mit solchem Wasser gefüllt ist der achtfache erhabene Pfad. Es wurde erklärt, dass die Arten von Blumen die drei [Klassen von] Personen symbolisieren. Die blaue Wasserlilie ist der Śrāvaka, der aufblüht, wenn die Sonne scheint, der aber auch zu anderen Zeiten blühen kann. Die Nachtwasserlilie, die sich bei Sonne schließt, aber bei Mondschein blüht, ist der Pratyekabuddha, der nur auftaucht, wenn kein sonnengleicher Buddha erscheint, und Bodhicitta, das wie ein weißer Lotus ist, ist [eine Referenz zu] dem exzellenten Bodhisattva. Wenn dies aber Traumindikatoren sind, wie steht es mit der Tatsache, dass man von [der Stufe] der Wärme [auf dem Pfad der Verbindung] an von den fünf Vernebelungen wie Schlaf usw. getrennt ist? Es gibt keinen Fehler, denn es gibt zwei Arten von Schlaf: einen mit Emotionen behafteten, der das Bewusstsein versklavt, das sich auf Objekte richtet, und einen positiven Schlaf, der eingeleitet wird, um dem Körper Rast zu geben. Der erste ist nicht vorhanden, aber der letzte ist [vorhanden]. Wenn diese Anzeichen zur falschen Zeit kommen, sollte man erkennen, dass dies wegen des Einflusses von Flüchen und Dämonen ist.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.2.7 Besondere Ergebnisse

Das endgültige Ergebnis ist die Stufe des Buddhas, und die Zwischenergebnisse sind die höheren Stufen.

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.3.3 Die wörtliche Bedeutung der Stufen, die mit Eigenschaften versehen sind⁵⁷⁴

Erstens, [aus dem *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*:]

Zu sehen, dass Erleuchtung näher kommt und dass das Wohl der Lebewesen erfüllt wird, erzeugt intensive Freude, deshalb wird [die erste Stufe] die „Freudvolle“ genannt.

Das ist die erste [Stufe].

Zweitens,

Weil sie von dem Fehler der Immoralität und der [fehlgeleiteten] Anstrengung [181] frei ist, wird [die zweite Stufe] die „Unbefleckte“ genannt.

Der Fehler der [fehlgeleiteten] Anstrengung liegt darin, seine geistige Aufmerksamkeit auf andere Fahrzeuge zu richten.

Drittens,

Weil sie die große Erhellung des Dharma bewirkt, wird [die dritte Stufe] die „Erhellende“⁵⁷⁵ genannt.

[Asaṅga erklärt in seinem Kommentar], dass aufgrund ausdauernden Eifers im unermesslichen Dharma durch die Kraft der meditativen Konzentration die große Erhellung des Dharma für andere bewirkt wird.

Viertens,

Weil die Erleuchtungsfaktoren wie das Licht eines Feuers brennen, wird diese Stufe, die beide [Verblendungen] verbrennt, die „Flammende“ genannt.

Weisheit, die ein Erleuchtungsfaktor ist, kommt der Verbrennung der beiden Verblendungen nahe.

Fünftens,

Weil [selbst] die Weisen Schwierigkeiten in der Übung haben, andere Wesen zur völligen Reifung zu bringen und den eigenen Geist zu schützen, wird [die fünfte Stufe] als „Schwer zu Übende“ bezeichnet.

Es werden [auf dieser Stufe] zwei Aufgaben gelehrt: [Bodhisattvas] streben danach, Wesen zur Reifung zu bringen und werden durch deren Irrtümer nicht mit Emotionen befleckt.

Sechstens,

Weil [die Gleichheit] von Saṃsāra wie auch Nirvāṇa direkt erfahren wird, wird diese Stufe als die „im Angesicht [der Weisheit] Stehende“⁵⁷⁶ bezeichnet.

⁵⁷⁴ In dieser Passage gibt dPal sprul die Definitionen der zehn Stufen, über die bisher gesprochen wurde. Auffallend ist wiederum das kontinuierliche Weglassen der Quellen. In diesem Abschnitt zitiert dPal sprul weitgehend aus dem MSA. Vgl. auch Conze, *Large Sutra*, S. 163ff.

⁵⁷⁵ PS schreibt hier 'ong byed statt 'od byed.

⁵⁷⁶ *mNgon du gyur pa* wird von anderen Übersetzern auch als die „Manifeste“, „Konfrontation“ oder „Zeugnis ablegen“ übersetzt. Wörtlich bedeutet der ursprüngliche Sanskrit-Begriff *abhimukhī* eher „die im Angesicht [der Weisheit] Stehende“ oder „offenbar werdende“. Vgl. Thurman, *Discourse Literature*, S. 331.

Basierend auf der Mutter [*Prajñāpāramitā*] manifestiert sich die Gleichheit von Samsāra und Nirvāṇa. Deshalb verweilt man weder im Extrem von Samsāra noch von Nirvāṇa.

Siebtens,

Weil sie mit dem einzigartigen Pfad der Reise verknüpft ist, wird [die siebte Stufe] die „Weitreichende“ genannt.

Weil es ohne Unterbrechung mit dem Pfad des einzigartigen Fortschritts verbunden ist, der achten Stufe, ist es ein Engagement mit aktiver Anstrengung, [182] das bis zum endgültigen Ziel geht.

Achtens,

Weil sie nicht von den beiden [dualistischen] Wahrnehmungen erschüttert wird, wird sie die „Unerschütterliche“ genannt.

Sie wird von den [dualistischen] Wahrnehmungen, die in Bezug auf Attribute und das Zeichenlose operieren, nicht erschüttert.

Neuntens,

Weil sie ausgezeichnete analytische Intelligenz hat, wird diese Stufe als „Hochintelligente“⁵⁷⁷ bezeichnet.

Zehntens,

Weil zwei wie Wolken den Dharmahimmel durchdringen, wird [die zehnte Stufe] als „Wolke des Dharma“ bezeichnet.

Weil also die himmelsgleiche Grundlage, die erlangt wurde, mit meditativer Konzentration und *dhāraṇī*-Wolken gefüllt wird, [wird sie] Wolke des Dharma [genannt].

Die Vorbereitungen (*parikarma*, *yongs sbyor*) zu diesen Stufen werden im Text erklärt [*Abhisamayālamkāra* Verse 49-71].⁵⁷⁸ [...]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.3.2.4 [Spezifische Erklärung] schwer verständlicher Punkte: Die Ansammlung von Gegenmitteln

[[72.] Um die Konzeptualisierung von Objekt und Subjekt auf den Pfaden des Sehens und des Kultivierens gänzlich zu befrieden, werden acht Arten von Gegenmitteln erklärt.]

Die Ansammlung der Gegenmittel besteht in acht Erkenntnissen des Gleichmuts auf den Pfaden des Sehens und des Kultivierens. Diese sind

⁵⁷⁷ Diese Übersetzung leitet sich aus dem tibetischen *legs pa'i blo gros* ab. Der ursprüngliche Sanskrit-Begriff *sādhumatī* bedeutet „die mit Gutem Versehene“. Die Bildesilbe *mant* bedeutet „versehen mit“. Die tibetische Umsetzung hat *matī* hingegen als Ableitung von *matī* (Geist) gedeutet.

⁵⁷⁸ Wie bereits erwähnt, hat dPal sprul detailliertere Erläuterungen zu den einzelnen Praktiken der zehn Stufen in den *'Bru 'grel* verlagert. Im *sPyi don* erklärt er an dieser Stelle nur ausführlich die Vorbereitung für die vierte Stufe, die zwölf asketischen Tugenden (*dhūta-guṇa*, *sbyangs pa'i yon tan*). Die detaillierten vorbereitenden Praktiken der Stufen lassen sich ausführlich nachlesen in Conze, *Large Sutra*, S. 163-178.

die Gegenmittel, welche die beiden Aspekte der vier⁵⁷⁹ Objekt- und Subjekt-Konzeptualisierungen gänzlich befrieden.

Einwand: Wenn die Eigenschaften der Ansammlung von Gegenmitteln doch die beiden Pfade sind, macht es keinen Sinn, sie separat zu präsentieren, denn sie sind in der Ansammlung der Stufen eingeschlossen.

[Antwort:] Dies ist, um den Zweifel zu beseitigen, dass die Ansammlung von Gegenmitteln sich von den beiden Pfaden unterscheidet. [Das könnte passieren,] wenn sie nicht separat gelehrt würden. [185]

2.2.2.1.2.1.1.4.4.2.4 [Die abschließende Praxis:] Erlösungs-Praxis

[[73.] Ziele, Gleichheit,
das Wohl der Wesen, Mühelosigkeit,
Erlösung jenseits der Extreme,
die durch Erfolg gekennzeichnete Erlösung,
[74.] Kenntnis aller Aspekte,
und die Beherrschung des Pfades,
man sollte wissen, dass die Verfolgung dieser acht Aspekte
zu Erlösung führt.]

1) Das [Erreichen der] drei großen Ziele[, d.h. großartiger Geist, großartiges Aufgeben und großartige Erkenntnis]⁵⁸⁰ ist die sichere Freisetzung von den [drei] Welten,⁵⁸¹ die zu durchqueren sind. [Dies] ist durch die Erkenntnis überlegen, dass die drei weltlichen Bereiche nicht real sind, dass sie eine bloße missverstandene Erscheinung sind und dass sowohl Erfasser als auch erfasste Objekte nur als irrtümliche Wahrnehmung existieren.

2) Die [Erkenntnis der] Gleichheit, die [alle] Daseinsfaktoren in Gänze durchdringt, [erfolgt] durch die unbefleckte Weisheit, welche die Leerheit erkennt, die gleich dem Äther ist.⁵⁸²

3) Das [Erreichen des] Wohles aller Wesen, das zu erfüllen ist, etabliert unzählige Wesen auf dem Pfad der Befreiung.

4) [Anschließend erreichen Bodhisattvas] die sich spontan manifestierende Erlösung (*lhun grub kyi nges 'byung*), die wie der Himmel ist, frei von der Anstrengung des Kommens, Gehens oder Verweilens.

5) [Anschließend erreichen Bodhisattvas] die Erlösung im nicht-etablierten Nirvāṇa, das jenseits von Extremen ist, keinen Anfang und kein Ende hat und auch keinen mittleren Platz dazwischen.

⁵⁷⁹ D.h. jeweils zwei Objekt- und Subjekt-Konzeptualisierungen auf beiden Pfaden.

⁵⁸⁰ Diese Ziele sind die gleichen wie sie zuvor in AA, Vers 43, erklärt wurden. Vgl. auch Obermiller, *Analysis*, S. 186. Conze präsentiert allerdings eine andere Erklärung. Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 182f.

⁵⁸¹ Vgl. Sparham, *Abhisamayālamkāra*, S. 301f.

⁵⁸² Für eine andere Erklärung siehe Conze, *Large Sutra*, S. 183f.

6) [Anschließend erreichen Bodhisattvas] mit Erfolg die Erlösung in einem besonderen Zustand, in dem die Veranlagung der positiven Qualitäten der drei Fahrzeuge vollkommen [entwickelt] ist, denn die Erhabenen, die im großen Fahrzeug geübt sind, erreichen Allwissenheit in drei Leben.

7) Die Erlösung in Allwissenheit kennt alle Daseinsfaktoren, ist aber ohne Fixierung.

8) Die Erlösung im Beherrschen des besonderen Pfades [186] vereint die sechs Vollkommenheiten frei von dem Fokus der drei Sphären.

[...] Die acht Stufen zur Erlösung bringen die acht „Erfolgsfaktoren der Erlösung“ hervor. Diese beinhalten die Methode, keine Daseinsfaktoren zu konzeptualisieren.

Hier wird über den exzellenten Pfad der Allwissenheit gesagt, dass [Bodhisattvas] in den acht Stufen der Erlösung definitiv freigesetzt werden, nachdem sie die Grundlage mit Bodhicitta erfasst haben, ohne sich darauf zu fixieren, [nachdem sie] die Instruktionen gehört und sich in der Praxis geübt haben, ohne sich darauf zu fixieren.⁵⁸³

Dies vervollständigt das erste Kapitel zur Allwissenheit [aus] der Übersicht zu der Lehrschrift der Schlüsselanweisungen zur *Prajñāpāramitā*, die den Titel *Zierde der klaren Erkenntnis* trägt.

⁵⁸³ Bei dem letzten Absatz scheint es sich um eine eigenständige Bemerkung dPal spruls zu handeln.

G. Das Pfadwissen der Bodhisattvas

2.2.2.1.2.1.2 Das Pfadwissen, das zum Ziel führt

Die ausführliche Erklärung des Pfadwissens, das zum Ziel führt, hat zwei [Teile]:

- Die Kategorien des Pfades
- Der Pfad, der die Kategorien hat

2.2.2.1.2.1.2.1 Die Kategorien des Pfades

Dies hat zwei [Teile]:

- Die Grundlage für die Entstehung des Pfadwissens
- Die besonderen Eigenschaften des darauf beruhenden Pfadwissens

2.2.2.1.2.1.2.1.1 Die Grundlage⁵⁸⁴ für die Entstehung des Pfadwissens

[[75.] Die Götter in den Schatten stellen,
um sie zu geeigneten [Empfängern] zu machen,
definitives Ziel,⁵⁸⁵ Durchdringung,⁵⁸⁶
Natur und ihre Aktivität.]

Im Kontext der Erklärung der *Sūtra*-Passagen zum Pfadwissen, überstrahlt [187] der natürliche Glanz des Buddhas den Glanz der Götter. Dadurch wird [deren] Stolz besiegt, und sie werden so zu geeigneten Empfängern für die Erzeugung des Pfadwissens. Mit dieser Andeutung wird bekannt gemacht, dass nur diejenigen Empfänger des Pfadwissens sind, die Stolz besiegt haben.

Aus dem *Abhiniśkramaṇa-sūtra* (*mNgon 'byung gi mdo*, *Sūtra der Erlösung*):

Sowohl diejenigen mit Arroganz als auch diejenigen mit Minderwertigkeitsgefühlen müssen sich davon befreien.

2.2.2.1.2.1.2.1.2 Die besonderen Eigenschaften des darauf beruhenden Pfadwissens

Dies hat drei [Teile]:

- Entstehungsweise
- Was [das Pfadwissen] ist
- Funktion

⁵⁸⁴ Grundlage (*ādhāra*, *rten*) bezieht sich hier auf die Praktizierenden.

⁵⁸⁵ D.h. Erleuchtung. Vgl. Obermiller, *Analysis*, S. 198.

⁵⁸⁶ Dies bezieht sich darauf, dass alle Wesen von Buddha-Natur durchdrungen sind. Vgl. Obermiller, *Analysis*, S. 198.

Einschub aus dem ‘*Bru ‘grel*

dPal sprul erklärt zunächst im ‘*Bru ‘grel* den ersten Unterpunkt, das Überwinden des Stolzes, nahezu wortgleich wie im *sPyi don*, bevor er im ‘*Bru ‘grel* damit fortfährt, die Unterpunkte des Pfadwissens knapp, aber klar und eindeutig zu präsentieren. Wir stellen deshalb den entsprechenden Abschnitt aus dem ‘*Bru ‘grel* voraus, denn die Kommentierung des *sPyi don* zum Grundtext wird von ausführlichen Diskursen unterbrochen und ist in den folgenden Abschnitten ohne Bezug auf den ‘*Bru ‘grel* oder andere Kommentare kaum verständlich. Im *sPyi don*⁵⁸⁷ besteht die Kommentierung in dieser Passage im Wesentlichen aus der Diskussion des *ekayāna*, d.h. der Debatte, ob die Lehre von einem oder drei Fahrzeugen als definitiv gelten kann.⁵⁸⁸ Diese Debatte fassen wir anschließend inhaltlich zusammen und geben zunächst anhand des ‘*Bru ‘grel* einen Überblick über die im Grundtext erwähnten Begriffe:⁵⁸⁹

Die Entstehungsweise:

[Das Pfadwissen] entsteht zeitweilig einzig, weil man das definitive Ziel [Erleuchtung erreichen möchte, also] durch das Erwecken von Bodhicitta, das [die Erkenntnis von] Leerheit mit dem Herzen des Mitgefühls vereint. Darin sind [alle Lebewesen] eingeschlossen, denn die Grundlage dafür ist die Lehre, dass letztendlich alle Wesen, auch Śrāvakas, Pratyekabuddhas usw. unübertreffliche Erleuchtung empfangen.

Was das Pfadwissen ist:

Das Pfadwissen besteht im Wesentlichen in dem Engagement, fühlenden Wesen zu helfen, und zwar von [dem Zeitpunkt an], an dem man Beherrschung über die Emotionen errungen hat, bis zum Ende von Saṃsāra.

Die Funktion [des Pfadwissens] ist, die Wesen, die im Saṃsāra noch nicht Teil des Saṅgha sind, im Saṅgha zu vereinen und die Versammelten zur Reifung und zur Freiheit zu bringen.

dPal sprul erklärt die besonderen Eigenschaften des Pfadwissens im *sPyi don* zunächst unter ähnlichen Zwischenüberschriften.

⁵⁸⁷ PS, S. 187ff.

⁵⁸⁸ Ruegg hat diese Debatte und die damit verknüpfte Diskussion, ob Saṃsāra endlich ist, insbesondere anhand verschiedener AA-Kommentare, u.a. des LSP, ausführlich erläutert. Ruegg, *La Théorie*, S. 177ff.

⁵⁸⁹ PB, S. 513.

2.2.2.1.2.1.1.1 Entstehungsweise⁵⁹⁰

Aus den *Prajñāpāramitā-Sūtras*:⁵⁹¹

Die Göttersöhne, die das unübertreffliche, vollkommene Bodhicitta [noch] nicht erweckt haben, sollen es jetzt hervorbringen.

Diejenigen aber, die im reinen Nirvāṇa verweilen, sind [noch] nicht in der Lage, das unübertreffliche, vollkommene Bodhicitta zu erwecken, weil sie durch das Kontinuum des Kreislaufes [der Existenz] eingeschränkt werden.

Und:

Wenn sie aber das unübertreffliche, vollkommene Bodhicitta hervorgebracht haben, erfreue ich mich daran.

Diese beiden Sūtra-Passagen bedeuten, dass die Entstehung des Pfadwissens zeitweilig denen vorbehalten bleibt, die Bodhicitta erweckt haben, dass aber letztlich die Schüler mit allen drei Veranlagungen Bodhicitta hervorbringen und die höchste, vollkommene Erleuchtung erlangen werden. Was die erste Sūtra-Passage betrifft, so wird erklärt, dass sich „diejenigen, die Erlösung im Nirvāṇa erlangt haben“ auf die Kenntnis aller Śrāvaka-Pfade bezieht, [188] und „durch das Kontinuum des Kreislaufes [der Existenz] eingeschränkt“ bezieht sich darauf, dass sie [letztendlich] keinen Grund [mehr] für die Wiedergeburt im Kreislauf [der Existenz] haben, weil sie die befleckenden Emotionen ausnahmslos eliminiert haben. Die spätere Passage lehrt, dass Śrāvakas, Pratyekabuddhas, Arhats usw. letztendlich dennoch höchste, vollkommene Erleuchtung erlangen.

Zusammenfassung des Diskurses zum Ekayāna

Unter der gleichen Zwischenüberschrift, Entstehungsweise, beginnt dPal sprul wie Tsong kha pa eine ausführliche „kritische Untersuchung“ (*mtha' dpyad pa*) zu der These von den drei Fahrzeugen.

Die kritische Untersuchung [der These von den drei Fahrzeugen] hat drei [Teile]:

- Die [Untersuchung der] Methoden, wie die Anzahl von drei Fahrzeugen als definitiv behauptet wird
- [Die Untersuchung,] ob Śrāvakas und Pratyekabuddhas in das große Fahrzeug eintreten
- [Die Untersuchung,] ob Saṃsāra endlich ist oder nicht

⁵⁹⁰ PS, S. 187ff.

⁵⁹¹ Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 205.

Was aber sind die Belege dafür, dass die Lehre definitiv ist? Es gibt [Belege] aus den Schriften und logische Begründungen. Zu den Belegen aus den Schriften zählen das *Samdhinirmocana-sūtra* und die fünf Beweise aus dem *Laṅkāvatāra-sūtra*. Auch im *Akśayamati-sūtra* wird gesagt:

Es gibt diese drei Fahrzeuge, die zur Erlösung führen.

Auch *Khams rna tshogs pa'i mdo* lehrt die verschiedenen Veranlagungen von Lebewesen, und in ähnlicher Weise präsentieren andere Sūtras jeweils die drei Fahrzeuge.

Zweitens, logische Begründungen. [190] Manche Wesen haben die Absicht, anderen zu helfen. Andere hingegen freuen sich, wenn Feinde leiden. Ebenso engagieren sich manche in positiven Taten, weil sie sich nur weltliches Glück wünschen, während andere davon abgestoßen werden und danach streben, ihre Befreiung zu erlangen. Einige wiederum denken nur an die Befreiung anderer und praktizieren Großzügigkeit usw., die zur Ursache von vollkommener Erleuchtung werden. Also schließt man daraus, dass die Ursachen dafür in unterschiedlichen Neigungen in Lebewesen liegen, und ob es ein Ergebnis oder verschiedene Ergebnisse gibt, ist eine Funktion dieser Ursachen. Wenn es nicht verschiedene Veranlagungen geben würde, gebe es auch nicht diese verschiedenen Neigungen. Damit ist also [die Existenz] verschiedener Veranlagungen etabliert, und demzufolge gibt es als Resultat auch mehrere Fahrzeuge. So wird es erklärt. Und weil Arhats ausnahmslos alle Fesseln der Existenz eliminieren, nehmen sie auch keine Wiedergeburt an. Deshalb ist es nicht möglich, dass sie Erleuchtung erreichen, [denn] es wird angenommen, dass [diese] nur nach der Abfolge von zahlreichen Wiedergeburten erlangt werden kann.

Zusammenfassung der Debatte⁵⁹³

Nach dieser kurzen Darlegung der Yogācāra-Position widmet dPal sprul mehrere Passagen der Widerlegung von Widersprüchen. dPal sprul präsentiert dazu verschiedene Aussagen Asaṅgas, mit denen noch einmal die zuvor genannten Argumente erörtert werden. Während in Asaṅgas *Samgraha* erklärt wird, dass Arhats keine Wiedergeburt nehmen und es verschiedene endgültige Veranlagungen gibt, zitiert Asaṅga in seinem *Kommentar (Vyākhyā)* zum *Uttaratantraśāstra* das *Śri-mālā-devī-siṅgha-nāda-sūtra*, in dem gesagt wird, dass [Arhats] unermesslich viele Male sterben und wiedergeboren werden und dass die beiden Fahrzeuge nur zeitweilig Fahrzeuge sind. [Im *Uttaratantraśāstra*] wird das *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra (Dam chos pad dkar, Sūtra des weißen Lotus)* damit zitiert, der Buddha ermutige die Śrāvakas, in das große Fahrzeug einzutreten. dPal sprul fragt: Sind dies keine Widersprüche? Er verneint dies anschließend mit verschiedenen Argumenten. Die erste Aussage

⁵⁹³ PS, S. 190-193.

sei kein Widerspruch, denn die Erklärung aus dem *Uttaratantraśāstra* beziehe sich auf Śrāvakas, die sich [in Bodhisattvas] verwandeln. Obwohl sie die Geburten und Tode in den drei Bereichen überwunden haben, gibt es noch den geistigen Körper (*manomaya kāya*), der auf den latenten Tendenzen der kognitiven Verblendungen beruht und auf dem Karma, das daraus entstehen wird. Auf der Grundlage latenter Tendenzen, die von Unwissenheit stammen und dem unbefleckten Karma, das als Ursache und Bedingung agiert, wird der geistige Körper Wiedergeburten annehmen.⁵⁹⁴ Nach dem Tod eines Arhats gibt es keine Verbindung mit dem künftigen Bewusstsein (*rig pa*).

Die zweite [Behauptung] stellt keinen Widerspruch dar, denn das Ergebnis[, d.h. Nirvāṇa] von Śrāvakas und Pratyekabuddhas entspricht einer temporären Erklärung, wie die magische Hervorbringung einer Stadt inmitten einer Einöde [für diejenigen, die von einer langen Reise erschöpft sind. Asaṅga] sagt, dass es Interpretation erfordert, ob das Nirvāṇa der Śrāvakas authentisch ist. Er sagt nicht, dass angesichts der Tatsache, dass alle Śrāvakas in das Mahāyāna zurückkehren, die drei Fahrzeuge Interpretation erfordern.

Die dritte [Aussage] ist kein Widerspruch, denn sowohl *Samgraha* als auch *Samdhi-nirmocana-sūtra* sagen, dass Śrāvakas, die von den Buddhas ermutigt werden, dem Mahāyāna zu folgen, sich [in Bodhisattvas] verwandeln, aber nicht diejenigen, die in den Frieden [von Nirvāṇa] einkehren, und es gibt keine Ausnahme zu dieser Regel.

Anschließend versucht dPal sprul, Widersprüche zu anderen *Sūtra*-Passagen zu widerlegen. Wenn die Lehre von den drei Fahrzeugen definitiv ist, wie interpretiert man dann die Aussage aus dem *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, es gebe „nur ein Fahrzeug“? Darin heißt es, ein Fahrzeug entspreche der definitiven Lehre und drei Fahrzeuge seien interpretationsbedürftig. Wie interpretiert man die Aussage, dass große [192] Śrāvakas wie Śāriputra zu Buddhas werden? dPal sprul beantwortet seine eigenen rhetorischen Fragen mit einem Zitat aus dem *Mahāyāna-sūtrālamkāra*:

Es gibt nur ein Fahrzeug, denn Dharma, Identitätslosigkeit und Befreiung sind gleich, denn die Veranlagungen sind verschieden, denn es werden zwei Bestrebungen erlangt, wegen der Emanationen und wegen der Vollendung.⁵⁹⁵

Es wird also von einem Fahrzeug, aber sieben grundlegenden Absichten (*dgongs gzhi*) gesprochen. dPal sprul übernimmt hier die Argumentation aus dem *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, die nahezu identisch auch im zehnten Kapitel des *Mahāyāna-samgraha* zu finden ist. Die erste Absicht bezieht sich auf das bei allen Individuen identische Element, den Dharmadhātu; die zweite bezieht sich auf die Identitätslosigkeit, [deren Erkenntnis] allen Fahrzeugen gemein ist. Die dritte bezieht sich auf die daraus resultierende Befreiung. Viertens, zwar haben Praktizierende verschiedene Veranlagungen, doch treten auch Śrāvakas, deren

⁵⁹⁴ Vgl. Obermiller, *Analysis*, S. 177.

⁵⁹⁵ Vgl. Thurman, *Discourse Literature*, S. 138.

Veranlagung nicht definitiv ist, schließlich in das Mahāyāna ein, während, fünftens, andere Śrāvakas mit definitiver Veranlagung sich von den Bodhisattva-Taten abwenden, nachdem sie diese praktiziert haben, im Śrāvaka-Fahrzeug fortfahren und ihr Nirvāṇa erlangen. Für kurze Zeit sind [ihre Bestrebungen] gleich. Die sechste [Absicht] bezieht sich auf die Emanationen, die zum Wohl der Śrāvakas Nirvāṇa demonstrieren. Die siebte bezieht sich auf die Überlegenheit des Mahāyāna. Letztendlich gibt es nur ein Fahrzeug (*ekayāna*), denn kein Daseinsfaktor ist dem Mahāyāna überlegen. Es wird also definitiv gesagt, dass es ein Fahrzeug mit diesen sieben Absichten gibt. dPal sprul gibt den Grund dafür mit einem Zitat aus dem *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* an:

Die vollkommenen Buddhas lehren das einzige Fahrzeug jenen mit unbestimmter [Veranlagung], um manche anzulocken und andere zu behalten.

„Einige“ bezieht sich auf Śrāvakas und „andere“ bezieht sich auf Bodhisattvas mit unbestimmter Veranlagung. Prophezeiungen zur Erleuchtung von Śrāvakas stellen keinen Widerspruch dar, wenn man an Śrāvaka-Emanationen denkt und an Śrāvakas, die sich [in Bodhisattvas] verwandeln.

[...]

Anschließend diskutiert dPal sprul die Positionen derer, welche die These der drei Fahrzeuge für interpretationsbedürftig halten (*ekayāna-naya-vādins*, Ekayānisten).

2.2.2.1.2.1.1.1.2 Traditionen, in denen die [Lehre von] drei Fahrzeugen für interpretationsbedürftig gehalten wird

Dies hat zwei [Teile]:

- Welchen Sūtras sie folgen
- Wie sie ihre Positionen darlegen

2.2.2.1.2.1.1.1.2.1 Welchen Sūtras sie folgen

Aus dem *Laṅkāvatāra-sūtra*:⁵⁹⁶

Solange Geist entsteht, sind auch die Fahrzeuge unendlich. Wenn der Geist grundlegend verändert wird, gibt es weder Fahrzeug noch Bewegung, gibt es überhaupt keine Präsentation von Fahrzeugen. Ich sage, dass es nur ein Fahrzeug gibt. [194] Ich sage, dass es nur auf relativer Ebene verschiedene Fahrzeuge gibt, um kindische Wesen [anzuziehen].

[...]

⁵⁹⁶ Ausführlicheres Zitat in LSP, S. 506. Vgl. auch Ruegg, "The *gotra*, *ekayāna* and *tathāgatagarbha* theories on the *Prajñāpāramitā* according to Dharmamitra and Abhayākaragupta" In: Lancaster, *Prajñāpāramitā and Related Systems*, S. 284ff.

2.2.2.1.2.1.1.2.2 Wie sie ihre Positionen darlegen

Dies hat zwei [Teile]: Wie der Meister [Nāgārjuna] die Bedeutung der Sūtras interpretiert und wie seine Anhänger Einwände widerlegen

Die Erklärung des Meisters [Nāgārjuna] im *Bodhicittavivaraṇa*:

Weil das große Fahrzeug entstanden ist, sind zwar die sekundären Fahrzeuge eine Unterstützung für diejenigen, die von den saṃsārischen Pfaden erschöpft sind, aber es gibt sie nicht wirklich.

Und in [Nāgārjunas] *Niraupamyā-stava* (*dPe med par bstod pa*, *Lob des Unvergleichlichen*):

Weil Dharmadhātu unteilbar ist, ist auch das Fahrzeug des Herrschers unteilbar. Aber um unter den Lebewesen zu verweilen, habt Ihr dennoch drei Fahrzeuge gelehrt.

[Nāgārjuna] spricht also von zwei Methoden, wie [die Fahrzeuge] als interpretationsbedürftig präsentiert werden. Zuerst sagt er, die drei Fahrzeuge seien interpretationsbedürftig, weil Śrāvakas und Pratyekabuddhas letztendlich in das große Fahrzeug eintreten müssen. Im letzten [Zitat] sagt er, dass ein Fahrzeug, das die wahre Natur nicht erkennt, Existenz nicht überwinden kann, und da die wahre Natur nicht unterteilt werden kann, können auch die Methoden der Erkenntnis in Bezug auf den erkennenden Geist nicht unterschieden werden. Die Lehre von den drei Fahrzeugen ist also interpretationsbedürftig im Hinblick auf die verschiedenen Arten der Erkenntnis im kleinen und großen Fahrzeug. Letzteres wird auch als schriftliche Autorität [zitiert für die Behauptung, dass] die Fahrzeuge der Śrāvakas und Pratyekabuddhas die wahre Natur der Daseinsfaktoren nicht erkennen.

Zusammenfassung der Debatte

dPal sprul fährt damit fort, Einwände gegen Nāgārjunas Position zu widerlegen. [195] Die Lehrschriften der Vijñaptivādin (*rnam rig pa rnam*) beschädigten Nāgārjunas Position nicht, da sie drei Fahrzeuge im Hinblick auf spezifische Veranlagungen darlegen, die nur kurzfristig gültig sind und nicht absolut. dPal sprul bringt hier zwei Hauptargumente vor: Zum einen würden sich die Veranlagungen und Bestrebungen von Individuen ändern, seien also nicht endgültig. Zum anderen gebe es unzählige Arten der Praxis und des Glaubens. Wenn man verschiedene Fahrzeuge aufgrund der verschiedenen Arten von Praxis und Glauben postuliert, müsste man ebenso viele Fahrzeuge postulieren wie es Methoden gibt.

Anschließend folgt im *sPyi don* eine kurze Diskussion, wann Śrāvakas in das Große Fahrzeug eintreten. Obwohl der lange chinesische Kommentar (*rGya nag ma*) zum *Samdhi-nirmocana-sūtra* sagt, dass sie auf der achten Stufe eintreten, ist dPal sprul zufolge die Position haltbar, die von den meisten Gelehrten vertreten wird, nämlich dass sie vom Pfad der Ansammlung an eintreten. Wie im

Laṅkāvatāra-sūtra beschrieben wird,⁵⁹⁷ wachen Śrāvakas aus der unbefleckten Sphäre auf, nachdem sie einen Meditationskörper erhalten haben und über [viele] Zeitalter hinweg nicht in die [absolute] Beendigung [eingetreten sind]. Sie wachen auf wie Betrunkene, wenn die Intoxikation nicht mehr da ist und sie nüchtern werden. Auf ähnliche Weise wird der Kāya des Buddhaharmas erlangt. Manche behaupten, der langsamste Bodhisattva brauche ein unendliches Zeitalter, andere behaupten, man brauche 40 unendliche Zeitalter. dPal sprul schließt eine kurze Diskussion der Frage an, ob Samsāra ein Ende hat oder nicht.⁵⁹⁸

2.2.2.1.2.1.2.1.1.3 [Die Untersuchung,] ob Samsāra endlich ist oder nicht

Es gibt die Annahme, [die im *Abhisamayālaṅkāraloka* präsentiert wird],⁵⁹⁹ Samsāra habe kein Ende, da es, wie der Äther, von Natur aus ohne Grenzen und endlos sei, und es gibt die Annahme, es habe ein Ende, weil es durch Gegenmittel eliminiert werden kann wie die Unreinheiten in Gold.⁶⁰⁰ Es ist offensichtlich, dass der Meister [Haribhadra] letztere Position vertritt. Abhayākaragupta behauptet sowohl aufgrund von logischen Begründungen als auch aufgrund von Lehrschriften, dass es ein Ende gibt. Aber allgemein gibt es Passagen, in denen Buddha beides [197] erklärt, sowohl, dass Samsāra ein Ende hat als auch dass es nicht endet, und es gibt Belege (*sgrub byed*) für beide Positionen. [...] Im Augenblick ist es leichter, die Position zu verteidigen, dass Samsāra endlos ist, aber man muss neutral bleiben, [denn Buddha gab keine Antwort, als er gefragt wurde, ob Samsāra ein Ende hat oder nicht], es hat also nicht viel Gewicht.⁶⁰¹

dPal sprul kehrt mit einer kurzen Passage zurück zur Kommentierung des Grundtextes:

2.2.2.1.2.1.2.1.2.2 Was [das Pfadwissen] ist

Bodhisattvas, die den Gedanken der unübertrefflichen Erleuchtung hervorgebracht haben, die selbst die Kontrolle über die störenden Emotionen erlangt haben und sich lange Zeit in der Übung zur Erleuchtung engagieren, eliminieren nicht in allen Situationen auf dem Pfad gänzlich die destruktiven Emotionen, die der Grund für die [Wieder] Geburt im Samsāra sind, denn sie verweilen, um bis zum Ende der Existenz von Samsāra für das Wohl der Lebewesen zu arbeiten.

⁵⁹⁷ Ausführliches Zitat in LSP, S. 509.

⁵⁹⁸ PS, S. 196f. Vgl. Ruegg, *La Théorie*, S. 213ff.

⁵⁹⁹ Vgl. LSP, S. 510f.

⁶⁰⁰ Dieses Argument stammt aus Bu stons *Lung gi snye ma*, f. 189b3-4, findet sich aber auch im AAA und wird von Nya dbon Kun dga 'dPals *Nya ſk* (II, f. 3b) aufgegriffen. Vgl. Ruegg, *La Théorie*, S. 214, Fußnote 2.

⁶⁰¹ Man beachte, dass dPal sprul hier Tsong kha pas ausführlichere Argumentation auf die Schlussfolgerung kürzt und auch die unentschlossene Abschlussbemerkung von Tsong kha pa unverändert übernimmt.

Zusammenfassung des Diskurses

Diese knappe Kommentierung des Basistextes läutet einen ausführlichen Diskurs zu der Frage ein, welche der Emotionen die Bodhisattvas nicht eliminieren und wie sie Wiedergeburt nehmen. Dazu gibt es verschiedene Positionen, die dPal sprul kurz vorstellt. Vimuktisena sagt in seinem *Vṛtti*, Bodhisattvas hätten nicht einmal mehr die latenten Eindrücke, die von den Emotionen der Unwissenheit und Sichtweisen hinterlassen werden, sie hätten aber die latenten Eindrücke, die von Verlangen und dem Greifen nach Existenz hinterlassen werden. Als Beleg dafür führt er an, dass sie nach Gutdünken Existenzen annehmen [198]. Er erklärt, die beiden verbleibenden latenten Eindrücke seien Anhaftung an Sinnesobjekte und [Anhaftung] an die beiden oberen Bereiche. In den *Sūtras*, insbesondere der *Sāgaramati-paripṛcchā*, wird hingegen erklärt, dass [folgende] störende Emotionen, die mit den Quellen von Tugend verbunden werden, Saṃsāra verursachen: [Die Praktizierenden] sind unzufrieden mit ihrem intensiven Bemühen, Verdienst anzusammeln, sie beherrschen das Hervorbringen von Existenzen nach Gutdünken, sie wünschen sich die Begegnung mit Buddhas, sind bei Aktivitäten, die Lebewesen zur völligen Reifung bringen, nicht frustriert, streben nach dem Erfassen des reinen Dharma, [haben] Ausdauer [darin], jegliche Aktivitäten für Lebewesen auszuführen, strengen sich kontinuierlich für das Verlangen nach Dharma an, und sie geben die Bindung an die Vollkommenheiten nicht auf. Wenn diese [Emotionen] mit den Quellen der Tugend verbunden werden, sind sie allerdings keine störenden Emotionen. Wie können diese also als störende Emotionen mit tugendhaften Wurzeln [verbunden werden]? Die Antwort ist, dass es sich nicht wirklich um Emotionen handelt, sondern sie nur so genannt werden, weil sie ähnlich funktionieren, d.h. weil sie an die drei Bereiche binden.

Als dritte Position präsentiert dPal sprul die des *Śrīmālādevī-sūtra*. Hier wird angegeben, dass Arhats, Pratyekabuddhas und Bodhisattvas, die Beherrschung erlangt haben, aufgrund von unbeflecktem Karma, das auf der Grundlage der latenten Eindrücke der Unwissenheit entsteht, Körper annehmen. Diese subtile Grundlage wird nur von der transzendenten Weisheit der Buddhas eliminiert. Dies ist eine der seltenen Passagen, in denen dPal sprul ausführlich verschiedene Positionen präsentiert, bevor er die „korrekten“ Positionen von Nāgārjuna, Aśaṅga, Vimuktisena und Haribhadra vorstellt: Es handle sich nicht um tatsächliche störende Emotionen, die von den Bodhisattvas nicht eliminiert werden. Bodhisattvas eliminieren störende Emotionen nicht etwa deshalb nicht, weil sie sich vor den daraus resultierenden Leben fürchten, sondern streben im Gegensatz zu Śrāvakas danach, sich zum Wohl anderer mit Leben zu verbinden. Der Ausdruck „nicht eliminiert“ bezieht sich also darauf, dass Leben–ähnlich wie die Leben, die aus befleckenden Emotionen entstehen–nicht aufgegeben werden. Außerdem bestimmen befleckende Emotionen nicht die Entstehung von Fehlern in Bodhisattvas, die Weisheit und Geschicklichkeit in den Methoden haben. Die [Emotionen] werden sogar zu einer Unterstützung in ihrer Praxis auf

dem Pfad. Anders als Śrāvakas halten Bodhisattvas aufgrund von Mitgefühl die störenden Emotionen nicht für absolut unannehmbar. Die *Sūtra*-Passagen über die Ursache der Wiedergeburten, nachdem [die Bodhisattvas] die Stufen erreicht haben, beziehen sich allein auf den Hauptpunkt, dass Bodhisattvas aufgrund von Mitgefühl nicht im Frieden verweilen.

Mit dieser Schlussfolgerung beendet dPal sprul die Diskussion und kehrt nur mit einem Satz zur Kommentierung des Basistextes zurück, bevor er die eigentliche Erklärung der Pfade beginnt.

2.2.2.1.2.1.2.3 Spezifische Funktion

[Die spezifische Funktion] ist die Aktivität, die Wesen, die im Samsāra noch nicht Teil des Saṅgha sind, im Saṅgha zu vereinen und die Versammelten zur Reifung und zur Freiheit zu bringen. [204]

2.2.2.1.2.1.2.2 Die Erklärung des Pfades, der die Kategorien hat

Die eigentliche Erklärung des Pfades, der die Kategorien hat, hat drei [Teile]:

- Der Pfad der Śrāvakas
- [Der Pfad] der Pratyekabuddhas
- [Der Pfad] der Bodhisattvas

2.2.2.1.2.1.2.2.1 [Das Pfadwissen, das] den Pfad der Śrāvakas [kennt]

[[76.] Wie der Pfad verstanden wird:

[Bodhisattvas] sollten den Pfad der Śrāvakas kennen, ohne sich auf die Aspekte

der vier erhabenen Wirklichkeiten konzeptuell zu fixieren.

[77.] Was den Pfad der erhabenen Śrāvakas betrifft:

Weil Form usw. [gleichermaßen] leer sind, sind die Leerheiten unteilbar.

Diese [Erkenntnis] ist [die Phase der] Wärme. Sich nicht [darauf] zu fokussieren,

[78.] wird als Erreichen des Gipfels beschrieben.

Wenn erkannt wird, dass nichts darin auf beständige Weise verweilt, ist Akzeptanz [erreicht].

Beginnend mit den zehn Stufen

[79.] wird ausführlich gezeigt, dass nichts verweilt.

Dadurch wird das „höchste weltliche Phänomen“ erreicht.

Warum das so ist? Weil [selbst] Buddhas mit ihrem Wissen Daseinsfaktoren nicht [als existent] erkannt haben.]

Einführende Definitionen aus dem ‘Bru ‘grel

Aus dem Basistext und aus den entsprechenden Passagen des ‘Bru ‘grel,⁶⁰² die wir im folgenden zusammenfassen, wird deutlich, dass vier vorbereitende Stufen zur durchdringenden Einsicht beschrieben werden:

- 1) Die Stufe der Wärme ist die Erkenntnis der durchdringenden Einsicht, die aus der Erkenntnis besteht, dass alle Daseinsfaktoren wie Form, etc. gleichermaßen leer sind und Leerheit deshalb ununterscheidbar ist.
- 2) Die Stufe des Gipfels wird durch die geistige Ausrichtung auf die vier Wirklichkeiten erreicht, bei der man sich nicht auf die Aspekte der Wirklichkeiten fokussiert, d.h. [konzeptuell] fixiert. Dies wird als durchdringende Einsicht, die den Höhepunkt erreicht, bezeichnet.
- 3) Die Stufe der Akzeptanz besteht in der Zurückweisung der Zuschreibung jeglicher Attribute wie Dauerhaftigkeit, Unbeständigkeit usw.
- 4) Selbst die zehn Bodhisattva-Stufen werden nicht als real existent oder als verweilend beschrieben, und auch Buddhas erkennen keine Daseinsfaktoren als tatsächlich existent. Diese meditative Einsicht wird als das höchste Phänomen bezeichnet.

Anmerkung der Verfasserin

Das kognitive Objekt der Bodhisattvas ist hier der Pfad der Śrāvakas, der im Wesentlichen aus der Erkenntnis der vier erhabenen Wirklichkeiten und deren Aspekten besteht. Die Bodhisattvas untersuchen diese Objekte mit den Methoden des Großen Fahrzeugs, also mit Hilfe von Bodhicitta, von Idmum und ohne die Aspekte der Wirklichkeiten als real existent zu erfassen. Das Ergebnis ist die Unterstützung der Praktizierenden, die Śrāvaka-Veranlagungen haben.⁶⁰³ Im *sPyi don* erläutert dPal sprul die Details der Aspekte der vier Wirklichkeiten:⁶⁰⁴

Der Pfad der Śrāvakas hat zwei [Teile]:

- Der zu erkennende Pfad
- Wie der Pfad erkannt wird

2.2.2.1.2.2.1.1 Der zu erkennende Pfad

Dies hat zwei [Teile]:

- Aspekte der völlig befleckten Wirklichkeiten
- Aspekte der völlig reinen Wirklichkeiten

2.2.2.1.2.2.1.1.1 Aspekte der völlig befleckten Wirklichkeiten

Dies hat zwei [Teile]:

- Individuelle Aspekte
- Gemeinsame [Aspekte]

⁶⁰² S. 514f.

⁶⁰³ Vgl. AAA nach Obermiller, *Analysis*, S. 201.

⁶⁰⁴ PS, S. 204ff.

2.2.2.1.2.1.2.2.1.1.1.1 Individuelle Aspekte

Dies hat zwei [Teile]:

- Aspekte des Leidens
- Aspekte des Ursprungs

2.2.2.1.2.1.2.2.1.1.1.1.1 Aspekte des Leidens

Es gibt vier [Aspekte]:

- 1) Unbeständigkeit, weil [Daseinsfaktoren] entstehen und vergehen,
- 2) Leiden aufgrund von Befleckung und weil es den Erhabenen als nicht wünschenswert erscheint,
- 3) Identitätslosigkeit aufgrund der Leerheit von einem Ich, das von einem anderen verschieden ist,
- 4) der Frieden der Identitätslosigkeit, der Essenz.

2.2.2.1.2.1.2.2.1.1.1.1.2 Aspekte des Ursprungs

Es gibt vier Aspekte: [*Kleśas* und *karma*] sind

- 1) wie eine Krankheit, denn sie sind die ursprüngliche Ursache für Leid,
- 2) wie ein Tumor (*'bras*), denn sie sind der Ursprung für eine Anhäufung von Leid,
- 3) wie ein Dorn, denn sie produzieren intensives, unmittelbares Leid,
- 4) wie Sünde, denn sie bedingen die kontinuierliche Entstehung von Leid.⁶⁰⁵ [205]

2.2.2.1.2.1.2.2.1.1.1.1.2 Gemeinsame Aspekte [von Leid und Ursprung]

[Leid und seine Ursprünge] sind

- 1) fremd, denn sie sind [wie] Gegner,
- 2) zerstörerisch, denn sie zerstören,
- 3) unstetig, denn ihr Wesen ist so, dass sie nicht [lange]⁶⁰⁶ verweilen.
- 4) [Sie beinhalten] den Aspekt der völligen Zerstörung, denn sie werden bei der rechten Gelegenheit durch entsprechende Gegenmittel zerstört,
- 5) Furcht, denn in diesem und im nächsten Leben werden sie zum Hort von Schaden.
- 6) [Sie sind] wie eine infektiöse Krankheit, denn sie werden zum Hort von Angriffen von Wesen wie Dämonen (*rākṣasa*, *srin po*) usw.,
- 7) Kalamitäten, denn sie sind der Hort von Angriffen durch nicht lebende Dinge, weil die Elemente aufgewühlt sind, donnern usw.

Von diesen sieben Aspekten sind die ersten beiden [Aspekte von] Abneigung, der dritte und vierte Aspekt sind [Aspekte] frei von Anhaftung und die letzten drei sind Aspekte der Beendigung.

⁶⁰⁵ LSP schreibt *brgyud* statt *btud*. Vgl. LSP, S. 524.

⁶⁰⁶ LSP schreibt *ring* statt *rang*.

2.2.2.1.2.1.2.2.1.1.2 Aspekte der völlig reinen [Wirklichkeiten]

- Aspekte der Beendigung
- Aspekte des Pfades

2.2.2.1.2.1.2.2.1.1.2.1 Aspekte der Beendigung

Es gibt sieben Aspekte:

- 1) Identitätslosigkeit, denn weder die störende Emotion der Selbstanhaftung noch Leiden ist [wirklich] existent,
- 2) Frieden, denn Leiden und destruktive Emotionen sind befriedet,
- 3) Abtrennung, denn [die Beendigung] ist die exzellente wahre Natur, rein und Glückseligkeit, [d.h.] sie ist vom Unreinen abgetrennt.
- 4) Erlösung wird dadurch charakterisiert, dass sie jenseits von Extremen ist, denn sie ist frei von „mein“,
- 5) Zeichenlosigkeit, denn sie ist frei von den Attributen des Bedingten,
- 6) Wunschlosigkeit, denn das Streben in den drei Bereichen ist beendet, und
- 7) Formationslosigkeit, denn das Karma für künftige Wiedergeburten manifestiert [206] sich nicht als treibende Kraft.

2.2.2.1.2.1.2.2.1.1.2.2 Aspekte des Pfades

Es gibt vier [Aspekte]:

- 1) Es ist ein Pfad, denn er führt zur Befreiung,
- 2) Wissen (*rig pa*), denn [der Pfad] funktioniert als Gegenmittel zu den störenden Emotionen,
- 3) Praxis, denn man übt sich in dem korrekten Geist, und
- 4) der Erlöser, denn man bewegt sich zum beständigen Hort des Nirvāṇa, weil man nicht an Identität haftet.

2.2.2.1.2.1.2.2.1.2 Wie der Pfad erkannt wird

Die Bodhisattva-Söhne der Siegreichen sollten die 33 Aspekte kennen: die acht individuellen und die 14 gemeinsamen Aspekte von Leiden und Ursprung, die sieben Aspekte der Beendigung und die vier Aspekte des Pfades. Sie sollten diese durch mit drei spezifischen Eigenschaften versehene Erkenntnisse kennen: [Sie sollten] am Anfang Bodhicitta erwecken, am Ende [Verdienst] widmen und sich im Hauptteil überhaupt nicht auf jegliche essenzielle Identität fixieren. In diesem Kontext sind diejenigen, die erkennen, Bodhisattvas, das, was zu kennen ist, ist der Pfad der Śrāvakas, und die Ursache dafür ist die geistige Ausrichtung auf Unbeständigkeit usw. Diese Methode ist auch, was [die Bodhisattvas] im Kontext des Pfades der Pratyekabuddhas kennen müssen. Sie vollbringen das Erkennen durch die Geschicklichkeit in den Methoden oder mithilfe des Pfades, der das Wissen vom Pfad ist, indem sie ihre geistige

Ausrichtung auf die Aspekte der vier Wirklichkeiten lenken, ohne sich [konzeptuell] zu fokussieren.⁶⁰⁷

2.2.2.1.2.1.2.2.2 [Das Pfadwissen, das] den Pfad der Pratyekabuddhas [kennt]

[[80.] Weil sie die aus sich selbst entstandene, essenzielle Natur erkennen, benötigen sie die Lehren anderer nicht.

Die Weisheit der Rhinoceros-ähnlichen wird definitiv als tiefgründig beschrieben.

[81.] Bestimmten Wesen, die bestimmte Themen auf bestimmte Weise hören wollen, erscheinen diese bestimmten Themen dementsprechend sogar ohne Worte.

[82.] Dadurch, dass Konzepte über erfasste Objekte eliminiert sind, dass der Erfasser nicht eliminiert ist, und durch die Unterstützung wird der Pfad der Rhinoceros-gleichen vollkommen zusammengefasst.

[83.] Wärme ist der Aspekt, der demonstriert, dass das Nominelle mit der wahren Natur nicht im Widerspruch steht. Das Erreichen des Höhepunktes wird dadurch unterschieden, dass Formen usw. ohne Verlust sind.

[84.] Indem durch die Leerheit des Inneren usw., Formen usw. nicht erfasst werden, [erreicht man] Akzeptanz. Das höchste Phänomen hat die Aspekte, dass Formen usw. ohne Entstehung sind usw.]

Einführende Anmerkung der Verfasserin

Der Pfad der Pratyekabuddhas wird hier charakterisiert durch die partielle Eliminierung der Konzepte über erfasste Objekte, während die Erkenntnis des erfassenden Subjekts ähnlich ist wie bei den bereits beschriebenen Śrāvakas. Dementsprechend beziehen sich die kognitiven Objekte der vier Stufen dieses Pfades, die der direkten Einsicht in den Pratyekabuddha-Pfad vorausgehen, in erster Linie auf die Objekte und nicht auf das Subjekt. In diesem Sinne wird der Pfad der Pratyekabuddhas als dem Pfad der Śrāvakas überlegen dargestellt.

⁶⁰⁷ Bei dem letzten Abschnitt handelt es sich nicht um direkte Zitate aus dem LSP, sondern um eine Zusammenfassung in dPal spruls Worten. Sie findet sich nahezu wortgleich im PB, S. 514f.

Der Pfad der Pratyekabuddhas hat sieben [Aspekte]:

- Veranlagung
- Pfade
- Erlangung völliger Reinheit
- Anhäufung der Ansammlungen
- Grundlagen
- Bewegungen [207]
- Etymologie

2.2.2.1.2.2.2.1 Veranlagung

Die Veranlagung [der Pratyekabuddhas] hat drei Besonderheiten: Sie haben von Natur aus wenige störende Emotionen. Deshalb erfreut sich ihr Geist nicht an Geschäftigkeit, sondern an Einsamkeit. Zweitens haben sie wenig Fähigkeit zum Mitgefühl. Deshalb engagieren sie sich nicht darin, den Dharma fühlenden Wesen zu lehren und für das Wohl der Wesen zu arbeiten, sondern ihre Ziele bleiben bei kleinen Aktivitäten. Drittens sind sie von mediokrer Kapazität und verhalten sich arrogant. Deshalb wollen sie Erleuchtung ohne einen Meister und ohne Rivalen erlangen. [Im Fall von sogenannten] „Teamarbeitern“ (*tshogs dang spyod pa*)⁶⁰⁸ wird [die zweite Besonderheit,] die Freude an Einsamkeit, verworfen.

2.2.2.1.2.2.2.2 Wie sie sich auf den Pfaden üben

Es gibt drei Pfade. Der erste Pfad: Mit der Veranlagung von Pratyekabuddhas erfreuen sie sich hundert Zeitalter lang am Erscheinen des Buddhas und reifen ihren Bewusstseinsstrom für die Pratyekabuddha-Erleuchtung. Um ihre eigene Erleuchtung zu erlangen, machen sie sich anschließend in den sechs Kategorien des Wissenswerten kundig, d.h. in den Daseinsgruppen, Sinnesquellen, Elementen, dem abhängigen Entstehen, den Grundlagen und dem, was nicht Grundlage ist. Dies ist der Pfad der Rhinoceros-gleichen Pratyekabuddhas.

Einige [wie Bu ston] sagen:

Hundert Zeitalter lang konzentrieren sie sich auf die Textsammlungen der Śrāvakas, studieren und kontemplieren sie. Wenn sie sehen, dass sie immer noch wiedergeboren werden, nachdem sie den früheren Pfad praktiziert haben, machen sie drei Gebete: 1) dass sie direkt nach dem Tod in einem Bereich wiedergeboren werden, in dem es keine Buddhas und Śrāvakas gibt, 2) wo sie, ohne sich auf andere zu verlassen, den Pfad mit der Weisheit [208] verfolgen können, die sie selbst erworben haben

⁶⁰⁸ Es werden zwei Arten von Pratyekabuddhas unterschieden: sogenannte „Rhinoceros-gleiche“ Pratyekabuddhas, die Einsamkeit suchen und „Teamarbeiter“, die laut der wörtlichen Übersetzung des Sanskrit-Begriffes (*vargacārī*) in der Gemeinschaft verweilen. Siehe *Mahāvīyutpatti*, zit. nach Rigpa Dictionary, Eintrag *tshogs dang spyod pa*.

und 3) dass sie, wenn sie Erleuchtung erlangt haben, den Schülern nicht durch Worte, sondern durch den Körper Mitgefühl und liebende Güte erweisen können. Nach dem Tod werden sie in drei Welten eines Chiliokosmos wiedergeboren, allerdings nicht in einem niederen Stand. Sie werden ein einziges Mal geboren, verlassen ihr Haus, um als Asketen zu leben, werden voll ordiniert und ziehen sich an eine Leichenstätte zurück, wo sie über die Knochen, die sie sehen, nachdenken: „Wo kommen diese her?“ Auf der Grundlage der vierten meditativen Konzentration meditieren sie über den Sinn, den sie in der Entwicklung der zwölf Glieder des abhängigen Entstehens von Unwissenheit bis zu Alter und Tod erkannt haben, meditieren über deren Umkehrung und setzen die letzten vier Pfade [von Verbindung bis zum Nicht-mehr-Lernen] in diesem einzigen Leben in die Praxis um.

Der zweite Pfad: Nachdem sie sich an der Erscheinung der Buddhas erfreut und sich auf heilige Wesen verlassen haben, sich auf das Studium des heiligen Dharma und die geistige Ausrichtung auf die Methoden gestützt haben, produzieren sie die ersten drei Pfade der Verbindung. Um die Erkenntnis der künftigen Daseinsfaktoren zu manifestieren, studieren sie anschließend die sechs Wissensfaktoren[, die oben beschrieben wurden].

Der dritte Pfad: Aufgrund ähnlicher [Praktiken] wie zuvor [beschrieben] erlangen sie eine der ersten beiden Erfüllungsstufen[, aber nicht die Erfüllungsstufen von Nicht-Wiederkehrern oder Arhats. Einige] Tibeter haben diese beiden „große und kleine Teamarbeiter“ genannt.

2.2.2.1.2.1.2.2.2.3 [Erlangung völliger Reinheit:] Wie die Erfüllung erlangt wird

Alle drei [Gruppen] erlangen schließlich den Zustand des Feindbezwingers an einem Ort, an dem kein Buddha erschienen ist, indem sie ohne Meister über die 37 Erleuchtungsfaktoren meditiert und alle befleckenden Emotionen eliminiert haben. Es wird deshalb auch über [alle] drei [209] gelehrt dass der Unterschied zwischen ihnen in dem Potenzial liegt, große, mittlere oder kleine Pfade in diesem einen finalen Leben zu produzieren. Der *Abhidharmasamuccaya* behauptet nicht [wie der *Abhidharmakośa*], dass auch die Rhinozeros-gleichen [Pratyekabuddhas] die letzten vier Pfade, die sie in einem einzigen Leben produzieren, in einer einzigen [Meditations-]Sitzung produzieren. [...] In der *Bodhisattvabhūmi* wird gesagt:

Man sollte Pratyekabuddhas auf gleiche Weise verstehen wie Śrāvakas.

Weil ihre Pfade also [den Pfaden] der Śrāvakas entsprechen, können sie jede der acht Stufen von Kandidaten oder Etablierten [erreichen].

2.2.2.1.2.1.2.2.2.4 Anhäufung der Ansammlungen

In *Drin lan bsab pa* (*Vergeltung der Güte*) heißt es allgemein:

Pratyekabuddhas werden [die Ansammlungen] in 100 großen Zeitaltern vervollständigen.

Alle drei [Klassen von Pratyekabuddhas] gleichen sich also darin, dass sie über 100 Zeitalter lang Ansammlungen machen. [Vasubandhus] *Abhidharmakośabhāṣya* sagt, dass unter den drei [Klassen] in den letzten beiden einige die unsichere Veranlagung von Śrāvakas haben, die zu Pratyekabuddhas geworden sind. [210]

2.2.2.1.2.1.2.2.2.5 Grundlagen

Es gibt mentale und physische Grundlagen. Die mentalen Grundlagen sind für alle drei gleich: Glaube an den tiefgründigen Dharma, ernsthaftes Interesse an der Untersuchung des tiefgründigen abhängigen Entstehens und die geistige Ausrichtung auf die drei Pforten der Befreiung. Was die physischen Orte betrifft, so bleiben die [Pratyekabuddhas mit] Rhinoceros-gleichem Verhalten für sich; die beiden übrigen verweilen auch in Gruppen.

2.2.2.1.2.1.2.2.2.6 Bewegungen

Unabhängig davon, ob sie mit der Unterstützung von Häusern oder Städten leben, betteln sie aber alle vor Häusern usw. um Almosen. Dabei überwachen sie ihre Körper sehr, kontrollieren ihre Sinne und verweilen strikt in Achtsamkeit. Sogar Kriegern zeigen sie Mitgefühl, und sie tun auch dies mit dem Körper und nicht mit Worten. Sie lehren auch diesen den Dharma mit dem Körper und lehren nicht mit Worten. Um Feindseligkeit abzuwenden, demonstrieren sie viele Wunder.

2.2.2.1.2.1.2.2.2.7 Etymologie

Aus dem *Abhidharmakośabhāṣya*:

Pratyekabuddhas sind diejenigen, die allein für sich selbst ohne Anweisungen erwacht sind.

Was die spezifische Etymologie der ersten [Art von Pratyekabuddhas] betrifft, der Rhinoceros-gleichen [Pratyekabuddhas], so wird gesagt:

So wie ein Rhinoceros keine Gefährten hat, so mischen sich auch die Rhinoceros-gleichen [Pratyekabuddhas] nicht mit Hausbesitzern, Ordinierten oder anderen Pratyekabuddhas.

[211]

2.2.2.1.2.1.2.2.3 [Das Pfadwissen, das] den Pfad der Bodhisattvas [kennt]

Der Pfad der Bodhisattvas hat zwei [Teile]:

- Der Pfad des Sehens
- Der Pfad des Kultivierens

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1 Der Pfad des Sehens

Dies hat zwei [Teile]:

- Die Grundlage für das Entstehen des Pfades des Sehens
- Der darauf beruhende Pfad des Sehens

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.1 Die Grundlage für das Entstehen des Pfades des Sehens

Dies hat zwei [Teile]:

- Die physische Grundlage
- Die mentale Grundlage

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.1.1 Die physische Grundlage

Die Grundlage für das Entstehen sind Menschen und die Götter des Begierdebereichs. Die Ausnahme dazu sind die [Wesen] im Land der unangenehmen Töne (*uttarakuru, sgra mis nyan*).⁶⁰⁹ Diejenigen in niederen Bereichen und in Uttarakuru sind gereifte [Existenzen], die verblendet sind, während diejenigen in den höheren Bereichen keinen Überdross⁶¹⁰ kennen, und ohne Überdross sind sie nicht in der Lage, die Wirklichkeiten zu erkennen. So wird es in *Samgraha* und *Abhidharmakośa* erklärt.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.1.2 Die mentale Grundlage

Die Grundlage ist jede der sechs Konzentrationsstufen. [Der Pfad des Sehens] basiert nicht auf den abstrakten [Versenkungen], denn [dort] ist die besondere Einsicht schwächer.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2 Der darauf beruhende Pfad des Sehens

[[85.] Durch die vier Aspekte—die Momente der Akzeptanz der Wirklichkeiten und der Erkenntnis der Wirklichkeiten—wird der Pfad des Sehens im Kontext des Pfadwissens zusammen mit seinen Vorteilen erklärt.

[86.] Die wahre Natur und Buddhas sind sich nicht gegenseitig Grundlage und darauf beruhend. Sie werden also nicht als zählbar akzeptiert.

Großartigkeit, ohne Referenz,

[87.] Unermesslichkeit, ohne Extreme,

[die Natur der] dementsprechend etablierten Form usw.,

wird definitiv als Buddha erfasst,

nichts anzunehmen und nichts zu eliminieren usw.,

⁶⁰⁹ Entsprechend der buddhistischen Kosmologie ist dies der nördliche der vier Kontinente, in dem eine Sprache gesprochen wird, die für andere unverständlich ist.

⁶¹⁰ LSP, S. 552 schreibt *skyo* (Überdross), PS schreibt *skye* (Geburt). Bei letzterem handelt es sich offensichtlich um einen Schreibfehler.

[88.] Liebe usw., Leerheit,
das Erlangen der Buddhaschaft,
das völlig Gereinigte gänzlich enthaltend,
Furcht und Krankheit vertrieben,
[89.] das Begreifen von Nirvāṇa als Frieden an sich,
der Schutz der Buddhas usw.,
nicht töten usw.,
das eigene Verweilen im Modus der Kenntnis aller Aspekte,
[90.] das Etablieren von Lebewesen [darin],
sowie die Widmung von Großzügigkeit usw.,
für die vollständige Erleuchtung,
dies sind die Momente des Pfadwissens.]

Zusammenfassung der 16 Momente aus dem ‘*Bru ‘grel*

Der Pfad der Bodhisattvas wird im Wesentlichen durch die 16 im Grundtext erwähnten Aspekte erklärt. Wieder präsentiert dPal sprul die Erklärung des Basistextes nur im ‘*Bru ‘grel*, während der *sPyi don* eine kurze Zusammenfassung der vier Stufen des Pfades des Sehens gibt und anschließend verschiedene philosophische Zählweisen der Momente auf dem Pfad des Sehens diskutiert.

Deshalb stellen wir einen Überblick aus dem ‘*Bru ‘grel* voraus.⁶¹¹ Demzufolge sind die 16 Aspekte, die auf dem Pfad des Sehens erkannt werden:

1)–4) Die vier Aspekte der Wirklichkeit des Leidens:

1) Die Dharma-Akzeptanz der Wirklichkeit des Leidens ist [die Erkenntnis, dass] die wahre Natur der Wirklichkeit des Leidens und Buddhaschaft sich zueinander nicht wie Grundlage und darauf Beruhendes verhalten. Weil es sich bei beiden nicht um reale Einheiten (*dnegos po*) handelt, kann man sie nicht als Aufzählungen akzeptieren.

2) Die Dharma-Erkenntnis von Leiden ist [die Erkenntnis, dass] die Großartigkeit von Formen usw. bedeutet, dass Dharmatā auf absoluter Ebene essenziell frei von Entstehung, Verweilen und Beendigung ist.

3) Die nachfolgende Dharma-Akzeptanz ist [die Erkenntnis, dass] auf absoluter Ebene Formen usw. trotz des ermessenden Subjekts, der logischen Wahrnehmung, nicht als Fokus genommen werden.

4) Die nachfolgende Dharma-Erkenntnis ist [die Erkenntnis der] Unermesslichkeit, denn die Essenz von Dharmatā ist unermesslich wie der Äther.

5) – 8) Die vier Momente der Erkenntnis der Wirklichkeit des Ursprungs:

5) Die Dharma-Akzeptanz des Ursprungs von Leiden [bezieht sich auf die Erkenntnis, dass Daseinsfaktoren] jenseits der Extreme von Dauer und Vergänglichkeit sind, weil die Formen des Ursprungs usw. nicht wahrhaft existieren.

⁶¹¹ PB, S. 517ff.

6) Die Dharma-Erkenntnis des Ursprungs von Leiden ist das sichere Erfassen, dass das Wesen der Formen des Ursprungs usw. wie das Wesen der Buddhas ist, weil es unteilbar ist, denn es ist Dharmatā frei von Komplexität und Identität.

[519]

7) Die nachfolgende Akzeptanz ist die Kultivierung [der Erkenntnis, dass] alle Daseinsfaktoren des Ursprungs nicht anzunehmen und abzulehnen sind, weil sie nicht entstehen und nicht vergehen.

8) Die nachfolgende Dharma-Erkenntnis ist die Kultivierung der vier Unermesslichen, Liebe usw. mit dem festen Glauben an die Essenzlosigkeit der Wirklichkeit.

9)-12) Die vier Momente der Erkenntnis der Wirklichkeit der Beendigung:

9) Die Dharma-Akzeptanz der Beendigung ist [die Erkenntnis, dass] die Formen usw. in ihrer Essenz und ihrem Wesen seit jeher leer sind.

10) Die Dharma-Erkenntnis der Beendigung ist [die Erkenntnis, dass] man die Erfüllung, Buddhaschaft, durch die Quellen der Tugend erlangt, die unerschöpflich und unermesslich sind wie der Dharmadhātu.

11) Die nachfolgende Dharma-Akzeptanz ist [die Erkenntnis, dass] alle Arten von Gegenmitteln und völlig reinen [Daseinsfaktoren] gänzlich [im Unbedingten] enthalten sind.

12) Alle inneren und äußere Schäden, Krankheit, Furcht usw. werden durch [die Erkenntnis] abgewendet, dass eben diese die vollkommene Weisheit sind.

13)-16) Die vier Momente der Erkenntnis der Wirklichkeit des Pfades:

13) Die Dharma-Akzeptanz des Pfades ist [die Erkenntnis, dass] das Erfassen der Daseinsfaktoren von Form bis Nirvāṇa Frieden ist.

14) Die Buddhas und Götter bewirken den Schutz, die Zuflucht und einen sicheren Ort für die[, welche die Dharma-Erkenntnis des Pfades haben].

15) Man gibt [negative Taten wie] Töten usw. auf und verweilt selbst in der Sphäre der Allwissenheit. Man etabliert auch andere in diesem [Zustand].

16) Man ist sich des Bedürfnisses gewahr, sich in den unerschöpflichen Quellen von Tugend wie Großzügigkeit usw. zu engagieren, und man widmet mit der Kraft der liebenden Güte [alle Verdienste] der Erleuchtung. Man etabliert sich selbst und andere in den Tugenden und widmet alle Tugenden der vollkommenen Erleuchtung.

Im *sPyi don* erläutert dPal sprul Details zu den 16 Momenten des Pfades:⁶¹²

Dies hat drei [Teile]:

- Erklärung der Anzahl der Momente
- Wie die Eliminierung der auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren gelehrt wird
- Erklärung der Entstehung der Anzahl der Momente

⁶¹² PS, S. 211ff.

2.2.2.1.2.2.3.1.2.1 Erklärung der Anzahl der Momente

Zwar wird gesagt, dass die Schulen verschiedene Zählweisen vorstellen, aber die bekannteste ist die des *Abhidharmakośa*:

Es ist der Pfad des Sehens, weil man sieht, was man zuvor nicht gesehen hat. Er hat 15 Momente.

Es werden also 15 Momente des Pfades des Sehens postuliert und eine nachfolgende Erkenntnis des Pfades, der Pfad des Kultivierens. Die *Zierde der Mutter Prajñāpāramitā*⁶¹³ und *Abhidharmasamuccaya* behaupten 16 Momente.

2.2.2.1.2.2.3.1.2.2 Wie die Eliminierung der auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren [gelehrt wird]

Dem *Abhidharmakośa* zufolge sind die vier [Momente] der Akzeptanz des Dharma (*dharmajñānakṣānti, chos shes pa'i bzod pa*) der ununterbrochene Pfad, der die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren des Begierde[bereichs] [212] eliminiert. Die vier [Momente] der Dharma-Erkenntnis (*dharmajñāna, chos shes pa*) sind der Pfad der Befreiung. Die vier nachfolgenden [Momente der] Akzeptanz (*anvayajñānakṣānti, rjes su shes pa'i bzod pa*) sind der ununterbrochene Pfad, der die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren der höheren Bereiche eliminiert, und die vier nachfolgenden [Momente der] Dharma-Erkenntnis (*anvayajñāna, rjes su shes pa*) sind der Pfad der Befreiung davon.

Der Tradition des *Abhidharmasamuccaya* zufolge eliminiert die auf das Leiden bezogene Akzeptanz des Dharma die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren, die auf das Leiden bezogen sind, für alle drei Bereiche, während die auf das Leiden bezogene Dharma-Erkenntnis den Pfad der Befreiung darstellt. Die auf das Leiden bezogene nachfolgende Akzeptanz fokussiert sich sowohl auf die auf das Leiden bezogene Akzeptanz des Dharma wie auf die auf das Leiden bezogene Dharma-Erkenntnis, und erfasst, dass diese die Ursache für die edlen Daseinsfaktoren sind. Die nachfolgende Erkenntnis von Leiden fokussiert sich auf die nachfolgende Akzeptanz des Leidens und erfasst sie wie zuvor [beschrieben]. [Erkenntnis und Akzeptanz] der verbleibenden drei [Wahrheiten] funktionieren auf ähnliche Weise. [...]

⁶¹³ LSP, S. 553, schreibt *yum gyi rgyan*, PS schreibt *yul gyi rgyan*. Bei letzterem handelt es sich offensichtlich um einen Schreibfehler.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.3 Erklärung der Entstehung der Anzahl der Momente

Zusammenfassung der Debatte⁶¹⁴

Dies ist ein weiteres Kapitel, in dem dPal sprul relativ ausführlich die Argumentationen verschiedener philosophischer Systeme diskutiert. Wieder folgt er dem Schema aus dem *Legs bshad gser phreng*: Er stellt zunächst verschiedene Betrachtungsweisen vor, bevor er die „korrekte Position“ erläutert und autoritative Lehrschriften zitiert. Die erste Position, die dPal sprul präsentiert, nimmt die klare Erkenntnis (*abhisamaya*), die das Ergebnis [des Pfades des Sehens ist], als Grundlage und geht deshalb von der Annahme aus, dass der Pfad des Sehens aus einem einzigen Moment besteht. Zwar gebe es in Bezug auf jede klare Erkenntnis 16 Augenblicke, doch da Erkenntnis, Eliminierung, Umsetzung und Kultivierung jeweils in Bezug auf die vier Wirklichkeiten die Funktion des Pfades des Sehens darstellten, sei letztlich eine klare Erkenntnis das Resultat. Aus dieser Perspektive besteht der Pfad des Sehens aus einem einzigen Moment, denn wenn [die Wirklichkeit] des Leidens gesehen wird, werden die auf dem Pfad des Sehens aufzugebenden Faktoren, die auf das Leiden bezogen sind, eliminiert, und da diese die Quelle [des Leidens] sind, wird [gleichzeitig] die Quelle eliminiert. Die Eliminierung bedeutet Beendigung, also wird damit auch die Beendigung umgesetzt, und die Meditation findet ebenfalls gleichzeitig statt. Obwohl alle zur gleichen Zeit stattfinden, werden dennoch 16 Momente präsentiert, und zwar im Hinblick auf die nachfolgende Gewissheit, die aus der Eliminierung der verschiedenen Irrtümer in Bezug auf die vier Wirklichkeiten entsteht. Es wird also kein gradueller Prozess im Hinblick auf die Erkenntnis erklärt, sondern die 16 Momente werden nur im Hinblick auf die nachfolgende Gewissheit als graduelle Entwicklung präsentiert.

Die zweite Position, die dPal sprul vorstellt, ist die These, alle klaren Erkenntnisse entsprächen einem einzigen Moment, denn wenn die Kultivierung der Essenzlosigkeit aller Daseinsfaktoren vollständig ist, entsteht unbefleckte Weisheit in Bezug auf die vier Wirklichkeiten, und es gibt nichts weiter zu sehen, das bisher nicht gesehen wurde. Auch im Hinblick auf die Eliminierung gibt es deshalb keinen graduellen Prozess, denn störende Emotionen wie die Sichtweise der vergänglichen Daseinsgruppen und Verlangen entstehen von der Anhaftung an real existierende Dinge, und Freiheit davon entsteht aus der direkten Erkenntnis, dass sie nicht in der Weise existieren, in der man nach ihnen greift.

dPal sprul erklärt die zweite These für falsch. Wenn alle Aspekte des Pfades des Sehens in einem einzigen Augenblick vollständig wären, gäbe es keine Kultivierung des Pfades des Sehens, und auch die These von Kandidaten und Etablierten auf dem Pfad sei nicht mehr aufrechtzuerhalten. Wenn das bloße Sehen der Essenz der vier Wirklichkeiten ausreiche, alle Konzepte und

⁶¹⁴ PS, S. 212-217.

Projektionen auszumerzen, würden die klaren Erkenntnisse in der Tat zu einem einzigen Moment verschmelzen. Es gebe aber noch andere konzeptualisierte Aspekte und deshalb weitere Meditationen, um sie zu eliminieren.

dPal sprul präsentiert schließlich Haribhadras *Abhisamayālaṅkāraloka*, um die korrekte Position deutlich zu machen: Das Sehen der wahren Natur der vier Wirklichkeiten kann nicht unterteilt werden, denn wer die wahre Natur sieht, sieht alles. Dennoch bedeutet das Sehen allein noch nicht die völlige Meisterung. Haribhadra behauptet deshalb, dass die 16 Aspekte des Pfades des Sehens die Funktion haben, die Projektionen auszumerzen und Meisterschaft zu entwickeln. Obwohl die Versenkung in die 16 Aspekte von Akzeptanz und Wissen stufenweise entsteht, ist sie dennoch in Bezug auf deren Objekt, Soheit, ohne Unterteilungen und somit ein einziger Moment. Die 16 Erklärungen von verschiedenen Erkenntnisstufen beziehen sich auf die Errungenschaften in der nachfolgenden Meditation.

Als Belege aus autoritativen Schriften zitiert dPal sprul aus den verschiedenen Aussagen Nāgārjunas und Asaṅgas. dPal sprul interpretiert Nāgārjunas *Yuktiṣaṣṭikakārikā* dahingehend, dass die Erkenntnis der Natur aller vier Wirklichkeiten gleichzeitig stattfindet. Nach der Erkenntnis des Dharma gibt es demzufolge keine graduelle Erkenntnis durch die verschiedenen Aspekte der Erkenntnis. Es gibt also schlicht eine klare Erkenntnis (*abhisamaya*). Dennoch werden laut Nāgārjuna 15 oder 16 Momente präsentiert für diejenigen, die ausführliche Worte lieben.

Asaṅgas *Abhidharmasamuccaya* zufolge gibt es eine Darstellung, damit die Lehren sich gemeinsam mit den ausführlichen Details verbreiten und eine ultimative Darstellung des individuellen, eigenen Gewahrseins (*so so rang rig*), das frei von jeglicher Komplexität ist. Ersteres bezieht sich auf die Darstellung für bestimmte Schüler, damit die Lehre fort dauert und die zweite [Darstellung] darauf, dass die Erkenntnis im Bewusstseinskontinuum der Praktizierenden von definitiver Bedeutung und ohne jegliche Komplexität ist. dPal sprul schließt damit, dass man für den Augenblick Nāgārjunas und Asaṅgas Absichten als gleich betrachten sollte, da dies „im Augenblick leichter zu verteidigen ist“.

2.2.2.1.2.2.3.1 Der Pfad des Kultivierens⁶¹⁵

Dies hat zwei [Teile]:

- Die Funktion des Pfades des Kultivierens
- Der Pfad des Kultivierens, der diese Funktion hat

⁶¹⁵ PS, S. 217ff.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.1 Die Funktion des Pfades des Kultivierens

[[91.] Vollkommener Frieden, Respekt für alle [Wesen],
Sieg über die Emotionen,
Unbeeindruckt von Schaden,
Erleuchtung und Objekte der Verehrung.]

Diese hat sechs Aspekte:

- 1) Vollkommener Frieden durch absolute Beherrschung [des eigenen Geistes, nachdem man alle störenden Emotionen unter Kontrolle gebracht hat]⁶¹⁶ und Abwesenheit von Arroganz,
- 2) Respekt für alle [Wesen, spirituelle Lehrer und Saṅgha], nachdem man den Stolz auf besondere Errungenschaften besiegt hat,⁶¹⁷
- 3) Sieg über die störenden Emotionen, indem man das Waffenarsenal der störenden Emotionen von sich selbst und anderen zerstört.
- 4) Selbst wenn „ihn jemand mit Gift bespritzt, Teufelswerk verrichtet, ihn in eine Feuergrube wirft, ihn mit dem Schwert trifft, ihm Gift einflößt, oder ihn ins Wasser wirft, wird er von Schaden nicht beeindruckt.“⁶¹⁸
Deshalb lässt man sich von Schaden nicht deprimieren.
- 5) Erleuchtung, [denn der Bodhisattva auf dem Pfad des Kultivierens] „sieht den Geist aller Wesen, nachdem er die unübertreffliche, vollkommene Erleuchtung erlangt hat.“
- 6) Verehrung der Objekte, denn der Ort, an der [ein Bodhisattva, der den Pfad des Kultivierens erreicht hat,] verweilt, wird zu „einem verehrungswürdigen Schrein für alle Wesen.“ [...[218]...]

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2 Der Pfad des Kultivierens, der diese Funktion hat Dies hat zwei [Teile]:

- Der befleckte [Pfad des Kultivierens]
- Der unbefleckte Pfad des Kultivierens

Es wird erklärt, dass sie sich darin unterscheiden, dass [der befleckte Pfad] eine nachfolgende Errungenschaft (*rjes thob*) mit dualistischen Konzepten ist und [der unbefleckte Pfad] die Versenkung (*mnyam gzhag*) ohne [dualistische Konzepte].

⁶¹⁶ Einfügung aus LSP, S. 571.

⁶¹⁷ Mit dieser Übersetzung folgen wir dem LSP, S. 571: *khyad zhugs pa thob pa la rlom pa bkag pas dge ba'i bshes gnyen dang sogs pas grogs dam pa sogs skye wo thams cad la 'dud pa*. PS schreibt *de nyid khyad zhugs pra thos pas thams cad la 'dud pa*.

⁶¹⁸ Einfügung der Anführungsstriche in diesem und den nächsten beiden Punkten durch die Verfasserin. Es handelt sich dabei um nicht gekennzeichnete Zitate aus dem *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*. Vgl. LSP, S. 571f und Conze, *Large Sutra*, S. 229.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1 Der befleckte Pfad des Kultivierens

Wenn man den befleckten Pfad des Kultivierens unterteilt, gibt es drei [Kategorien]:

- Unterteilungen
- Was jede der Unterteilungen ist
- Die Zusammenfassung anhand der Funktionen

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.1 Unterteilungen

Was die Unterteilungen betrifft, so gibt es die eigentlichen Unterteilungen und die Abgrenzungen.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.1.1 Eigentliche Unterteilungen

Wenn man den Pfad des Kultivierens unterteilt, so hat er drei [Kategorien]: die geistige Ausrichtung auf die Bestrebung, auf die Widmung und auf die anteilnehmende Freude. Der Grund für die Unterteilungen sind die positiven Ursprünge, die Unerschöpflichkeit und die Funktion der Vermehrung. Prajñākaramati postuliert drei Unterteilungen [in Bezug auf] Vorbereitung, Hauptteil und nachfolgendem [Teil]. Die drei sind substantiell verschieden, weil sie sich durch die Art der Erfassung unterscheiden.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.1.2 Abgrenzungen

[[92.] Man sollte wissen, dass die Bestrebung drei Aspekte verfolgt: das eigene Wohlergehen, sowohl das eigene Wohl als auch das Wohl anderer

und das Wohl anderer. Diese [Bestrebungen] werden jeweils in kleine, mittlere und große Aspekte unterteilt.

[93.] Diese werden wiederum in drei Aspekte unterteilt, nämlich in die kleineren der kleinen usw.

Auf diese Weise werden 27 Aspekte postuliert.]⁶¹⁹

Die Bestrebung verfolgt drei Aspekte:

1) Die geistige Ausrichtung des Strebens nach dem eigenen Wohl reicht bis zur siebten Stufe, denn der Keim dafür, auf sich selbst stolz zu sein, der von der Aktivität des befleckten dualistischen Geistes herrührt, ist noch nicht eliminiert.

2) Die geistige Ausrichtung des Strebens nach dem eigenen Wohl und dem Wohl anderer reicht bis zur achten Stufe. Nachdem man das eigene Wohl befriedet hat, [erkennt man die Gleichheit von sich selbst und

⁶¹⁹ Für die Unterteilung in 27 Stufen der Bestrebung, siehe Obermiller, *Analysis*, S.245-252. Die 27 Stufen beziehen sich auf die 27 Passagen der *Prajñāpāramitā-Sūtras*, in denen die Verehrung des Buddhas etc. erklärt wird. dPal sprul lässt diese Aufzählung aus.

anderen und]⁶²⁰ nimmt durch die vollkommenen Buddhas das Wohl anderer [als Bestrebung] auf sich.

3) Die geistige Ausrichtung des Strebens nach dem Wohl anderer reicht bis zur zehnten Stufe, denn die nachfolgende Errungenschaft der Aktivitäten für das Wohl anderer harmoniert mit den Buddhas. Sowohl Widmung als auch anteilnehmende Freude werden beide [219] für alle neun Stufen erklärt.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2 Was jede der Unterteilungen ist

Dies hat drei [Teile]:

- Bestrebung
- Widmung
- Anteilnehmende Freude

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1 Bestrebung

Dies hat zwei [Teile]:

- Was sie ist
- Vorteile

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.1 Was sie ist

Dies hat vier [Teile]:

- Objekte der Bestrebung
- Was Bestrebung ist
- Ursachen der Bestrebung
- Die Funktion der Bestrebung

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.1.1 Objekte der Bestrebung

[Haribhadra] sagt im *Abhisamayālaṅkāraloka*, [das Objekt der Bestrebung] sei *prajñāpāramitā* als Text, Pfad und Erfüllung.⁶²¹ [Ratnākaraśānti] *Suddhamatī* zufolge wird als Objekt der Bestrebung erklärt, man sei aktiv im Schreiben und Lesen der *Prajñāpāramitā*-Schriften,⁶²² huldige ihnen mit Blumen usw.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.1.2 Was Bestrebung ist

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.1.2.1 Was sie im Allgemeinen ist

In [Dharmamitras] *Prasphuṭapadā* wird gesagt, [Bestrebung] sei die Überzeugung (*nges par 'dzin pa*) von etwas, dessen man sich vergewissert habe. Genauso wird Überzeugung entsprechend des

⁶²⁰ Einfügung aus PB, S 521.

⁶²¹ Dieses Zitat, das dPal sprul aus LSP, S. 576, übernommen hat, ist fast bis zur Unkenntlichkeit verkürzt. Im LSP lautet das Zitat: *shes rab pha rol phyin gnyis med||ye shes de ni de bzhin gshegs| zhes bya ba'i tshul gyis gso bor chos kyi sku'i de bzhin gshegs pa nyid yum yin nol|de bas na de ston par byed pa'i rgyal ba'i yum la mchod na thams cad mkhyen pa'i ye shes kyi sku la mchod pa'i phyir bsod nams mang du skye ba yin nol*

⁶²² LSP schreibt *gzhung gi yum*, PS schreibt *gzhung gi yul*.

Abhidharmasamuccaya als der mentale Faktor Bestrebung erklärt. Aus [Ratnākaraśānti] *Śuddhamatī*.

Bestrebung ist Glaube und Intention. Sie wird als Vertrauen und Verlangen definiert.

Es wird also erklärt, [Bestrebung] sei vertrauender Glaube und Verlangen nach dem Objekt[, d.h. der *prajñāpāramitā*].

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.1.2.2 Was sie spezifisch ist

[Vimuktisena] sagt im *Abhisamayālaṃkāra-vṛtti*:

Durch den Wunsch nach dem eigenen Wohlergehen erreicht man eben das eigene Wohl und arbeitet natürlich auch mit der Absicht, das Wohl der anderen zu erreichen. Durch [den Wunsch nach] dem eigenen Wohl wie dem Wohl anderer erreicht man beides. [Der Wunsch nach] dem Wohl anderer erreicht einzig das Wohl anderer.

Obwohl man also nicht frei ist von dem Gedanken an das Wohl anderer, gibt es einen Unterschied in der Praxis. In der zweiten [Bestrebung] wird die Praxis unterbrochen, und in der dritten ist die Praxis [220] ohne Unterbrechung. So wird es [von Haribhadra im *Abhisamayālaṃkāraḷoka*] gesagt. Der Unterschied liegt also darin, ob man sich kontinuierlich in der Praxis engagiert oder nicht.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.1.3 Ursachen der Bestrebung

[Ursachen sind] authentische Schriften und Logik.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.1.4 Die Funktion der Bestrebung

Dem ersten zufolge [d.h. Dharmamitra] ist es die Umkehrung von Zweifel über die philosophische Lehre (*grub mtha'*). Dem letzten zufolge [d.h. Ratnākaraśānti] ist es die Umkehrung von Ungläubigkeit und Misstrauen, und dadurch die definitive Erkenntnis der Mutter [*prajñāpāramitā*] und großer Eifer.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.2 Vorteile der Bestrebung: [Lob, Verehrung und Huldigung]

[[94.] Die Phasen des Strebens nach der vollkommenen Weisheit werden als drei mal neun Aktivitäten postuliert: Lob, Verehrung und Huldigung.]

Dies hat zwei [Teile]:

- Was sie sind
- Unterteilungen

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.2.1 Was sie sind

Die Definition ist: Durch [das Loben] der Buddhas und Bodhisattvas, werden die Qualitäten derer, die Bestrebung kultivieren, ohne Makel und mit der Wirklichkeit übereinstimmend offenbar, und dementsprechend huldigen sie. [Diese Lobpreisungen] sind keine künstlichen, poetischen Schmeicheleien, [sondern] entsprechen der Wirklichkeit.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.2.2 Unterteilungen

Es gibt drei Hauptunterteilungen:

- Lob im Kontext des Wunsches nach dem eigenen Wohlergehen
- Verehrung im Kontext des Wunsches nach dem eigenen Wohl und dem Wohl anderer
- Huldigung im Kontext des Wunsches nach dem Wohl anderer

[Ratnākaraśāntis] *Sāratamā* sagt über die drei [Kategorien]:

Lob, Verehrung und Huldigung sind die kleinen, mittleren und großen Kategorien des Ausdrucks positiver Qualitäten.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2 Widmung

[[95.] Vollständige Widmung ist besonders:

Ihre Funktion ist exzellent,

sie hat den nicht-konzeptuellen Aspekt,

und ihre definierende Eigenschaft ist, dass sie unfehlbar ist.

[96.] Das Subjekt ist zurückgezogen und engagiert im Gewahrsein der Natur der Ansammlung des Verdienstes der Buddhas.

[Widmung ist versehen mit] geschickten Methoden, ohne Attribute, und die Freude der Buddhas.

[97.] Sie ist nicht in den drei Bereichen eingeschlossen.

Drei weitere Aspekte sind die kleine,

mittlere und große Widmung.

Sie zu haben bedeutet das Entstehen von großem Verdienst.]⁶²³

Widmung auf dem Pfad des Kultivierens hat drei [Teile]:

- Besonderheit
- Funktion
- Was sie ist

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1 Besonderheit

Was [die Widmung] der Bodhisattvas [besonders macht, ist] dass sie ihre positiven Wurzeln mit allen Wesen teilen und ohne konzeptuelle Fokussierung [ihre Verdienste] der unübertrefflichen Erleuchtung

⁶²³ Der Grundtext nennt insgesamt zwölf Kategorien der Widmung, die dPal sprul nicht im PS, sondern nur im PB präsentiert. Vgl. PB, S. 522. Da der Grundtext hier leicht verständlich ist, verzichten wir auf die Wiedergabe der Passagen des PB.

widmen. Dies macht [ihre Aktivitäten] den positiven Taten von [gewöhnlichen] Wesen, Śrāvakas und Pratyekabuddhas überlegen. [221]

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2 Funktion

Sie wird zur Ursache dafür, den Lebewesen den Pfad zu zeigen, damit sie sich durch die drei Fahrzeuge befreien.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3 Was sie ist

Im *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra* heißt es:

Die Wunschgebete der beständigen [Bodhisattvas] sind Absicht verbunden mit Verlangen.

[Widmung] ist unter anderem die Absicht, die Ursprünge der Tugend der Erlangung von Erleuchtung zu widmen und unerschöpfliches wünschendes Verlangen. Man braucht auch die Weisheit, die Essenzlosigkeit zu erkennen.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.3 Anteilnehmende Freude

[[98.] Man erfreut sich an den Ursprüngen der Tugend durch geschickte Methoden und Nicht-Konzeptualisierung. Es wird hier erklärt, dass das geistige Engagement in anteilnehmender Freude kultiviert wird.]

Dies hat zwei [Teile]:

- [Woran man sich erfreut]
- [Wie man sich erfreut]

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.3.1 Woran man sich erfreut

Man erfreut sich an allem Positiven: von der Erweckung von Bodhicitta der Buddhas bis zu ihrem [Erreichen der] Buddhaschaft, ferner ihrem Eintritt in Nirvāṇa, an Tugend bis zum Verschwinden des heiligen Dharma, den Aktivitäten des Reifens der Wesen durch die drei Fahrzeuge, den Tugenden der Schüler und Buddhas usw., den weltlichen wie außerweltlichen Tugenden.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.2.3.2 Wie man sich erfreut

[Bodhisattvas erfreuen sich] durch Erkenntnis, indem sie auf der augenscheinlichen Ebene durch geschickte Methoden [alles] als illusionsgleich betrachten und auf der absoluten Ebene mit höchster Weisheit gar nichts konzeptualisieren.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.1.3 Die Zusammenfassung anhand der Funktionen

Der befleckte Pfad des Kultivierens hat drei [Aspekte]. Davon produziert das geistige Engagement in Bestrebung definitiv viel Verdienst. Es heißt im *Sūtra*:

Unermesslich ist das karmische Resultat des Glaubens an das Unermessliche.

Dies ist der Glaube, der auf das Unübertreffliche vertraut.

Die Anwendung ist [222] wie das Erscheinen von feinem Gold, nachdem man das grobe Gold gereinigt hat.

Das geistige Engagement in der Widmung macht die Tugend, die durch Bestrebung vervielfacht wurde, zu einem vollkommenen, reinen Erleuchtungsfaktor, denn durch Weisheit und Mitgefühl erlangt man völlige Erleuchtung. Die Verwandlung in eine Ursache ist beispielsweise wie das Umwandeln eines Goldbarren durch einen Goldschmied in den Schmuck eines Menschen usw.

Das geistige Engagement in anteilnehmender Freude erreicht, dass der eigene Verdienst desjenigen, der anteilnehmende Freude kultiviert und der Verdienst von anderen, die positive Taten begangen haben, gleich werden. Weil Neid eliminiert worden ist, kultivieren [Bodhisattvas] anteilnehmende Freude über die Errungenschaften anderer als wären sie die eigenen. Wenn also der Geist der Gleiche ist, erreicht man auch das Gleiche, und wenn es nicht der gleiche [Geist] ist, wird erklärt, dass man dementsprechend [einen Anteil am Verdienst durch die anteilnehmende Freude an den Tugenden anderer] erreicht.

Hier [im *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* wird anteilnehmende Freude] nach der Widmung gelehrt, und in der *Zusammenfassung [Prajñāpāramitā-saṃcaya-gāthā?]* davor. Die Tugend der Widmung vermehrt sich durch anteilnehmende Freude, und die Tugend der anteilnehmenden Freude vermehrt sich durch Widmung. So werden die gegenseitigen Vorteile erklärt.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2 Der unbefleckte Pfad des Kultivierens

Dies hat zwei [Teile]:

- Erfüllung auf dem etablierten Pfad des Kultivierens
- Vollständige Reinheit auf dem Pfad des Kultivierens

Beide sind die gleiche unbefleckte meditative Gleichmut. Der Unterschied zwischen den beiden ist, dass erstere die Erfüllung des Ziels durch die Methode der Objekt-Erkenntnis erreicht und die zweite [Kategorie] durch die Reinigung von Flecken durch die Methode der Eliminierung des Aufzugebenden. Beide werden aus konzeptueller Perspektive (*ldog pa*) gelehrt. Es wird nicht angenommen, dass die beiden grundlegend verschieden sind.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.1 Erfüllung auf dem Pfad des Kultivierens

[[99. Erfüllung im Hinblick auf] das Wesen [des Pfades des Kultivierens], seine Überlegenheit, die Nicht-Manifestation von allen [Daseinsfaktoren], durch das Lehren, ohne sich auf jegliche Daseinsfaktoren zu fixieren, und das großartige Wohl an sich.]

Dies hat zwei [Teile]:

- Die Natur dessen, wodurch Erfüllung erlangt wird [223]
- Die Kraft in Beziehung zu dem zu Erfüllenden

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.1.1 [Die Natur dessen, wodurch Erfüllung erlangt wird]

Diese hat drei [Aspekte]:

- 1) Die Besonderheit der Essenz ist die direkte Einsicht, dass alle Daseinsfaktoren ohne Irrtum frei von Referenzpunkten sind.
- 2) Die Besonderheit des besonders Großartigen (*khyad du 'phags pa'i khyad par*) ist wichtiger als alle anderen Vollkommenheiten, denn wenn man diese nicht erfasst, sind die anderen Vollkommenheiten oder der befleckte [Pfad der Kultivierung] nicht imstande, die Erlangung der Buddhaschaft zu bewirken, so wie eine große Gruppe Blinder ohne Blindenführer nicht in der Lage ist, in die Stadt zu finden.
- 3) Die Besonderheit der Aspekte bewirkt die Erkenntnis, nachdem man die Gleichheit aller völlig befleckten wie völlig reinen Daseinsfaktoren darin erkannt hat, dass sie nicht entstehen, vergehen und nicht auffindbar sind.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.1.2 Die Kraft in Beziehung zu dem zu Verwirklichenden

Mittelfristig erzeugt sie im Kontinuum der Praktizierenden die positiven Qualitäten des Pfades, ohne sich auf irgendein Attribut konzeptuell zu fokussieren. Letztendlich bewirkt sie die Erlangung der Buddhaschaft, der großen Erfüllung, die zu erreichen ist.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.2 Völlige Reinheit auf dem Pfad des Kultivierens

Dies hat zwei [Teile]:

- Ursachen völliger Reinheit
- Völlige Reinheit an sich

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.2.1 Ursachen völliger Reinheit

[[100.] Verlassen auf die Buddhas, Großzügigkeit usw., sowie versiert sein in geschickten Methoden, dies sind die Ursachen für Überzeugung darin. Die Ursachen dafür, dass einem Dharma fehlt, sind [101.] Beherrschung durch verblendende Dämonen, fehlender Glaube an den tiefgründigen Dharma, die Anhaftung an Daseinsgruppen usw., sowie der Einfluss durch üble Freunde.]

Dies hat wiederum zwei [Teile]:

- Ursachen der Entstehung
- Ursachen der Nicht-Entstehung

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.2.1.1 Ursachen der Entstehung

Es gibt drei [Ursachen der Entstehung]:

- 1) [Völlige Reinheit entsteht dadurch, dass Bodhisattvas] unzähligen Buddhas über lange Zeit huldigen und sie dadurch erfreuen,
- 2) die Vollkommenheiten wie Großzügigkeit usw. vollenden und
- 3) friedvolles Verweilen mit geschickten Methoden kultivieren, [indem die Bodhisattvas] frei von Referenzpunkten und ohne Fokus [verweilen], wenn sie die sechs Vollkommenheiten umsetzen.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.2.1.2 Ursachen der Nicht-Entstehung

Es gibt vier [Ursachen der Nicht-Entstehung]:

- 1) Weil man zuvor die Quellen der Tugend nicht gesammelt hat, wird man von Dämonen [224] geschädigt.
- 2) Man glaubt nicht an den tiefgründigen Dharma frei von Referenzpunkten, weil man die Überlieferungslinie des großen Fahrzeugs nicht praktiziert hat.
- 3) Man greift nach Dingen wie den Daseinsgruppen usw., weil man sich nicht mit der Bedeutung der Identitätslosigkeit der Daseinsfaktoren vertraut gemacht hat.
- 4) Man wird von schlechten Gefährten beeinflusst, weil man sich nicht unter spirituelle Freunde begeben hat.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.2.2 Völlige Reinheit an sich

[[102.] Die Reinheit der Erfüllung ist nichts anderes als die Reinheit von Form usw. Weshalb das so ist? Weil diese beiden nicht verschieden und nicht unterscheidbar sind, werden sie als rein präsentiert.]

Dies hat zwei [Teile]:

- Die allgemeine Lehre der völligen Reinheit
- Die detaillierte Erklärung

2.2.2.1.2.2.3.1.2.2.2.1 Die allgemeine Lehre der völligen Reinheit

Aus dem [*Pañca-vimśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā*]-sūtra:⁶²⁴

Subhūti, außerdem ist die völlige Reinheit von Form [identisch mit] der völligen Reinheit der Erfüllung. Die völlige Reinheit der Erfüllung ist die völlige Reinheit der *prajñāpāramitā*. Die völlige Reinheit der *prajñāpāramitā* ist die völlige Reinheit von Form.⁶²⁵

Demzufolge sind die völlige Reinheit von Form, die völlige Reinheit der Erfüllung und die völlige Reinheit der *prajñāpāramitā* nicht zwei (*nyis su med*) und werden nicht unterschieden (*nyis su byar med*); es gibt keinen Unterschied (*tha mi dad*) und keine Trennung (*gcad du med pa*).

Dies hat drei [Teile]:

- Was die drei Grundlagen der Reinheit des Subjekts [des Syllogismus] sind
- Was zu beweisen ist: wie die drei Reinheiten identisch sind
- Die Bedeutung der Unterteilung in vier [Kategorien], beginnend mit der Nicht-Dualität usw.

2.2.2.1.2.2.3.1.2.2.2.1.1 Was die drei Grundlagen der Reinheit des Subjekts [des Syllogismus] sind

1) Die *prajñāpāramitā*, der Pfad des Kultivierens, 2) dessen Erfüllung, der Pfad der Befreiung, der das Resultat des ununterbrochenen Pfades ist, 3) Formen usw., die Objekte oder Fokus des Pfades des Kultivierens sind.

2.2.2.1.2.2.3.1.2.2.2.1.2 [225] [Was zu beweisen ist:] wie die drei Reinheiten identisch sind

Unreinheit in Bezug auf die Existenz [von Objekten] bleibt, solange Anhaftung an Objekte entsteht. Wenn die Anhaftung durch Gegenmittel eliminiert worden ist, gibt es keinen Unterschied zwischen dem Objekt, das von der einzigen Befleckung befreit ist, und dem Subjekt in Bezug darauf, ob sie die völlige Reinheit sind oder nicht, denn die völlige Reinheit ist die Nichtproduktion dieser Befleckung.

⁶²⁴ Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 291f.

⁶²⁵ Im *Pañca-vimśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* wird diese Logik anschließend auf alle Daseinsfaktoren von Form bis Allwissenheit angewendet.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.2.1.3 Die Bedeutung der Unterteilung in vier, beginnend mit Nicht-Dualität usw.

Sie sind nicht zwei, denn sie existieren nicht als erfassendes Subjekt und erfasstes Objekt. Sie werden nicht unterschieden, denn die zugrundeliegende Überlegung ist, dass sie nicht zweigeteilt werden können, dass sogar der Intellekt das erfassende Subjekt und das erfasste Objekt nicht unterscheiden kann. Sie sind nicht teilbar oder unterscheidbar, denn es gibt keine Anzahl von Naturen, [d.h. es gibt nur eine Natur.] Es gibt keine Trennung, denn es gibt keine Kategorien oder viele Fraktionen. Alternativ können die letzten beiden auch durch die ersten beiden erklärt werden.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.2.2 Die detaillierte Erklärung der völligen Reinheit

[[103.] Weil emotionale und kognitive Verblendungen sowie die [Verblendungen] der drei Pfade verschwinden, sind dies die [Arten der] Reinheit von Schülern, Pratyekabuddhas und der Söhne der Siegreichen.

[Die Reinheit der] Buddhas ist in allen Aspekten überlegen.]

Dies hat zwei [Teile]:

- Die [detaillierte Erklärung] der tatsächlichen Unterteilung des Pfades
- Die detaillierte [Erklärung] des endgültigen Pfades

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.2.2.1 Die [detaillierte Erklärung der] tatsächlichen Unterteilung des Pfades

Es gibt vier [Unterteilungen]:

- 1) Die Reinheit der Śrāvakas durch die Beseitigung der Verblendungen durch störende Emotionen,
- 2) die Reinheit der Pratyekabuddhas durch die Beseitigung der Objekt-Konzeptualisierung, [d.h.] eines Aspektes der kognitiven Verblendungen,
- 3) die Reinheit der Bodhisattvas durch die Klärung der Verdunkelungen der drei Pfade, [d.h.] die beiden [bereits genannten] und die Konzeptualisierung des erfassenden Subjekts, und
- 4) die Reinheit der Buddhas, [d.h.] die Klärung aller Verblendungen. Dies ist die vollkommene oder beste Reinheit.

2.2.2.1.2.1.2.2.3.1.2.2.2.2.2 Die detaillierte [Erklärung] des endgültigen Pfades

[[104.] Der Pfad ist rein, der auf den neun Ebenen das kleinste der kleinen Gegenmittel

[auf] die größte der großen Befleckungen [anwendet] usw.
[105.] Die Debatte wird beendet, denn
durch die Gleichheit des Verstehenden und dessen, was zu verstehen ist,
wird der Pfad selbst als Gegenmittel
für [alle] drei Bereiche erklärt.]

Wenn letztendlich die individuellen Pfade von Śrāvakas, Pratyekabuddhas und Buddhas übereinstimmen, [226] warum wird dann die völlige Reinheit der Buddhas als überragend und die völlige Reinheit von Śrāvakas und Pratyekabuddhas als limitiert erklärt?

Dies ist wegen der Besonderheiten des Pfades. Die völlige Reinheit der Buddhas ist überragend, weil die neun [Aspekte des] Mahāyāna-Pfades des Kultivierens die Befleckungen des Pfades des Kultivierens ausnahmslos bereinigen. [Dies geschieht] durch die Gegenmittel für die neun Faktoren, die auf dem Pfad des Kultivierens zu eliminieren sind und die nicht im Einklang mit der Grundlage der neun Stufen sind. Wenn diese Ursachen alle Befleckungen gänzlich bereinigen, muss das Resultat ausnahmslos frei von allen Befleckungen sein. Die Reinheit von Śrāvakas und Pratyekabuddhas ist begrenzt, denn die neun kleinen, mittleren und großen Pfade des Kultivierens von Śrāvakas und Pratyekabuddhas, die Gegenmittel für diese zu eliminierenden Faktoren sind, verursachen nur die Bereinigung der emotionalen Verblendungen, d.h. eines Teils von allen Aspekten, und verursachen nur die partielle Bereinigung von den Objekt-Konzeptualisierungen. Wenn es sich um begrenzte Gegenmittel für Befleckungen handelt, dann ist auch das Ergebnis nur eine partielle Freiheit von Befleckungen.

In diesem Kontext sind die neun [Stufen] die Grundlage für das zu Eliminierende und für die Gegenmittel. Die neun Ebenen der drei Bereiche sind die Grundlage für das zu Eliminierende, und es werden zwei verschiedene Grundlagen für die Gegenmittel postuliert. Dem Abhidharma zufolge ist der Gipfel der Existenz ohne Klarheit und der Begierde[bereich] zu aufgewühlt, um Grundlage für den unbefleckten [Pfad des Kultivierens] zu sein. Es wird deshalb angenommen, dass der unbefleckte [Pfad des Kultivierens] auf den neun Ebenen beruht, die aus den sechs Konzentrationsstufen und den ersten drei Ebenen des formlosen Bereichs [bestehen]. Andere sagen, diese [Behauptungen] bezögen sich auf Śrāvakas, die nicht in geschickten Methoden versiert sind, und behaupten, dass für Bodhisattvas mit geschickten Methoden auch der Begierde[bereich] [227] und der Gipfel der Existenz Grundlage für den unbefleckten [Pfad des Kultivierens] sind. So werden neun [Ebenen] erklärt.

Was auch immer der Fall ist, dies ist die mentale Grundlage des Pfades des Kultivierens. Was die physische Grundlage betrifft, so sind die [Existenz als] Mensch oder Gott im Begierdebereich als Grundlage

notwendig, damit das, was bisher nicht entstanden ist, entsteht. Die Grundlage für das Verweilen des Entstandenen sind für Bodhisattvas die Begierde- und Form[bereiche], weil sie nicht im formlosen Bereich geboren werden und für die Śrāvakas alle drei Bereiche. Es ist aber hier in Ordnung, die neun Ebenen als Grundlagen für die Eliminierung der aufzugebenden [Faktoren] zu erklären.

dPal sprul beendet das Kapitel mit einer anscheinend selbst verfassten Zusammenfassung:

Die Erben der Siegreichen setzen dies in die Praxis um, indem sie ohne Anhaftung die exzellenten Pfade der drei Fahrzeuge studieren, kontemplieren und praktizieren, indem sie ohne Anhaftung die exzellenten Pfade der drei Fahrzeuge allen Wanderern zeigen und indem sie alle drei Erleuchtungsarten exzellent etablieren.

Dies ist das zweite Kapitel der Übersicht zu der Erkenntnis aller Pfade.

H. Das Grundwissen

2.2.2.1.2.1.3 Das Grundwissen, das aufzugeben ist

Die ausführliche Erklärung der Kategorien des Grundwissens, das aufzugeben ist, hat sechs [Teile]:

- Was das Grundwissen ist
- Die Gründe, warum es als nah und distanziert eingeordnet wird
- Die Kategorien des zu Eliminierenden und der Gegenmittel
- Wie dies in die Praxis umgesetzt wird
- Das Ergebnis der praktischen Umsetzung
- Abschließende Zusammenfassung der drei Kenntnisse [228]

2.2.2.1.2.1.3.1 Was das Grundwissen ist

Dies hat zwei [Teile]:

- Das Grundwissen des Mahāyāna, das durch logischen Einschluss (*rjes 'gro*) gelehrt wird
- Das Grundwissen des Hīnayāna, das durch das Gegenteil gelehrt wird

2.2.2.1.2.1.3.1.1 Das Grundwissen des Mahāyāna

[[106.] Sie wird als *prajñāpāramitā* postuliert, weil sie weder im Extrem von Diesseits noch Jenseits noch dazwischen verweilt und die Zeiten als grundlegend gleich verstanden werden.]

Das Grundwissen [der Bodhisattvas] ist der *prajñāpāramitā* nahe, denn [Bodhisattvas] sehen durch die höchste Weisheit, welche die Essenzlosigkeit der Existenz erkennt, die Fehler des Verweilens in einem Extrem. Sie arbeiten für das Wohl der anderen mit dem Mitgefühl, das sich auf ausnahmslos alle Wesen richtet, und sie erkennen die Gleichheit aller Daseinsfaktoren.

2.2.2.1.2.1.3.1.2 Das Grundwissen des Hīnayāna, das Gegenteil

[[107.] Weil Attribute konzeptualisiert werden, [kennt das Grundwissen des Hīnayāna] die geschickten Methoden nicht. Es ist [der *prajñāpāramitā*] fern. Durch die Versiertheit in geschickten Methoden wird [das Grundwissen des Mahāyāna] als vollkommen nah erklärt.]

Das Grundwissen [des Hīnayāna] ist von der vollkommenen Mutter weit entfernt, denn [den Praktizierenden] fehlen das Mitgefühl und die liebende Güte, die für das Wohl anderer aktiv sind, sowie die Weisheit,

welche die Essenzlosigkeit erkennt, und sie wissen nicht um die Gleichheit aller Daseinsfaktoren der drei Zeiten.

2.2.2.1.2.1.3.2 Die Gründe, warum es als nah und fern eingeordnet wird⁶²⁶

dPal sprul (und Tsong kha pa)⁶²⁷ verlassen hier die Kommentierung des Basistexts für einen ausführlichen Diskurs über die Frage, ob Śrāvakas und Pratyekabuddhas die Identitätslosigkeit von Daseinsfaktoren verstehen. Dies ist eine Frage, wie sie häufig in dieser Art von Kommentar-Literatur diskutiert wird. dPal sprul erwähnt nur kurz die *Sūtras*, in denen ausführlich begründet wird, warum Śrāvakas und Pratyekabuddhas die Identitätslosigkeit von Daseinsfaktoren nicht verstehen: *Mahā-parinirvāṇa-sūtra*, *Śrīmālādevī-sūtra*, und *Samdhi-nirmocana-sūtra*.⁶²⁸ dPal sprul geht darauf nicht näher ein.⁶²⁹

Weil diese sehr bekannt sind, zitiere ich sie hier nicht.

In anderen *Sūtras* werde allerdings gesagt, dass auch Śrāvakas und Pratyekabuddhas die Identitätslosigkeit der Daseinsfaktoren erkennen. dPal sprul zitiert hier eine Passage aus dem vieldiskutierten *Daśabhūmika-sūtra*, in dem gesagt wird, Bodhisattvas überträfen Śrāvakas und Pratyekabuddhas von der siebten Bodhisattva-Stufe an. Zwar seien sie Śrāvakas und Pratyekabuddhas von Geburt an durch die Veranlagung überlegen, so wie etwa der Sohn eines Königs schon als Kind durch seine Abstammung den gesamten Ministerrat übertrumpft. Allerdings ist auch der Prinz erst in der Lage, tatsächlich die Taten der Minister zu übertrumpfen, wenn er herangereift ist. So sei es auch bei den Bodhisattvas. Sie übertreffen zwar durch die Großartigkeit ihrer überlegenen Bestrebungen Śrāvakas und Pratyekabuddhas von dem Moment an, an dem sie Bodhicitta erweckt haben, aber erst von der siebten Bodhisattva-Stufe an übertreffen sie diese auch durch ihre tiefgründige Einsicht.

Auch die *Prajñāpāramitā-Sūtras* sagen, wenn man auf der Śrāvaka-Stufe praktizieren möchte, sollte man die gleiche vollkommene Weisheit praktizieren. dPal sprul fragt: Bedeutet dies, dass Śrāvakas und Pratyekabuddhas die gleiche Einsicht in die Identitätslosigkeit der Daseinsfaktoren haben, denn warum sonst ist ihnen die Weisheit der Bodhisattvas erst ab der siebten Bodhisattva-Stufe überlegen?

dPal sprul betrachtet anschließend die einschlägigen Kommentare zu den erstgenannten *Sūtras*, in denen nicht behauptet wird, dass Śrāvakas und Pratyekabuddhas die Identitätslosigkeit von Daseinsfaktoren erkennen: In den Schriften von Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu, u.a. gebe es keine Aussagen, dass Śrāvakas und Pratyekabuddhas die Identitätslosigkeit von Daseinsfaktoren erkennen. Auch Madhyamaka-Gelehrte wie Śāntarakṣita, Kamalaśīla,

⁶²⁶ PS, S. 228-235.

⁶²⁷ dPal sprul übernimmt die gesamte Debatte nahezu wortgleich und nur mit wenigen Kürzungen aus dem LSP. Vgl. LSPII, S. 627ff.

⁶²⁸ PS lässt das *Laṅkāvatāra-sūtra* aus.

⁶²⁹ PS, S. 229.

Vimuktisena, Haribhadra und deren Anhänger sagten übereinstimmend, Śrāvakas und Pratyekabuddhas würden die Identitätslosigkeit von Daseinsfaktoren nicht erkennen.

Anschließend zitiert dPal sprul Kommentare zu den Sūtras, in denen das Gegenteil behauptet wird, insbesondere Nāgārjunas *Yuktiṣaṣṭīkakārikā* und *Ratnāvalī*. Deren Aussagen könne man dahingehend interpretieren, dass auch Śrāvakas und Pratyekabuddhas die Identitätslosigkeit der Daseinsfaktoren erkennen, denn Nāgārjuna behaupte, Śrāvaka-Arhats hätten alle Sichtweisen der Daseinsgruppen, Anhaftung, Hass usw. eliminiert und würden nicht mehr durch die Kraft von Karma und störenden Emotionen wiedergeboren. Den Aussagen von Nāgārjuna folgend würden auch Candrakīrti, Śāntideva, Vimalamitra, u.a. behaupten, dass Śrāvakas und Pratyekabuddhas die Identitätslosigkeit der Daseinsfaktoren erkennen. dPal sprul leitet die Debatte ein, indem er fragt, wie man derartige Aussagen angesichts der zuvor zitierten Aussagen von Maitreya, u.a. erklären könne. dPal sprul antwortet, einige der Lehren seien interpretationsbedürftig und nur in der Absicht gegeben, Śrāvakas, welche die Lehre der Essenzlosigkeit fürchten, an den Pfad heranzuführen. Andererseits könnten Arhats den zyklischen Kreislauf nicht beenden, wenn sie nach den Daseinsgruppen usw. als real existierend greifen. Ihre Einsicht in Vergänglichkeit usw. sei allerdings konzeptuell und nicht die direkte yogische Einsicht. Die Debatte könne mit der Schlussfolgerung beendet werden, es gebe definitive Unterschiede in der Erkenntnis von Śrāvakas, Pratyekabuddhas und Bodhisattvas, sonst wäre die Weisheit im großen Fahrzeug von der des Hīnayāna nicht verschieden. dPal sprul zitiert eine weitere Aussage aus Nāgārjunas *Ratnāvalī*, um die Debatte abzuschließen:

Weil im Fahrzeug der Śrāvakas die Bestrebungen, das Engagement, und die Widmung der Bodhisattvas nicht erklärt werden, wie könnten [Śrāvakas] also Bodhisattvas werden?

[Nāgārjuna] sagt auch, dass sie[, d.h. Śrāvakas und Pratyekabuddhas] die Identitätslosigkeit von Daseinsfaktoren nicht vollkommen (*rdzogs pa*) kultivieren. Wenn man diese Unterschiede kennt, sind Zweifel darüber, ob Śrāvakas und Pratyekabuddhas authentische Erhabene sind, zurückgewiesen. [...]

[236]

2.2.2.1.2.1.3.3 Die Kategorien des zu Eliminierenden und der Gegenmittel

Es gibt drei Kategorien des zu Eliminierenden und der Gegenmittel:
Aufzugebende Faktoren und Gegenmittel in Bezug auf das Greifen nach Attributen

- von Grund und Pfad
- des Engagements⁶³⁰
- der Erfüllung.

[[108.] Die aufzugebenden Faktoren sind die dualistischen Wahrnehmungen

der Leerheit der Daseinsgruppen wie Form usw.,
von Erscheinungen, die innerhalb der drei Zeiten verstanden werden,
und Erleuchtungsfaktoren wie Großzügigkeit usw.

[109.] Nicht nach dem „Ich“ zu greifen, wenn man Großzügigkeit usw.
[praktiziert]

und andere daran heranzuführen,
beendet das Extrem der Anhaftung.

Anhaftung an die Siegreichen usw., ist subtil.

[110.] Weil der Pfad der Daseinsfaktoren von Natur aus⁶³¹
leer ist, ist er tiefgründig.⁶³²

Durch die Erkenntnis der einen Essenz aller Daseinsfaktoren
wird Anhaftung eliminiert.

[111.] Es wird erklärt, dass dies schwer zu erkennen ist
durch die Unterdrückung dessen, was man sieht usw.

Weil [*prajñāpāramitā*] nicht als Form usw. erkannt wird,
wird sie als unfassbar eingestuft.

[112.] Was die Perspektive der Allwissenheit betrifft,
so sollte man wissen, dass die Kategorien von
aufzugebenden [Faktoren] und Gegenmitteln
hier vollständig erklärt worden sind.]

2.2.2.1.2.1.3.3.1 Aufzugebende [Faktoren] und Gegenmittel in Bezug auf das Greifen nach Attributen von Grund und Pfad

Dies hat zwei [Teile]:

- Aufzugebende [Faktoren]
- Gegenmittel

⁶³⁰ dPal sprul hat diese zweite Rubrik aus Tsong kha pas Ausführungen zum Pfad hinzugefügt. LSP hat Grund, Pfad und Erfüllung als drei Rubriken sowie eine Zusammenfassung davon als vierte Rubrik. Engagement ist dabei eine Unterrubrik im Abschnitt über den Pfad. LSPII, S. 636-8. Diese Vorgehensweise dPal spruls illustriert hier anschaulich seine Prinzipien der Extraktion aus dem LSP.

⁶³¹ Alternative Übersetzung: „leer von einer Essenz ist...“

⁶³² Wörtl. „Tiefgründigkeit“.

2.2.2.1.2.1.3.3.1.1 Aufzugebende [Faktoren]

Aufzugeben ist die dualistische Wahrnehmung von Attributen des Grundes und des Pfades. [Dies bezieht sich auf die dualistische Wahrnehmung von Attributen] in Bezug auf die Daseinsfaktoren der Daseinsgruppen wie Form usw., die dualistische Wahrnehmung von Attributen in Bezug auf Daseinsfaktoren, die innerhalb der drei Zeiten wahrgenommen werden und Attribute in Bezug auf alle Daseinsfaktoren von Großzügigkeit bis Allwissenheit.⁶³³

2.2.2.1.2.1.3.3.1.2 Gegenmittel

[Zitate aus dem *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*:]⁶³⁴

Wenn sie in der *prajñāpāramitā* engagiert sind, nehmen [Bodhisattvas], die in den geschickten Methoden großartiger Erleuchtung versiert sind, Form nicht als zu erkennende (*shes bya*) Form wahr...⁶³⁵ Sie nehmen vergangene Daseinsfaktoren nicht als zu erkennende vergangene Daseinsfaktoren wahr... Wenn sie in der *prajñāpāramitā* engagiert sind, denken [Bodhisattvas], die in den geschickten Methoden großartiger Erleuchtung versiert sind, nicht: „Ich gebe ein Geschenk. Diesem [Wesen] gebe ich ein Geschenk. Ein Geschenk wie dieses gebe ich.“ Oder: „Ich werde diese Buddhabereiche völlig klären.“ Oder: „Ich werde die Wesen gänzlich zur Reifung bringen.“ Oder: „Ich werde Allwissenheit erreichen.“

Die [Gegenmittel] werden wie die drei aufzugebenden Faktoren aufgezählt.

2.2.2.1.2.1.3.3.2 Aufzugebende [Faktoren] und Gegenmittel [in Bezug auf das Greifen nach Attributen] des Engagements

Es gibt wieder zwei [Teile].

2.2.2.1.2.1.3.3.2.1 Aufzugebende [Faktoren]

Aufzugeben ist das Engagement mit Attributen, wenn man in Bezug auf die Absicht des Widmens⁶³⁶ und die Tugenden, die zu widmen sind, angehaftet hat und diese der Erleuchtung [237] widmet. [Aus dem *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*:]⁶³⁷

Die dualistische Wahrnehmung des Bodhisattvas von Gedanken, die Wahrnehmung von Großzügigkeit...die Wahrnehmung der 18 einzigartigen Buddhafaktoren, die Wahrnehmung der Buddhas, die

⁶³³ dPal sprul behält zwar den Inhalt von LSP bei, verändert aber die Rubriken. PS zitiert hier wörtlich, was LSP unter der Rubrik Gegenmittel im Kontext des Grundes anführt, und führt unter der Rubrik Gegenmittel eine kurze Passage aus Tsong kha pas Erklärung des Engagements auf dem Pfad an. LSPII, S. 636.

⁶³⁴ Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 299.

⁶³⁵ Die Auslassungen innerhalb dieses Zitats finden sich im PS und LSP selbst.

⁶³⁶ LSP schreibt 'gro statt sngo.

⁶³⁷ Vgl. Conze, *Large Sutra*, S. 299.

Wahrnehmung der positiven Wurzeln, die in Bezug auf den Buddha produziert wurden, und anschließend, nachdem [die Bodhisattvas] diese positiven Wurzeln vollständig angesammelt, kondensiert und evaluiert haben, widmen sie diese der unübertrefflichen, vollkommenen Erleuchtung. Kauśika, dies ist Anhaftung an die Aspekte der großartigen Erleuchtung.

2.2.2.1.2.1.3.3.2.2 Gegenmittel

Wie [im *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*] gesagt wird:⁶³⁸

[Bodhisattvas] haben keine diskursiven Gedanken [wie]: „Ich gebe ein Geschenk.“ „...„Ich kultiviere die 18 einzigartigen Buddhafaktoren.“ „...„Ich engagiere mich in Aktivitäten zur [Erlangung von] Erleuchtung.“ „...Außerdem belehren die großartigen Bodhisattvas andere, inspirieren sie zum Beitritt, motivieren sie und erfreuen sie in großem Maße.

2.2.2.1.2.1.3.3.2 Aufzugebende [Faktoren] und Gegenmittel in Bezug auf das Greifen nach Attributen der Erfüllung

2.2.2.1.2.1.3.3.2.1 [Aufzugebende Faktoren]

Sich mit dem Körper vor den Buddhas zu verbeugen und sie mit der Stimme zu preisen, nachdem man die Attribute identifiziert hat, läuft dem Bodhisattva-Pfad zuwider. Wenn man einwendet, das sei ein Widerspruch, denn dabei handle es sich um ein Gegenmittel, [so wird von Haribhadra entgegnet]: Obwohl es ein Gegenmittel zu gewissen karmischen Verblendungen ist, ist es kein Gegenmittel zu allen Aspekten, denn es ist dem Wesen nach subtile Anhaftung.

2.2.2.1.2.1.3.3.2.2 Gegenmittel

Die Eliminierung von Anhaftung besteht in der Erkenntnis, dass Daseinsfaktoren [238] ohne Essenz sind bzw. eine einzige Essenz haben.

[Aus dem *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*:]⁶³⁹

Es gibt nämlich nicht zwei Essenzen der Daseinsfaktoren, Subhūti, sondern eine einzige Essenz der Daseinsfaktoren. Die Essenz der Daseinsfaktoren ist ihre Essenzlosigkeit. Die Essenzlosigkeit der Daseinsfaktoren ist ihre Essenz. Diese Essenz ist unbedingt. Subhūti, mögen die Bodhisattvas deshalb direkt erkennen, dass die einzige Essenz der Daseinsfaktoren essenzlos und unbedingt ist. Wenn sie das sehen, wird das Extrem der Anhaftung voll und ganz eliminiert.

⁶³⁸ Ibid.

⁶³⁹ Ibid., S. 300.

2.2.2.1.2.1.3.4 Wie dies in die Praxis umgesetzt wird

Wie dies in die Praxis umgesetzt wird, hat zwei [Teile]:

- Was die Praxis ist
- Aspekte

2.2.2.1.2.1.3.4.1 Was die Praxis ist

Dies hat zwei [Teile]:

- Die definitive Lehre der Bodhisattva-Praxis
- Die indirekte [Lehre] der Praxis von Śrāvakas und Pratyekabuddhas

2.2.2.1.2.1.3.4.1.1 Die definitive Lehre der Bodhisattva-Praxis

[[113.] Die Praxis, die das Engagement in Form usw. beendet, ihre Vergänglichkeit usw., das Unvollkommene und das gänzlich Vollkommene, sowie die Nicht-Anhaftung daran, [114.] das Engagement im Unveränderlichen, ohne Handelnden, die drei Aspekte schwieriger Aktivitäten, der Wunsch, Erfüllung zu erlangen, weil die Erlangung der Erfüllung dem Schicksal entspricht, [115.] Unabhängigkeit von anderen, und die Erkenntnis der sieben Aspekte von Erscheinung, deren Gleichheit besteht in den vier Aspekten, an Form usw. nicht zu haften.]

Allgemein gesprochen bezieht sich der sogenannte Praxis-Pfad nicht auf einen der fünf Pfade, sondern nur auf die yogische Praxis, die keine konzeptuelle Referenz zu einem Objekt hat. Diese Praxis des Grundwissens kultiviert die Gegenmittel zu dem Greifen nach Attributen in Bezug auf Sicht, Meditation, Engagement, Erfüllung, Objekte und Subjekte. Deshalb sollte [diese Praxis] kultiviert werden, solange diese Attribute entstehen. Sie wird deshalb vom Pfad der Ansammlung bis zur zehnten [Bodhisattva-]Stufe [239] postuliert.

Diese Praxis des Grundwissens hat zehn Aspekte.

1) Die Praxis in Bezug auf Form usw. [Aus dem *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*:]⁶⁴⁰

Wenn ein Bodhisattva sich nicht in Form engagiert,⁶⁴¹ übt er sich in der *prajñāpāramitā*.

⁶⁴⁰ Ibid., S. 302ff.

⁶⁴¹ D.h. Formen nicht als real existierend erfasst.

- 2) Die Praxis in Bezug auf Vergänglichkeit usw.:
Wenn ein Bodhisattva sich nicht in den Konzepten von Dauerhaftigkeit und Vergänglichkeit engagiert, übt er sich in der *prajñāpāramitā*.
- 3) Die Praxis in Bezug auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit:
Wenn sich ein Bodhisattva [nicht] in der völligen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit [engagiert, übt er sich in der *prajñāpāramitā*].
- 4) Die Praxis der Nicht-Anhaftung:
Wenn sich ein Bodhisattva [nicht in den Konzepten von] Anhaftung an Form und Nicht-Anhaftung [engagiert, übt er sich in der *prajñāpāramitā*].
- 5) Die Praxis in Bezug auf die Unveränderlichkeit:
Auch wenn sie gelehrt wird, wird die tiefgründige *prajñāpāramitā* nicht vermindert. Auch wenn sie nicht gelehrt wird, wird sie nicht vermindert. Wenn sie gelehrt wird, wird sie nicht vermehrt. Auch wenn sie nicht gelehrt wird, wird sie nicht vermehrt.
- 6) Die Praxis ohne Handelnden:
Die wahre Natur der Daseinsfaktoren ist genau, was sie ist. Sie ist so, wenn sie gelehrt wird, und sie ist so, wenn sie nicht gelehrt wird.
- 7) Die drei Praktiken schwieriger Aktivitäten:
Diejenigen, die für die Wesen die Rüstung anlegen, streben danach, den weiten Raum gänzlich frei zu machen.
- Und:
Diejenigen, die zum Wohl der Wesen die Waffen aufnehmen, erheben [die Waffen] viele Male, so unendlich [oft] wie der Himmel weit ist.
- Und:
Bodhisattvas, die großen [Wesen], haben große Ausdauer. Sie sind entschlossen, zum Wohl der Wesen unübertreffliche Erleuchtung zu erlangen.
- 8) Die Praxis, die Erfüllung ist:
Also dachte ein gewisser Mönch: „Ich verbeuge mich vor dem Buddha, für den Daseinsfaktoren weder entstehen noch vergehen, für den die Ansammlung [240] von Disziplin nicht als konzeptuelle Bezeichnung existiert...
- bis zu:
...für den das Drehen des Rades der Lehre nicht als konzeptuelle Bezeichnung existiert.“
- 9) Die Praxis der Unabhängigkeit von anderen:
Wenn ein Sohn oder eine Tochter mit guter Abstammung in *prajñāpāramitā* verweilt wie erklärt wurde, dann wird eben dies ihre Verteidigung, ihre Zuflucht und ihr Schutz.

10) [Die Praxis der Erkenntnis der sieben Aspekte von Erscheinung:]
„Wenn sich Bodhisattvas in der *prajñāpāramitā* üben, in welchem Ausmaß erkennen sie alle Daseinsfaktoren als Traum, Illusion, Fata Morgana, Echo, Spiegelung, als Stadt der Gandharvas und Zaubertrick?“ Als Antwort auf Śakras Frage in Bezug auf die Erlangung von Weisheit sagt [Subhūti]: Wenn sie nicht die vier Arten von Täuschung (*rlom pa*)⁶⁴² in Bezug auf diese sieben [Metaphern] haben, „haben sie auf diese Weise verstanden.“

Anschließend präzisiert dPal sprul die Bedeutung einiger der genannten Praktiken: Zu 3) Die Praxis in Bezug auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit:

In diesem Zusammenhang heißt es im *Abhisamayālaṅkāra* über die Praxis von Vollkommenheit und Unvollkommenheit von Form usw.:
Nominelle Formen sind unvollkommen, denn sie sind leer von Charakteristika. Die Form von Dharmatā ist gänzlich vollkommen, denn sie ist versehen mit der Ansammlung von positiven Qualitäten.

[...] Eine nominelle Form existiert nicht wirklich (*don la med*), denn ihre charakteristischen Eigenschaften oder essenzielle Identität ist nicht etabliert, weil sie nur eine konzeptuelle Projektion von Form ist. Die Form von Dharmatā ist das Wesen von Form, bar jeder konzeptuellen Fabrikation. [241] Man sollte wissen, dass sie vollständig ist bzw. der Wirklichkeit entspricht, denn sie ist der Grund, der mit den positiven, von Natur aus reinen Qualitäten eins ist.

Zu 7):

Die drei Praktiken schwieriger Aktivitäten sind, eine nach der anderen: das schwer zu erreichende Ziel, Allwissenheit; das Pfadwissen, das schwer im Kontinuum hervorzurufen ist; und das Grundwissen, das anderen schwer beizubringen ist. Wenn man praktiziert, indem man die drei schwierigen Aktivitäten als Objekt nimmt, versteht man die himmelsgleiche [Natur der Praxis]. Es gibt keine drei Resultate und keine drei Methoden der Erlangung. Es gibt in Wirklichkeit keine drei schwierigen Aktivitäten.⁶⁴³

Zu 10):

Im Kontext der sieben Aspekte von Erscheinung gibt es jeweils vier [Stadien]. Wo erscheinen sie? In der nachfolgenden Errungenschaft der Bodhisattvas. Was sind sie? Innere und äußere Dinge. Wie [erscheinen sie]? Wie ein Traum. Der Grund für ihre Erscheinung ist die grundlegende Umwandlung von latenten Eindrücken durch den Schlaf im Bewusstsein in dies und jenes. Diese vier Besonderheiten müssen auch

⁶⁴² Wörtl. „Arroganz, Stolz“, aber auch Täuschung, Fantasie.

⁶⁴³ dPal sprul zitiert hier nicht wörtlich aus LSP, sondern paraphrasiert.

mit den anderen [sechs Aspekten von Erscheinung] in Verbindung gebracht werden.

[...] Außerdem muss man in der nachfolgenden Errungenschaft alle Daseinsfaktoren als Illusionen verstehen, und wenn man sogar an der illusionären Erscheinung haftet, muss man dies beenden, indem man nicht die vier Arten von Täuschung hat. [...] Die Kategorisierung [der zehn Praktiken] wird einfach in Bezug auf die Objekte vorgenommen, als Nichtanhaftung sind sie essenziell identisch.

2.2.2.1.2.1.3.4.1.2 Die indirekte Lehre der Praxis von Śrāvakas und Pratyekabuddhas

Die Meditation [von Śrāvakas und Pratyekabuddhas] ist mit Anhaftung versehen. Deshalb ist sie das Gegenteil von der Kultivierung der Praxis, welche die Anhaftung beendet, wie zuvor erklärt.

2.2.2.1.2.1.3.4.2 Aspekte der Praxis

[Bodhisattvas] kultivieren die Praxis durch die Erkenntnis der Gleichheit von Objekt und Subjekt.

Außerdem wird [im *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*]⁶⁴⁴ gesagt:

Bodhisattvas, [die sich in der vollkommenen Weisheit üben,] fantasieren im Geist keine Form, haben keine Täuschung durch Form, fantasieren nicht: „Diese Form ist meine“ und fantasieren nicht über Form.

Dies bezieht sich auf [alle Daseinsfaktoren von Form] bis Allwissenheit. In *gNod 'joms chung ba* wird gesagt:

Weil Form ultimativ nicht etabliert ist, gibt es keine Täuschung [wie]: „Dies ist Form,“ „Diese Art von Sache wird durch Form etabliert“, „Form könnte diese Art von [243] Vorteil oder Schaden haben.“

Prajñāpāramitā-brhātṣṭkā sagt über den dritten [Punkt], es gebe keine Täuschung über König und Untertanen, [d.h. Ego und Daseinsgruppen]. Meister [Haribhadra] spricht von 1) Anhaftung an die Essenz von Form usw., 2) Anhaftung an die Kennzeichen konventioneller [Erscheinung], 3) Anhaftung an komplexe Kategorien und 4) Anhaftung an die Erkenntnis durch den Pfad des Sehens usw.

2.2.2.1.2.1.3.5 Das Ergebnis, wenn man auf diese Weise praktiziert hat

Das Ergebnis der entsprechenden praktischen Umsetzung [der Praxis-Instruktionen] ist der Pfad des Sehens. Dies hat zwei [Teile]:

- Die eigentliche Erklärung des Pfades des Sehens

⁶⁴⁴ Conze, *Large Sutra*, S. 305.

- Der Grund dafür, warum der Pfad des Kultivierens nicht präsentiert wird

2.2.2.1.2.1.3.5.1 Die eigentliche Erklärung des Pfades des Sehens

Dies hat zwei [Teile]:

- Die explizite Belehrung über den Pfad des Sehens der Bodhisattvas
- Die indirekte Belehrung über den Pfad der Śrāvakas und Pratyekabuddhas

2.2.2.1.2.1.3.5.1.1 Die explizite Belehrung über den Pfad des Sehens der Bodhisattvas

[[116.] In Bezug auf die Wirklichkeiten des Leidens usw. gibt es Dharma-Erkenntnis, nachfolgende Erkenntnis, Akzeptanz und Erkenntnis. Es ist der Pfad des Sehens, der im Rahmen des Grundwissens die Momente aufweist.

[117.] Form ist weder beständig noch vergänglich, jenseits von Extremen, völlig rein, nicht entstanden, nicht vergehend usw.,

himmelsgleich, die Eliminierung von Anhaftung,

[118.] befreit von Erfassung und dem Wesen nach unmöglich in Worte zu fassen.

Weshalb? Durch die Formulierung der Bedeutung kann es anderen nicht vermittelt werden.

[119.] Ohne konzeptuelle Aktivität,

absolute Reinheit, Nicht-Entstehung von Krankheit,

Kappung schlechter Wiedergeburten,

ohne Konzeptualisierung im Hinblick auf die Erlangung der Erfüllung,

[120.] nicht mit charakteristischen Eigenschaften verbunden

und keine Entstehung von Bewusstsein im Hinblick auf

Dinge, Namen oder beides,

dies sind die Momente der Kenntnis von allem.]

Bodhisattvas sehen auf direkte Weise die wahre Natur der vier Wirklichkeiten, indem sie frei sind von den 16 Aspekten der vier Wirklichkeiten und ihrem Gegenteil, [d.h.] den 32 Fabrikationen wie Beständigkeit und Vergänglichkeit, Glück und Leid, Leerheit und nicht Leerheit, Identität und Nicht-Identität usw.

2.2.2.1.2.1.3.5.1.2 Die indirekte Belehrung über den Pfad der Śrāvakas und Pratyekabuddhas

[Śrāvakas und Pratyekabuddhas] meditieren mit Anhaftung an die 16 Aspekte [244] wie Vergänglichkeit usw. Dies widerspricht dem explizit

gelehrten Pfad des Sehens der Bodhisattvas, der durch stufenweise Entwicklung demonstriert wird und frei ist von den 32 Fabrikationen.

2.2.2.1.2.1.3.5.2 Der Grund dafür, warum der Pfad des Kultivierens nicht präsentiert wird

Aus Vimuktisenas *Vṛtti*:

Warum gibt es im [Kapitel über] das Wissen von allem nicht wie im [Kapitel über] das Pfadwissen einen separaten Pfad des Kultivierens? Es wird gesagt,⁶⁴⁵ dass [dies deshalb ist], weil der andere, [d.h. der Pfad des Sehens,] der wichtigste ist. Denn es wird gesagt, dass „ein Bodhisattva die Ansammlung von Exzellenz der Śrāvakas und Pratyekabuddhas transzendiert, nachdem er sie dadurch erfahren hat, dass er sie erkannt und gesehen hat.“

Außerdem müssen Bodhisattvas die Erkenntnisse, wie sie von Śrāvakas, [Pratyeka]buddhas usw. realisiert werden, nur verstehen. Sie müssen sich nicht immer wieder damit vertraut machen. Deshalb wird in Bezug auf das Grundwissen von Śrāvakas und Pratyekabuddhas kein Pfad des Kultivierens gelehrt, den Bodhisattvas auf entsprechende Weise kultivieren müssten. Aber warum wird der Pfad des Kultivierens von Śrāvakas und Pratyekabuddhas nicht gelehrt, auf dem Śrāvakas und Pratyekabuddhas selbst die Bedeutung dessen kultivieren, was sie gesehen haben? Weil dies leicht verstanden wird, auch wenn es nicht gelehrt wird. Wenn der Pfad der Śrāvakas und Pratyekabuddhas anderen demonstriert wird, genügt für Bodhisattvas die Lehre, dass „der Pfad des Kultivierens die Kultivierung eben der Bedeutung ist, die direkt erkannt wurde,“ denn sie selbst kultivieren ihn nicht.⁶⁴⁶

2.2.2.1.2.1.3.6 Abschließende Zusammenfassung der drei Kenntnisse

[[121.] [Die drei Kenntnisse] sind diese drei.
Diese drei Arten
sind die vollkommene und vollständige Lehre
auf allen drei Ebenen.]

[Aus dem *Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra*:]⁶⁴⁷

Subhūti, die vollkommene Weisheit bringt weder die Erlangung von irgendwelchen Daseinsfaktoren noch bringt sie die Nicht-Erlangung.

⁶⁴⁵ PS schreibt *gsung* statt *dgongs* wie im LSP.

⁶⁴⁶ dPal sprul paraphrasiert im letzten Absatz ungewöhnlich ausführlich anstatt direkt aus LSP zu zitieren.

⁶⁴⁷ Conze, *Large Sutra*, S. 309ff.

Gleichermaßen wird gesagt:

[Die vollkommene Weisheit] bewirkt weder die Demonstration noch die Nicht-Demonstration [von Daseinsfaktoren], weder Geben noch Nehmen, weder Vergänglichkeit noch Beständigkeit, macht weder einmalig noch vielfältig, bewirkt weder Kommen noch Gehen, weder völlig befleckte Emotionen noch völlige Reinheit, bewirkt weder Abnahme noch Zunahme, lässt weder Vergangenheit noch Zukunft noch Gegenwart entstehen.

Dies ist die abschließende Zusammenfassung des Grundwissens.

Subhūti, diese Mutter [*Prajñāpāramitā*] transzendiert weder den Begierdebereich noch etabliert sie ihn, und genauso verhält es sich mit den anderen beiden Bereichen. Sie bewirkt weder die Gabe der gänzlich vollkommenen Großzügigkeit noch vermindert sie Geiz.

Von hier bis zu:

Weder gibt sie noch nimmt sie Allwissenheit.

Dies ist die abschließende Zusammenfassung des Pfadwissens.

Subhūti, weder gibt noch nimmt diese Mutter [*Prajñāpāramitā*] die Buddhafaktoren.

Ähnlich ausgedrückt:

[Sie gibt oder nimmt] weder die Daseinsfaktoren der gewöhnlichen Wesen noch die der Śrāvakas und Pratyekabuddhas, weder bedingte noch unbedingte [Daseinsfaktoren]

Die logische Folge davon [ist]:

Ob die Buddhas erschienen sind oder nicht, Dharmatā bleibt.

Nachdem dies von den Buddhas [246] gänzlich verstanden wurde, lehren sie dies andere usw.

Dies ist die abschließende Zusammenfassung der Allwissenheit.

Die folgende Übersetzung des *sPyi don* bis zum Ende dieses Kapitels scheint dPal spruls eigene Worte wiederzugeben. Er paraphrasiert hier weitgehend frei und baut nur wenige Worte aus dem *Legs bshad gser phreng* ein. Dies ist die längste und freieste Paraphrase, die im *sPyi don* bisher zu lesen war.

Außerdem, was das dritte Kapitel, das Kapitel über das Grundwissen, hier sagt, wurde nicht gelehrt, damit man alle Daseinsfaktoren des Grundes, die Daseinsgruppen, Elemente und Sinnesquellen, annimmt oder ablehnt, indem man mit Anhaftung die Alternativen Erlangung und Nicht-Erlangung, Geben und Nehmen usw. [verfolgt]. Es wurde gelehrt, damit man Konzeptualisierung, das Erfassen jeglicher Extreme, beendet und Referenzpunkte, an denen man haftet, durchschneidet.

Was das zweite Kapitel, das Kapitel über das Pfadwissen lehrt, wurde auch nicht zu dem Zweck gelehrt, dass man Saṃsāra und Nirvāṇa annimmt und ablehnt, weil man erkannt hat, dass die Klasse der

unvorteilhaften Daseinsfaktoren, die im Saṃsāra enthalten sind, aufzugeben sind und die Klasse der Gegenmittel, die im Nirvāṇa enthalten sind, anzunehmen sind. Es wurde gelehrt, damit man die Anhaftung an das Abzulehnende und Anzunehmende durchbricht, indem man die Gleichheit von Existenz und Frieden erkennt.

Auch was das erste Kapitel, das Kapitel über Allwissenheit, lehrt, demonstriert Allwissenheit nicht, indem es erklärt, dass man wahrhaft existierende aufzugebende Faktoren eliminiert, wahrhaft existierende Erfüllung erlangt und dann die wahrhaft existierende Natur aller Daseinsfaktoren kennt. Allwissenheit ist präsent, nachdem man erkannt hat, dass die seit jeher existierende wahre Natur aller Daseinsfaktoren die Befriedung jeglicher Referenzpunkte [247] ist, [ohne] dass man daran festhält, dass Saṃsāra aufzugeben und Nirvāṇa anzunehmen ist. Diese Lehre ist frei von Fabrikation und Verleugnung. Sie wird gelehrt, um die Anhaftung an das, was zu erlangen ist und denjenigen, der erlangt, zu durchbrechen.

Dies ist die abschließende Zusammenfassung, in der aufgezeigt wird, auf welche Weise und zu welchem Zweck die drei Kenntnisse gelehrt werden. Dass in den Kommentaren gelehrt wird, die drei Kenntnisse seien damit vollständig, bedeutet nicht, dass die Lehre aller Themen der drei Kenntnisse damit beendet ist. Es wird gelehrt, dass die Erklärungen der drei Kenntnisse hiermit vollständig sind.

Es wurde eine abschließende Zusammenfassung der drei Kenntnisse gegeben. Darin wurden die anderen fünf klaren Kenntnisse nicht erwähnt, denn die drei Kenntnisse sind die Hauptsache, weil sie alle Themen der acht klaren Erkenntnisse beinhalten. Wenn man [die drei Kenntnisse] ausführlich erklärt hat, hat man dadurch auch die anderen erklärt.

Sogar Gegenmittel müssen aufgegeben werden, wenn man an ihnen haftet. In der klaren Erkenntnis frei von Anhaftung gibt es nichts anzunehmen und nichts aufzugeben. Es wird hier gesagt, dass die Erben der Siegreichen, [d.h. die Bodhisattvas,] mit dem besonderen [Verständnis] von Anhaftung und Nicht-Anhaftung aufgeben und annehmen, wie es entsprechend erklärt wurde.

Dies ist das dritte Kapitel, das Kapitel über das Grundwissen, in der Erklärung der allgemeinen Übersicht.

TEIL VIER: DAS VERHÄLTNIS VON TSONG KHA PAS *LEGS BSHAD GSER PHRENG* UND DPAL SPRULS *SPYI DON*

I. Vergleich des ersten Kapitels

Fragestellung

Bereits in der bisherigen Übersetzung des *sPyi don* haben wir an den entsprechenden Stellen auf Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen *sPyi don* und *Legs bshad gser phreng* hingewiesen. Der vierte Teil dieser Dissertation wird detailliert anhand des Beispiels des ersten Kapitels verdeutlichen, wie eng sich der *sPyi don* auf *Legs bshad gser phreng* bezieht und welche Prinzipien dPal spruls Auswahl zu steuern scheinen.

Vorgehensweise

Wir haben zunächst das einführende Kapitel aus *Legs bshad gser phreng* mit dem *sPyi don* Wort für Wort verglichen. Wie im Appendix Drei anhand der Gegenüberstellung deutlich wird, sind die Überschneidungen enorm. Nach einer eingehenden Analyse lässt sich vom *sPyi don* kaum als eigenständigem Text sprechen: Es handelt sich im Wesentlichen um eine komprimierte Form von Tsong kha pas Kommentar.

Nachdem die beiden Autoren sowohl aus verschiedenen philosophischen Traditionen als auch Zeitperioden stammen, wäre zu erwarten, dass dPal sprul seine eigene Sicht der rNying ma-Tradition bzw. modernere Interpretationen kundtut und Tsong kha pas Darstellung bei umstrittenen Punkten zu korrigieren versucht.⁶⁴⁸ Dies ist nicht der Fall. Aus diesem Grund ziehe ich in der folgenden Gegenüberstellung auch wiederholt mKhan po brTson 'grus *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare heran. Da mKhan po brTson 'grus dPal spruls *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentare von mKhan po Padma Tshe dbang in der Śrī Siṅgha bShad grwa⁶⁴⁹ gelehrt bekam, gibt sein Text zusätzliche Hinweise auf die Rezeption und Interpretation von dPal spruls *sPyi don* im Kontext der rNying ma-Überlieferung.

Vergleichen wir nun also die in Anhang Drei wiedergegebene Einführung, die auch für den weiteren Verlauf des Textes typisch ist und damit exemplarischen Charakter hat.

⁶⁴⁸ Pettit schildert eine typische Auseinandersetzung eines rNying ma-Gelehrten mit Tsong kha pa am Beispiel von Mi phams *Beacon of Certainty*. Ein weiteres Beispiel ist Mi phams Kommentar zu Candrakīrtis *Madhyamakāvatāra*, in dem er wiederholt heftig Tsong kha pas Lehrmeinungen attackiert, insbesondere Tsong kha pas Darstellung von *śūnyatā*.

⁶⁴⁹ Tsewang, Pema Khenpo. *Biography of Khenchen Tsöndrū*. <http://www.lotsawahouse.org/tsondrubio.html>.

Ehrerbietung⁶⁵⁰

Wie es der Tradition entspricht, beginnt Tsong kha pa seinen Kommentar mit einer ausführlichen und poetischen Ehrerbietung und Absichtserklärung in 21 Versen. Nach einer einleitenden Lobpreisung an den „siegreichen und sehr mitfühlenden Maitreya“ verbeugt er sich vor den drei Juwelen, der Mutter *Prajñāpāramitā*, Maitreya als Buddhas Stellvertreter, Asaṅga als Überbringer des *Abhisamayālaṅkāra*, dem „berühmten Haribhadra“ und den tibetischen Übersetzern, Gelehrten, Herrschern und Ministern, welche die Worte des Buddhas übersetzten bzw. deren Übersetzung ermöglichten, damit den Tibetern zugänglich machten und so deren „Dunkelheit der Unwissenheit“ ein Ende setzten. Er fährt damit fort, sich vor seinem eigenen Ursprungs-Lehrer und seinen vier Tutoren zu verneigen.

Diese klassische Ehrerbietung spiegelt die Ehrerbietung in Bu stons *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentar wider und ist damit ein Beispiel für die unter tibetischen Gelehrten übliche Praxis, ohne Namensnennung Ideen von Kollegen zu übernehmen.

Intention des Verfassers

Als klassischer Teil einer typischen Präambel folgt als nächstes die Darlegung der Intention des Verfassers unter Betonung der eigenen Bescheidenheit („Obwohl ich selbst kein Quäntchen Autorität besitze, wenn es um das Verfassen von Texten und ihre Bedeutung geht, [...]“) und der an dieser Stelle typischen Einfügung, man sei von anderen zum Verfassen dieses Textes aufgefordert worden. Tsong kha pa habe diese Girlande nicht für Tölpel, sondern für weise Menschen aus den siebenzig tiefgründigen Punkten und den acht Themen aufgefädelt, um sie damit zu erfreuen. Gleichzeitig betont er trotz der Versicherung seiner Bescheidenheit, dass das Werk „wundervoll“, „wohlformuliert“ und „in harter Arbeit“ entstanden sei.

Fehlende Präambel

Auffällig ist, dass jegliche Elemente einer Präambel im *sPyi don* völlig fehlen. Unüblicherweise wird dem *sPyi don* nicht einmal eine Ehrerbietung vorangestellt. dPal sprul beginnt stattdessen unmittelbar mit den ersten Überschriften zu der systematischen Gliederung, die er von Tsong kha pa in gekürzter Form übernommen hat. Dies ist ein weiterer Hinweis auf das mögliche Motiv, dPal sprul wollte die essenziellen Themen des *Legs bshad gser phreng* mit seinem *sPyi don* in einer zugänglicheren und übersichtlicheren Form präsentieren.

Es folgt bei Tsong kha pa eine kurze Passage über den dicken Nebel der Unwissenheit im Saṃsāra mit der darin vorherrschenden Fixierung auf ein wahrhaft vorhandenes Selbst (*'jig tshogs lta ba*) und den *kleśas*, die Leiden hervorrufen. Nach einem Halbsatz zum großen Mitgefühl des Buddhas im *Legs*

⁶⁵⁰ LSP, S. 1ff.

bshad gser phreng folgt die erste Passage, die dPal sprul nahezu vollständig von Tsong kha pa übernimmt:⁶⁵¹

Diese kostbare Sammlung von *Prajñāpāramitā-Sūtras* ist die tiefgründigste von all den Nektar-gleichen Lehren des heiligen Dharma, die unsere höchste Zuflucht, unser bester Beschützer und mächtiger Freund (*dpung gnyen*) aller Wesen, die in den drei Daseinsbereichen umherwandern, den glücklichen Schülern als geschickte Methoden gelehrt hat, um die unzähligen Leiden der bedingten Existenz zu überwinden. Dies ist der einzigartige Pfad, den alle siegreichen Buddhas beschritten haben.

Die einzigen Änderungen, die dPal sprul hier vorgenommen hat, sind das Weglassen des verbindenden Partikels *yang* und die Hinzufügung des ehrenden Zusatzes *zhabs* bei der Nennung Nāgārjunas.

Die Theorie der vier Pioniere

Tsong kha pa zählt anschließend die fünf Werke aus Nāgārjunas Logiksammlung (*rigs tshogs*) detailliert jeweils mit Titel und einer kurzen Inhaltsangabe auf. Er erwähnt, dass manche Gelehrte sechs Titel zur Logiksammlung zählen und widerspricht dieser Zuordnung. dPal sprul dagegen fasst die gesamte Passage in einem einzigen Satz zusammen, erwähnt nur allgemein, dass Nāgārjuna fünf Werke zur Logik verfasst hat und erklärt deren Bedeutung bündig mit dem neu hinzugefügten Satz, Nāgārjuna sei damit zum Pionier der großartigen Tradition der tiefgründigen Sicht des Mittleren Weges geworden.

In diesem Abschnitt wird bereits eines der Prinzipien deutlich, die offensichtlich dPal spruls Auswahl steuern: Die Auseinandersetzungen der verschiedenen Traditionen über Details wie die Kategorisierung von Schriften hält er nur in Ausnahmefällen für erwähnenswert. Tsong kha pas Text dagegen ist, wie an zahlreichen weiteren Stellen deutlich wird, von einer unausgesprochenen Agenda getrieben, nämlich der Auseinandersetzung mit und Widerlegung von anderen Gelehrten, insbesondere Bu ston und Dol po pa. Tsong kha pas Ton ist herablassend, wenn er zum Beispiel schreibt, wer eine sechsfache Logiksammlung akzeptiere (wie Bu ston, der von Tsong kha pa hier nicht namentlich genannt wird) habe sich „in die Irre begeben“ (*'khrul par khong du chud par bya*). Derartige Passagen lässt dPal sprul meist ganz weg oder fasst, wie in dem eben erwähnten Abschnitt, nur den Informationsgehalt zusammen: Er erwähnt schlicht fünf Titel der Logiksammlung, ohne auf die dahinter liegende Debatte einzugehen.

Auch im darauf folgenden Abschnitt übernimmt dPal sprul von Tsong kha pa die nachrichtliche Beschreibung von Dignāgas *Piṇḍārtha* und eine knappe Definition von „Kategorien“ und „Praxis“. dPal sprul lässt das Detail aus, dass sich Dignāgas Zusammenfassung auf die *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā*

⁶⁵¹ LSP, S. 5 und PS, S. 2.

bezieht. Tsong kha pas ausführlichere Erläuterung von Dignāgas 32 Hauptpunkten lässt dPal sprul ebenso beiseite wie Tsong kha pas Erwähnung einer möglichen anderen Auslegung des Themas „Sturz“ und der Definition und Abfolge der „16 Arten von Leerheit.“ dPal sprul findet derartige philosophische Diskussionen um Definitionen in diesem Zusammenhang offensichtlich nicht berichtenswert. Keiner der beiden Kommentatoren definiert zunächst, was unter den erwähnten „16 Arten von Leerheit“ oder den „zehn Gegenmitteln zu zehn ablenkenden Ideen“ zu verstehen ist. Diese philosophischen Termini werden anscheinend als bekannt vorausgesetzt, oder man erwartet vom Leser, er (oder seine Lehrer) wüssten, dass eine ausführliche Erklärung dieser Begriffe in den Passagen zu den Bodhisattva-Stufen, also in der Kommentierung zum neunten der 70 *Abhisamayālamkāra*-Punkte, nachfolgt.

mKhan po brTson ‘grus Einordnung

Bemerkenswert ist, dass mKhan po brTson ‘grus in seinem *Prajñāpāramitā*-Kommentar in der explizit erklärten Absicht, die Worte seines Lehrers dPal sprul zu verdeutlichen, zum besseren Verständnis die detailreichere Definition von Tsong kha pa wieder einfügt, allerdings ebenfalls die Erwähnung einer unterschiedlichen Auslegung von Dignāgas 32 Hauptpunkten gänzlich unterlässt. brTson ‘grus stellt sich hier auf Tsong kha pas Seite und kritisiert wiederum Tsong kha pas Kritiker mit einem ironischen vierzeiligen Vers:⁶⁵²

Indem sie die ehrwürdigen Überlegungen⁶⁵³ von Blo bzang grags pa ausspucken als seien sie Gras,

mit illusionären Gebilden von scheinbarer, selbst gebastelter Logik, führen die Werke der neuen dGe ldan [pas] Tölpel in die Irre.

Wer, der mit einem aufrechten Geist gesegnet ist, kann diese für verlässlich halten?

Dies ist ein klassisches Beispiel für den ironischen Stil und die oben erwähnte Praxis, Verfechter anderer Positionen lächerlich zu machen und wird hier bewusst zitiert, um den Gegensatz zu dPal spruls Stil zu verdeutlichen.

Debatte um Autor

dPal sprul bleibt auch im folgenden Abschnitt bei dem eingangs beschriebenen Prinzip, sich auf die Kerninformationen zu beschränken: Er übernimmt von Tsong kha pa die Beschreibung des Kommentars *Ārya-śata-sāhasrikā-pañcaviṃśati-sāhasrikā-aṣṭā-daśa-sāhasrikā-prajñāpāramitā-bṛhatṭīkā* mit der Einteilung in drei Pforten und elf Kategorien. Tsong kha pa gibt allerdings mehr Details. Im *Legs bshad gser phreng* beschreibt er zusätzlich, welche Teile der *Prajñāpāramitā* den drei Pforten zuzuordnen sind. Anschließend beginnt Tsong

⁶⁵² TN, S. 2.

⁶⁵³ Vor allem in dGe lugs-Schriften wird der Begriff *dgongs* fast ausschließlich für den Geist oder die Absicht Buddhas oder eines Heiligen gebraucht. mKhan po brTson ‘grus hat dieses Wort offensichtlich ausgewählt, um seine Achtung vor Tsong kha pa auszudrücken. Deshalb übersetze ich *dgongs* in diesem Fall mit dem Zusatz „ehrwürdig“.

kha pa eine detaillierte Diskussion über den Autor des erwähnten Kommentars. Tsong kha pa zufolge haben frühere Autoren den Kommentar Dhamṣṭrāsena zugeschrieben, ein späterer Gelehrter habe ihn aber Vasubandhu zugeordnet. Mit diesem Seitenhieb bezieht sich Tsong kha pa vermutlich wieder auf Bu ston, der im *Chos `byung* Vasubandhu als Autor nennt.⁶⁵⁴ Offensichtlich wird Tsong kha pas Agenda bei seinem letzten Satz zu diesem Thema, dass er denjenigen, die eine mit den Mentalisten übereinstimmende Interpretation darlegen, „nicht zustimmen kann“ (*ches mi `thad par*). Indirekt widerspricht Tsong kha pa damit Dol po pa, aber auch Bu stons Auslegung in dessen *Chos `byung*. Dass die Auseinandersetzung mit Bu ston, dessen Lebenszeit sich mit der Tsong kha pas um sieben Jahre überschneidet und der im Jahrhundert vor Tsong kha pas Wirken maßgeblich für die Kategorisierung und Neu-Interpretation klassischer buddhistischer Schriften war, zu Tsong kha pas Zeit allein wegen der zeitlichen Nähe von wesentlich größerer Bedeutung war als für dPal sprul fünf Jahrhunderte später, liegt auf der Hand. mKhan po brTson `grus hält die Debatte um die Autorschaft immerhin für interessant genug, um sie zu erwähnen und fügt dPal spruls *sPyi don* den knappen Satz hinzu, es hätte unter späteren Gelehrten Diskussionen darüber gegeben, ob der Kommentar *Prajñāpāramitā-bṛhaṭṭkā* von Vasubandhu stamme oder nicht.⁶⁵⁵

Bei der Beschreibung des vierten „Pioniers“, Maitreya, übernimmt dPal sprul fast wortgleich die Ausführung Tsong kha pas. Der einzige kleine Unterschied: dPal sprul fügt ein „und“ ein zwischen den acht Hauptthemen und den 70 Punkten.

Ohne ihn namentlich zu erwähnen, hatte Tsong kha pa die Auseinandersetzung mit Bu ston bereits zu Anfang des Kapitels vorbereitet mit dem (von dPal sprul übernommenen) Satz, „frühere Gelehrte“ (wie beispielsweise Bu ston) hätten vier Pioniere gezählt. Darauf nehmen sowohl Tsong kha pa als auch dPal sprul nun noch einmal Bezug und wiederholen diese Aussage, um sie anschließend zu widerlegen.⁶⁵⁶

Diese vier werden [von Bu ston und anderen] Pioniere ihrer Tradition genannt, weil sie [angeblich] den Sinn der Mutter *Prajñāpāramitā* ohne Bezugnahme auf andere Kommentare erläutert haben.

Zunächst widerlegt Tsong kha pa die These, Dignāga habe eine neue Interpretationsweise der *Prajñāpāramitā* begründet.⁶⁵⁷

Obwohl es so verbreitet wird, liegt doch der Interpretationsschwerpunkt von [Dignāgas] *Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-piṇḍārtha* in der Methode, das *Sūtra* als Instruktion zum Meistern der 16 Arten von Leerheit und Gegenmittel zu den zehn Ablenkungen zu erklären.

dPal sprul folgt dem *Legs bshad gser phreng* hier wortgleich und lässt nur einige Füllwörter weg, die den Sinn nicht verändern, darunter Tsong kha pas typische

⁶⁵⁴ Der Inhalt dieser Passage wurde bereits im Eingangskapitel zusammengefasst. Siehe Teil 1.

⁶⁵⁵ TN, S. 3.

⁶⁵⁶ PS, S. 4 und LSP, S. 8.

⁶⁵⁷ LSP, S. 8f.

Redewendung „obwohl es so verbreitet wird“ (*de ltar grags kyang*), mit dem üblicherweise eine Widerrede eingeleitet wird und von dem dPal sprul nur das „obwohl“ übernimmt. Anschließend untermauert Tsong kha pa seine These mit einem Zitat aus Dignāgas Kommentar, das dPal sprul wiederum auslöst. Auch dies ist typisch für die Verfahrensweise der beiden Autoren im gesamten Text: Während Tsong kha pa recht ausführlich die indischen Vertreter der Kommentarliteratur zitiert oder ganze Abschnitte aus deren Kommentaren zusammenfasst, lässt dPal sprul derartige Zitate häufig weg.

Tsong kha pa versucht hier, anhand des Zitates zu demonstrieren, dass Dignāga keine von Maitreya abweichende Interpretation begründet hat. dPal sprul hingegen setzt erst wieder bei Tsong kha pas Schlussfolgerung ein, warum die Interpretation des *Sūtra* in Bezug auf die drei essenziellen Naturen keine von den Werken Maitreyas verschiedene Lehre begründet, nämlich weil sie der Interpretation in den Kommentaren *Madhyāntavibhāga* und *Mahāyāna-saṃgraha* gleicht. dPal sprul übernimmt von Tsong kha pa ferner die Argumentation, warum der Textkommentar *Prajñāpāramitā-bhāṣyā* keine neue Tradition begründet, nämlich weil er sich an [Nāgārjunas] *Mūlamadhyamakakārikā* orientiert.⁶⁵⁸

Deshalb schließe ich mich der Annahme von Meister Dharmamitra an: Das Hauptthema der Mutter *Prajñāpāramitā* ist die essenzielle, letztgültige Wirklichkeit sowie die vielfältigen Stadien der Erkenntnis [dieser Wirklichkeit]. Das erste wird in der Logiksammlung erklärt, das letzte im *Abhisamayālaṅkāra*.

Anders ausgedrückt, die direkten Lehren über die Bedeutung der Leerheit sind in der Logiksammlung enthalten, und die indirekten Lehren über die Stadien, in denen die Erkenntnis der Leerheit im Geist des Schülers heranreift, sind im *Abhisamayālaṅkāra* enthalten. Deshalb wird auch gesagt, dass wir zwei Traditionen von *Prajñāpāramitā*-Erklärungen haben, die von Meister Maitreya und die des Ehrwürdigen Nāgārjuna.

Beide Kommentatoren schließen sich also Dharmamitra an in seiner Annahme, das Hauptthema der *Prajñāpāramitā* sei die essenzielle, letztgültige Wirklichkeit sowie die vielfältigen Stadien der Erkenntnis. Da erstere in Nāgārjunas Logiksammlung und letztere im *Abhisamayālaṅkāra* ausgeführt wird, gehen Tsong kha pa und dPal sprul von zwei Traditionen der *Prajñāpāramitā*-Interpretation aus, denen von Maitreya und Nāgārjuna. Obwohl Dol po pa nicht namentlich genannt wird, zielt diese ausführliche Begründung Tsong kha pas vermutlich auch auf die Widerlegung Dol po pas, der behauptete, es gebe eine einzige authentische Tradition. Es folgt die identische Absichtserklärung von Tsong kha pa und dPal sprul: Aus diesen beiden Traditionen wählen sie den *Abhisamayālaṅkāra* als Gegenstand des Kommentars aus.

⁶⁵⁸ PS, S. 4f.

mKhan po brTson ‘grus Verteidigung von dPal sprul

mKhan po brTson ‘grus referiert zunächst die Positionen seiner beiden Vorgänger fast wortgleich, elaboriert dann aber über unterschiedliche Auslegungen des Wortes Pionier, um Vertreter der rNying ma-Gelehrten in Schutz zu nehmen, die (wie Mi pham) mKhan po Śāntarakṣita als Gründer jener Tradition nennen, die Tiefgründiges und Weitreichendes vereint. brTson ‘grus verteidigt hier dPal sprul, der in einem anderen Kommentar, nämlich *rGya ba’i sras kyi bslab bya mdor bsdus nyams len snying po* vier Traditionshalter zählt: Nāgārjuna als Pionier der Tradition der tiefgründigen Sicht, Śāntideva mit der Tradition des weitreichenden Verhaltens, Asaṅga und Vasubandhu als Pioniere der Tradition, die Tiefgründiges und Weitreichendes vereint. Die vollständige Einheit dieser Traditionen werde in den Schriften des allwissenden Vaters und Sohnes gepriesen[, d.h. Klong chen pa und ‘Jigs med Gling pa]. Damit folge dPal sprul mit seinen Ausführungen den Werken von Klong chen pa und ‘Jigs med gling pa und deren spezieller Überlieferungslinie, die unterschiedlichen Stufen der Praxis des Mahāyāna zu vereinen. Diese könnten alle in den zwei Arten von Bodhicitta eingeschlossen werden, dürften nicht mit den allgemeinen Traditionen verwechselt werden, und deshalb gebe es keinen Widerspruch zwischen diesen Aussagen. An dieser Passage lässt sich ein weiteres Merkmal derartiger Kommentare illustrieren, das anfangs kurz erwähnt wurde: Die Textbücher dienen als Materialsammlung und Munitionsnachschub für die in den monastischen Universitäten üblichen und populären Debatten.

Nach einem allgemeinen Satz, auch angesichts der Gründer in den Hīnayāna- und Mantra-Traditionen könne keine endgültige Aussage über die Anzahl der Pioniere getroffen werden, kann sich brTson ‘grus eines ironischen Seitenhiebes auf Tsong kha pa nicht enthalten: Auch wenn die dGe ldan pas in einem bestimmten Gebet häufig Tsong kha pa als „Pionier im Land des Schnees“ anriefen, so sei diese Aussage doch nicht „in einem Kommentar mit tiefgründiger Bedeutung zu finden“.⁶⁵⁹

brTson ‘grus fährt damit fort, wiederum von einer Bemerkung Tsong kha pas im *Legs bshad gser phreng* ausgehend, einen Kernpunkt der Debatte über den *Abhisamayālaṃkāra* zu beleuchten, nämlich die Diskussion inwieweit der *Abhisamayālaṃkāra* der Cittamātra-Schule zuzurechnen ist. Dies ist eine Diskussion, die an dieser Stelle weder Tsong kha pa im *Legs bshad gser phreng* noch dPal sprul im *sPyi don* führen, die aber in der Rezeption des *Abhisamayālaṃkāra* in Tibet eine große Rolle gespielt hat. Im Kontrast zu dPal spruls Stil, der informationsreich und weitgehend frei von Polemik ist, gibt brTson ‘grus hier wenig inhaltliche Information, aber das mit viel Polemik. Seine Ausführungen lassen sich dahingehend zusammenfassen, dass man unterscheiden müsse zwischen den Schriften und der philosophischen Schule. Maitreya sei nicht der Begründer der philosophischen Cittamātra-Schule, da er

⁶⁵⁹ TN, S. 5.

in seinen mittleren Werken⁶⁶⁰ zwar Konzepte der Cittamātra-Schule ausführe, aber nicht ein wahrhaft existentes Bewusstsein (*rig bden grub*) oder Grund-Bewusstsein (*kun gzhi*) postuliere.⁶⁶¹

Der Bezug des *Abhisamayālaṅkāra* auf die *Prajñāpāramitā-Sūtras*

Tsong kha pa taucht dann in eine ausführliche Diskussion der Ursprungs-*Sūtras* ein, die fast den gesamten restlichen Raum seines ersten Kapitels einnimmt. Er erklärt die *Sūtras* zunächst anhand der in Tibet üblichen Metapher von den „sechs Müttern und elf Kindern“, fügt allerdings eine Erklärung dieser Einteilung hinzu, die dPal sprul weggelassen hat.⁶⁶²

Es wird gesagt: Der Unterschied zwischen Müttern und Kindern liegt darin, ob sie die Bedeutung lehren, ohne das zu erklärende Thema in acht klare Erkenntnisse einzuteilen oder eingeteilt zu haben.

Tsong kha pa stimmt jenen Gelehrten zu, die (wie Bu ston in seiner *Geschichte*) diese Erklärung und überhaupt die Anzahl von Müttern und Kindern für falsch halten, da auch *Suryagarbha* (*Nyi ma'i snying po*, *Herz der Sonne*), *Candragarbha* (*Zla ba'i snying po*, *Herz des Mondes*), *Samantabhadra* (*Kun tu bzang po*), *Vajrapāṇi* (*Lag na rdo rje*) und *Vajraketu* (*rDo rje rgyal mtshan*)

Prajñāpāramitā-Sūtras seien.⁶⁶³ Insbesondere zeige die separate Aufzählung von *Prajñāpāramitā-saṃcaya-gāthā* und *Aṣṭā-daśa-sāhasrikā Prajñāpāramitā*, dass [die Verfasser] die Bände nicht einmal angeschaut hätten, denn *Samcaya-gāthā* sei der 84. Abschnitt von den 87 Abschnitten der *Aṣṭā-daśa-sāhasrikā [Prajñāpāramitā]*. Deshalb sei es auch ein Fehler, das *Aṣṭā-daśa-sāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra* für die mittlere Fassung und *Prajñāpāramitā-saṃcaya-gāthā* für das kürzeste unter den kurzen *Prajñāpāramitā-Sūtras* zu halten.

Tsong kha pa behauptet dagegen, dass die Ursprungs-*Sūtras* des *Abhisamayālaṅkāra* jene *Sūtras* seien, die mit den Stufen der im *Abhisamayālaṅkāra* gelehrt klaren Erkenntnisse korrelierten und zählt sie im einzelnen auf,⁶⁶⁴ bevor er schlussfolgert:⁶⁶⁵

Im Einklang mit diesen zwölf Kommentaren, die [den *Abhisamayālaṅkāra*] mit den [*Prajñāpāramitā*-]*Sūtras* in Verbindung bringen, ist klar, dass [der *Abhisamayālaṅkāra*] vier oder fünf Ursprungs-*Sūtras* hat.

Schließlich widmet sich Tsong kha pa einer detaillierteren Analyse der neun Kommentare, die den *Abhisamayālaṅkāra* nicht mit den *Prajñāpāramitā-Sūtras* in Verbindung bringen.⁶⁶⁶

⁶⁶⁰ MSA, DDV und MAV.

⁶⁶¹ TN, S. 6f.

⁶⁶² LSP, S. 10.

⁶⁶³ Vgl. Conze, *Literature*, S. 84.

⁶⁶⁴ Vgl. Teil 1.

⁶⁶⁵ LSP, S. 11f.

⁶⁶⁶ Die von Tsong kha pa hier erwähnten Kommentar-Titel wurden bereits auf S.59ff dieser Dissertation aufgeführt und werden deshalb hier nicht noch einmal einzeln erwähnt.

Heutzutage würde verbreitet, diese [bis hierhin genannten] Kommentare seien alle indisch, es sei allerdings offensichtlich, dass der weithin Dharmaśrī zugeschriebene Kommentar *Śata-sāhasrikā-vivaraṇa* tatsächlich nicht indischen Ursprungs sei. Als Begründung führt Tsong kha pa an, dass darin die Ehrerbietung [des *Abhisamayālamkāra*] als Synopsis der Einleitung [des *Sūtras*] bezeichnet wird. Dies stamme aus dem Text *bsTan bcos rin chen sgron me* (*Lampe zu den kostbaren Lehren*). Von den Gelehrten werde verbreitet, dass dieser Text von [dem Tibeter] Ba reg Thos pa dga verfasst worden sei. Außerdem sei im Text von den dreihundert Manuskript-Sektionen des langen *Prajñāpāramitā-Sūtras* die Rede, was sich auf die Anzahl von Manuskript-Sektionen beziehe, [die von tibetischen Übersetzern eingeführt wurde]. Es gebe auch viele Aussagen, die nicht in indischen Werken gefunden werden, sondern ihren Ursprung unter den Tibetern haben. Nachdem er ein Zitat als Beispiel dafür angeführt hat, schlussfolgert Tsong kha pa:⁶⁶⁷

Obwohl dieser Kommentar und *Prajñāpāramitā-kośa-tāla* weithin Dharmaśrī zugeschrieben werden, glaube ich, dass sie vom Übersetzer oder einem anderen Tibeter verfasst wurden.

Ob *Aṣṭa-samāna-artha-śāsana* von dem großen Gelehrten Smṛtijñānakīrti stamme, erfordere weitere Analyse, denn der Text sei schwach und stelle falsche Verbindungen zu den *Sūtras* her. Tsong kha pa erörtert Zweifel an Haribhadras Autorschaft des *Abhisamayālamkāraloka*, stimmt aber letztlich der in [Abhayākaras] *Marmakaumudī* geäußerten Meinung zu, der Text sei vermutlich von Haribhadra. Tsong kha pa bezweifelt auch, dass Atīśas *Prajñāpāramitā-piṇḍārtha-pradīpa* von Atīśa stammt, da das Werk schwach sei und viele Passagen erhalte, die ihren Ursprung bei den Tibetern haben. Deshalb sei das Werk wohl eher einem von Atīśas [tibetischen] Schülern oder einem anderen Tibeter zuzuschreiben.

dPal sprul dagegen summiert diese gesamte Diskussion der indischen Kommentare in wenigen Sätzen. Er übernimmt das Zwischenfazit von Tsong kha pa:

Es gibt 21 indische Kommentare. Davon beziehen sich 12 auf die *Sūtras* und neun nicht.

Anschließend fasst er Tsong kha pas ausführliche Aufzählung knapp zusammen, indem er nur die abgekürzten Titel der *Sūtras* nennt, auf die in den *Abhisamayālamkāra*-Kommentaren Bezug genommen wird. Die Theorie der „sechs Mütter und elf Kinder“ erwähnt dPal sprul nicht einmal.

Interessanterweise ist diese Theorie, auf die dPal sprul im *sPyi don* nicht eingeht, ein Ansatzpunkt für mKhan po brTson ‘grus Kritik an Tsong kha pa:⁶⁶⁸

Was die Einteilung in „Mütter“ und „Kinder“ betrifft, so werden diejenigen *Sūtras*, welche die acht Erkenntnisse enthüllen, als Mütter

⁶⁶⁷ LSP, S. 12.

⁶⁶⁸ TN, S. 7f.

bezeichnet, während diejenigen, die sie nur teilweise darlegen, „Kinder“ genannt werden.

Jene Gelehrte, die Einwände gegen diese Einteilung in Mütter und Kinder erheben, erheben sich damit gegen den Buddha selbst, denn im *Kauśika-prajñāpāramitā-sūtra* wird gesagt:

Der Bhagavan verweilte auf dem Geier-Berg, während er die siebzehn Mütter und Söhne der *Prajñāpāramitā* vollendete.

[...] Es lässt sich absolut kein logischer Fehler in dieser Einteilung finden. Wenn man den Begriff „die Schriften der siebzehn Mütter und Kinder“ verwendet, dann schließt man damit nicht aus, dass der Buddha noch andere *Prajñāpāramitā-Sūtras* gelehrt hat.

Schluss des Kapitels

Tsong kha pa beendet sein einführendes Kapitel mit einem vierzeiligen Vers, in dem er den Inhalt seiner Einführung zusammenfasst:⁶⁶⁹

Die vier Pioniere und die Aufzählung der *Sūtras*, die Ursprungs-*Sūtras* der *Zierde* und die reinen und nicht reinen indischen Kommentare, darüber habe er „eine exzellente Analyse angefertigt“. Damit sei das einleitende Kapitel, das der Erklärung des Textes vorausgeht, vollständig.

Berufung auf Quellen

dPal sprul beendet das erste Kapitel des *sPyi don* mit der Bemerkung:⁶⁷⁰

Welchen Kommentaren werde ich nun also in meiner Erklärung folgen, die ich hier verfasse? In meiner Erläuterung folge ich hauptsächlich Ārya [Vimuktisena] und Hari[bhadra], und ich werde auch gute Stücke von anderen Kommentaren nehmen, wo es angemessen ist.

Dies ist angelehnt an Tsong kha pas Einleitung zum zweiten Kapitel:⁶⁷¹

Auf welche der vielen Erklärungen zum *Alaṅkāra* werde ich meine Erklärung aufbauen? Ich werde sie auf Hari[bhadras] *Vṛtti* aufbauen.

Wie bereits festgestellt wurde, schreibt dPal sprul nicht, von wem er tatsächlich den Löwenanteil seines Kommentars bezogen hat.

⁶⁶⁹ LSP, S. 12.

⁶⁷⁰ PS, S. 5.

⁶⁷¹ LSP, S. 13.

Ausblick

In den weiteren Kapiteln von *Legs bshad gser phreng* und *sPyi don* wird weiterhin deutlich, dass sich Tsong kha pa wiederholt und ausführlich mit den Kommentaren der indischen Gelehrten auseinandersetzt und sie ausführlich zitiert. Das gilt vor allem für Vimuktisena und in ganz besonderem Maße für Haribhadras *Vṛtti*, aber auch für Dharmakīrti, Dharmamitra, Śāntarakṣita, Prajñākaramati, Ratnakaraśānti, Jñānagarbha, Bhāvaviveka, Vasubandhu und andere.

Im zweiten Kapitel des *Legs bshad gser phreng* gibt Tsong kha pa eine ausführliche Übersicht über den Inhalt von Haribhadras Kommentar und nimmt auch in den folgenden Kapiteln fortwährend auf ihn Bezug. Zusätzlich setzt er sich ausführlich mit den Kommentatoren auseinander, auf die sich Haribhadra bezieht, wie die Kommentare von Asaṅga, Vasubandhu sowie Ārya und Bhadanta Vimuktisena, und er untersucht Haribhadras Umgang mit seinen Quellen. Tsong kha pa führt seine Analyse aber noch eine Stufe weiter und setzt sich auch mit jenen indischen Kommentatoren auseinander, die nach Haribhadra kamen und Haribhadras Positionen teils kritisch überprüft, kritisiert oder übernommen haben. Tsong kha pa erörtert die jeweiligen Sichtweisen auf spezifische philosophische Konflikte, setzt teilweise seine eigene Position dagegen oder belässt es dabei, einen Konflikt aufzuzeigen und die Erörterung mit der Bemerkung vorläufig zu beenden, das Thema müsse weiter untersucht werden.

All diese Verfahren machen Tsong kha pas Kommentar zu einem äußerst umfangreichen und vielschichtigen, komplizierten Werk. Aufgrund seiner umfassenden Analysen ist offensichtlich, warum es zu einem Standardwerk wurde. Gleichzeitig führt diese Gründlichkeit zu einem enormen Reichtum an Details und wiederholten Aufzählungen der unterschiedlichen Standpunkte von verschiedenen Kommentatoren, mit denen zumindest moderne Leser nicht vertraut sind und die zwar für die historische Aufarbeitung von philosophischen Debatten relevant sind, nicht aber für einen Leser, der den Kommentar zum Anlass nehmen möchte, sich den Grund-Text, den *Abhisamayālaṅkāra*, zu erschließen.

Viele dieser Passagen, die sich mit früheren Kommentatoren auseinandersetzen, fehlen denn auch bei dPal sprul. dPal sprul benennt Haribhadra auch kaum als Quelle, selbst dann nicht, wo er via Tsong kha pas Kommentar kürzere Zitate übernimmt. Während Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* in Teilen ein Kommentar zu Haribhadras *Vṛtti* ist, übernimmt dPal sprul fast nur die Passagen, die sich direkt auf den *Abhisamayālaṅkāra* beziehen. dPal sprul führt damit den Kommentar wieder auf den Ursprungstext zurück und macht ihn somit zu einem Werk, das tatsächlich auch für den modernen Leser relevant ist und den Zugang zum *Abhisamayālaṅkāra* eröffnet.

Prinzipien der Übernahme

Nach welchem Prinzip also hat dPal sprul aus Tsong kha pas Kommentar extrahiert? Der *Legs bshad gser phreng* kommentiert in der Regel jeden der 70 Punkte aus dem *Abhisamayālaṅkāra* unter zwei grundlegenden Rubriken: Es gibt jeweils eine allgemeine Erklärung, die von Tsong kha pa unter dem Titel *spyi* vorgenommen wird und eine spezifische Erklärung (*bye brag*). Gelegentlich werden diese beiden Überschriften wie in Bu stons Kommentar auch als *spyi* und *yang lag* oder *yan lag* bezeichnet. Die spezifischen Erklärungen wiederum sind in der Regel in drei weitere Kategorien unterteilt:

- 1) Übersicht
- 2) *rGyan (Alaṅkāra)*
- 3) *Vṛtti*

Die erste und dritte Rubrik enthalten meist Wort für Wort Erklärungen aus Haribhadras *Vṛtti*, beziehen allerdings auch detaillierte Erklärungen aus Haribhadras *Abhisamayālaṅkāraḷoka* mit ein. Die mit *rGyan* überschriebenen Passagen kommentieren den Basistext und basieren dabei häufig auf Vimuktisenas *Vṛtti*. dPal sprul übernimmt nur selten Absätze aus den *bye brag*-Passagen des *Legs bshad gser phreng*. Er folgt in der Regel der Vorgabe der *spyi*-Passagen, was wiederum auch die Titelgebung *sPyi don* erklärt. (Übernahmen aus den *rGyan*-Passagen des *Legs bshad gser phreng* finden sich hingegen eher im ‘*Bru ‘grel.*) Die Kapitel, in denen Tsong kha pa häufig ausführlich philosophische Debatten referiert, übergeht dPal sprul in der Regel, oder aber er zitiert nur einige ausgewählte Meinungen hochrangiger Kommentatoren wie Vimuktisena und Haribhadra oder beschränkt sich auf die Schlussfolgerung.

Sprache und Stil

Obwohl dPal spruls *sPyi don* eine Synthese aus Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* ist, unterscheidet sich sein Werk durch die spezifische Auswahl von Passagen, die er getroffen hat, doch im Stil nicht unerheblich von seiner Vorlage. Während Tsong kha pa wiederholt in Versform schreibt, etwa bei der Ehrerbietung oder zum Ende von Kapiteln und seine Sprache insgesamt weitschweifiger und poetischer ist, hat dPal sprul diese Elemente nahezu völlig ausgespart. dPal spruls Stil ist informationsorientiert. Tsong kha pas ironische oder wertende Seitenhiebe auf andere Gelehrte werden von dPal sprul fast nie übernommen. Als Kontrast zu dPal sprul und als Beleg für das durchaus auch in der rNying ma-Tradition übliche Verfahren, Vertreter anderer philosophischen Positionen zu attackieren, habe ich entsprechende Passagen aus mKhan po brTson ‘grus Kommentar zitiert.

dPal spruls Umgang mit strittigen Passagen

Wir haben mKhan po brTson ‘grus Kommentar in diesem abschließenden Kapitel auch deshalb eingeführt, weil die typischen Positionen der rNying ma-Schule anhand des *sPyi don* nicht deutlich werden. Verhaltene Distanz zu Tsong

kha pas Positionen ließe sich im *sPyi don* höchstens aus der zurückhaltenden Zitierung mancher Passagen ablesen, wie beispielsweise im Kapitel zur Tradition der *Vijñānavādin*.⁶⁷² Wenig spricht dafür, dass Tsong kha pas Haltung hier der dPal spruls entspricht, doch nur aus dPal spruls spärlicher Zusammenfassung dieser Diskussion, die im *Legs bshad gser phreng* mehr als vier Seiten einnimmt, lassen sich vorsichtige Rückschlüsse auf eine wahrscheinlich eher skeptische Haltung dPal spruls ziehen.

II. Kontext zu Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng*

Um einordnen zu können, warum dPal sprul den *Legs bshad gser phreng* als Vorlage wählte, betrachten wir zunächst den historischen Kontext und die Entstehung von Tsong kha pas Kommentar.

Tsong kha pa

Die meisten Informationen, die wir heute über Tsong kha pa haben, stammen aus der von mKhas grub dPal bzang po (1385-1438) verfassten Biografie (*rnam thar*) *Dad pa'i 'jug ngog*⁶⁷³ und die von Blo bzang tshul khriims verfasste Vita.⁶⁷⁴ Tsong kha pa wurde 1357 im „Zwiebel-Tal“ (Tsong kha) in A mdo geboren, im Nordosten Tibets. Er war das vierte Kind einer Familie mit sechs Söhnen. Er wurde im Alter von sieben Jahren ordiniert und studierte in A mdo, bis er mit 16 Jahren nach Zentral-Tibet aufbrach, ohne bis zu seinem Lebensende jemals wieder nach A mdo zurückzukehren. Er studierte mit Lehrern verschiedener tibetisch-buddhistischer Traditionen, insbesondere mit bKa' brgyud und Sa skya Lehrern. Sein Hauptlehrer wurde der Sa skya Bla ma Red mda' ba bZhon nu Blo gros (1349-1412).

Tsong kha pas Geburt und Aufstieg fiel in eine Zeit, in der rivalisierende Klöster in dBus und gTsang um Einfluss rangen und zugleich in die Periode, in der durch Bu ston zum ersten Mal ein zeitweilig als definitiv geltender Kanon der tibetischen buddhistischen Texte redigiert worden war, also erstmalig alle wichtigen buddhistischen Texte in tibetischer Sprache erfasst und zugänglich waren.⁶⁷⁵

Bis zu seinem Tod im Jahr 1419 verfasste Tsong kha pa zahlreiche wegweisende philosophische Schriften, die zur Zersplitterung der Sa skya-Schule beitrugen und schließlich zur Gründung der dGa' ldan pa⁶⁷⁶ oder dGe lugs pa-Schule führten. Tsong kha pa wurde weithin als eminenter Gelehrter und Autor

⁶⁷² PS, S. 151f und LSP, S. 411ff. Vgl. S. 215ff dieser Dissertation.

⁶⁷³ *Rje bstun bla ma tsong kha pa chen po'i ngo mtshar ma du byung ba'i rnam par thar pa dad pa'i 'jug ngog*. Siehe auch Sparham, *Ocean*, S. 12 ff, Thurman, *Tsongkhapa*, und Hopkins, *Emptiness in Mind-Only*, S. 6ff.

⁶⁷⁴ Übersetzt und bearbeitet von Kaschewsky. Für eine Übersicht über die vorhandenen Viten, s. Kaschewsky, S. 28ff.

⁶⁷⁵ Es sei erwähnt, dass Bu ston sich auf mehrere kanonähnliche Zusammenstellungen und Kataloge stützen konnte, die bereits vorlagen und die er auch ausdrücklich erwähnt. Vgl. Kaschewsky, S. 17.

⁶⁷⁶ Benannt nach dem ersten von Tsong kha pa gegründeten Kloster.

betrachtet. Es ist unklar, ob er selbst die Gründung eines neuen Ordens beabsichtigt hatte, allerdings traf er zumindest Vorbereitungen dazu.⁶⁷⁷ Man darf allerdings aus seinen Schriften und der Liste seiner Lehrer schließen, dass er trotz seiner scharfen Angriffe auf die von ihm kritisierten Praktiken der rNying ma-Schule über den sektiererischen Differenzen seiner Zeit stand und es bestehen Zweifel, ob ihm das spätere Sektierertum der dGe lugs-Tradition entsprochen hätte. Unter anderem durch die Unterstützung der Mongolen erreichte die dGe lugs-Schule eine derart machtvolle Stellung, dass sie vor allem vom frühen 17. Jahrhundert an bis zur chinesischen Machtübernahme 1959 weite Teile Tibets kontrollierte und für sich beanspruchte, die orthodoxen Positionen des tibetischen Buddhismus zu definieren. Tsong kha pa starb im dGa' ldan Kloster zwei Jahre, nachdem er es gegründet hatte.

Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng*

Laut der Biografie von Blo bzang tshul khriṃs begann Tsong kha pa das Verfassen des *Legs bshad gser phreng* vor seinem 29. Lebensjahr im Kloster Tshal gung thang und vervollständigte den Text 1387, also im 31. Lebensjahr.⁶⁷⁸ Der *Legs bshad gser phreng* gehört damit zu den Frühwerken Tsong kha pas. Dies ist insofern bedeutsam, als Tsong kha pa in seinen frühen Schriften die Lehre der acht Arten von Bewusstsein akzeptierte oder sie zumindest nicht gänzlich ablehnte. In seinen späteren Schriften wie dem *Legs bshad snying po* und vor allem in seinem wegweisenden Kommentar zum *Madhyamakāvātāra*, *gGongs pa rab gsal*–also im Kontext von Candrakīrtis Widerlegung des Yogācāra–verwirft er diese Annahme dann allerdings vollständig.⁶⁷⁹ Zahlreiche dGe lugs pa-Gelehrte bewerten das Frühwerk von Tsong kha pa und damit den *Legs bshad gser phreng* deshalb als „unreif“ oder „unvollständig“,⁶⁸⁰ da es nicht die späteren und heute gültigen Positionen der dGe lugs Schule wiedergibt. Zwar hatte Tsong kha pas Interpretation von *Prajñāpāramitā*, *Abhisamayālaṃkāra* und Haribhadras *Vṛtti* offensichtlich enormen Einfluss auf die *Abhisamayālaṃkāra*-Interpretation der dGe lugs pa-Klöster in Indien, Tibet, China, der Mongolei, Nepal, Sikkim und Bhutan. Der *Legs bshad gser phreng* selbst gehörte allerdings nicht zu den prinzipiellen Textbüchern, vermutlich, weil er die orthodoxen Positionen der späteren dGe lugs-Schule und ihre Terminologie nicht hundertprozentig verkörperte.⁶⁸¹

⁶⁷⁷ Hopkins, *Emptiness in Mind-Only*, S. 7.

⁶⁷⁸ Kaschewsky, S. 93, S. 95 u. S. 258, Anm. 46. Sparham schreibt, der LSP sei 1388 fertiggestellt worden, führt aber keine Belege für diese Datierung an. Sparham, „Note on Gnyal zhiḡ“, S. 19.

⁶⁷⁹ Vgl. Sparham, *Ocean*, S. 14ff.

⁶⁸⁰ mKhan po Padma Shes rabs Schüler mKhan po dGa dbang vom rNying ma-Kloster rNam grol gling im Gespräch mit der Verfasserin.

⁶⁸¹ Vgl. Hopkins, *Emptiness in Mind-Only*, S. 11.

Tsong kha pas Quellen

Anders als in allen anderen Bereichen seiner philosophischen Studien hat Tsong kha pa in seinen Aufzeichnungen erhaltener Lehren (*gsan yig*) ungewöhnlicherweise keine Überlieferungslinie für *Prajñāpāramitā* erwähnt. Dem Kolophon des *Legs bshad gser phreng* zufolge verdankt Tsong kha pa sein Verständnis der *Prajñāpāramitā* vor allem zwei Lehrern: den Sa skya-Gelehrten Don grub Rin chen und Red mda' ba bZhon nu Blo gros. Don grub Rin chen war Tsong kha pas erster Tutor in A mdo und lehrte ihn den *Abhisamayālaṅkāra* zusammen mit dem *Mahāyānasūtrālaṅkāra* und dem *Abhidharmasamuccaya*.⁶⁸² In späteren Jahren war es Red mda' ba bZhon nu Blo gros, mit dem Tsong kha pa die *Prajñāpāramitā*-Literatur eingehend studierte, und auf diese Belehrungen baute er seine Sicht der *Prajñāpāramitā*, wie er sie im *Legs bshad gser phreng* darlegt.⁶⁸³ Tsong kha pas Interpretation der *Prajñāpāramitā* war also stark durch die Sa skya-Tradition bedingt und beeinflusst.

Wie wir aus Tsong kha pas Biografie wissen, hat er *Prajñāpāramitā* aber auch mit Nya dbon Kun dga 'dPal studiert.⁶⁸⁴ Nya dbon Kun dga 'dPal war ein Schüler von Dol po pa und von Bu ston.⁶⁸⁵ Im *Yid kyi mun sel* zitiert er ausführlich aus den wichtigsten indischen *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentaren, und Tsong kha pa scheint sowohl Struktur als auch Zitate in Teilen übernommen zu haben.⁶⁸⁶ Wer Tsong kha pas vehemente Ablehnung von Dol po pas Thesen kennt, mag von der engen Verbindung Tsong kha pas mit dem Dol po pa-Schüler Nya dbon ebenso überrascht sein wie von der Anlehnung des *Legs bshad gser phreng* an Nya dbons Kommentar.⁶⁸⁷

Zum einen ist dies ein weiterer Beleg für die Tatsache, dass das spätere rigorose Sektierertum der dGe lugs pas zu dieser Zeit noch nicht bestand. Es war während Tsong kha pas Lehrjahren nichts Ungewöhnliches für die meisten Gelehrten, mit den Gelehrten anderer Traditionen zu studieren oder sie als Schüler zu akzeptieren.

Zum anderen beruht Nya dbons Kommentar selbst stark auf Haribhadras Erklärungen. Während Dol po pa Haribhadras Kommentierung vehement ablehnte, insbesondere dessen Einordnung von Asaṅgas Tradition als „bloßem Mentalismus“, schließt sich Nya dbon den Ausführungen Haribhadras häufig an

⁶⁸² Laut Geshe Ngawang Dargey studierte Tsong kha pa den AA zuerst mit Yon tan rGya mtsho im Chodra Chenpo Dewachen Kloster in Nyetang, wo er den Basistext sowie alle Kommentare angeblich innerhalb von 18 Tagen auswendig lernte und aufnahm. Nach Thurman, *Tsong khapa*, S. 7f. Dabei hat Tsong kha pa angeblich auch den Kommentar des 'Jam skya benutzt. Laut Blo bzang Tshul khriims hat Tsong kha pa bereits in 'Bri gung mit bSod nams rGyal mchan zwei Jahre lang *Prajñāpāramitā* studiert. Vgl. Kaschewsky, S. 81f.

⁶⁸³ Sparham, *Ocean*, S. 17.

⁶⁸⁴ mKhas grub rje, *rNam thar*, f. 11b. Zit. nach Ruegg, *La Théorie*, S. 139. Vgl. Kaschewsky, S. 83.

⁶⁸⁵ Ruegg zufolge kommentiert dieser den AA im *Yid kyi mun sel* aus der Jo nang pa-Perspektive, doch kann dies nicht durchgehend bestätigt werden. Vgl. Ruegg, *La Théorie*, S. 139.

⁶⁸⁶ Ruegg hat dies auch für das Kapitel über *gotra* bestätigt. Ibid.

⁶⁸⁷ Ruegg hat ein ähnlich enges, allerdings kritischeres Verhältnis auch für Tsong kha pas *Legs bshad snying po* und Nya dbons *Yid kyi mun sel* bestätigt, insbesondere im Hinblick auf die Passagen über *tathāgatagarbha*. Tsong kha pa "a repris l'exposé de son maître Nya dbon Kun dga' dpal tout en critiquant ses positions doctrinales." Ibid., S. 8.

und erwähnt nur gelegentlich Dol po pas Ausführungen als Positionen des „Großen Madhyamaka“.

Wie gezeigt werden konnte, bedient sich Tsong kha pa auch passagenweise bei Nya dbons Lehrer Bu ston, nennt Bu ston aber fast nur dann beim Namen, wenn er eine von ihm abweichende Meinung vertritt und glaubt, ihn wiederlegen zu können.

Blicken wir auf der Suche nach weiteren Vorlagen für Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* noch weiter zurück, so finden wir die These, dass sowohl *Legs bshad gser phreng* als auch Nya dbons Kommentar in Aufbau und Gliederung große Ähnlichkeiten mit dem *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentar *mNgon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel bshad theg pa chen po la 'jug pa* von gNyal zhig 'Jam dpa'i rdo rje aufweisen, obwohl dieser namentlich nicht erwähnt wird.⁶⁸⁸ Ob gNyal zhig wiederum selbst auf die Werke von Vorgängern zurückgegriffen hat oder der von gNyal zhig verwendete Aufbau sich noch in weiteren Werken findet, die möglicherweise für die Nachfolgewerke Pate standen, kann nur nach einer detaillierten Untersuchung der frühen Werke beurteilt werden. Insbesondere wäre dazu ein Vergleich mit rNgogs Kommentar vonnöten, der Haribhadras *Abhisamayālaṅkāra-vṛtti* zu folgen scheint, und mit dem Kommentar von Ar byang chub Ye shes. Dies führt über das Thema der vorliegenden Dissertation hinaus.

Die exakte Bestimmung der Quellen von Tsong kha pa wird dadurch massiv erschwert, dass er sie selbst nur in Einzelfällen nennt. In der gesamten Überlieferungslinie der *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentierung (wie auch in anderen philosophischen Bereichen) war es gängige Praxis, Werke von Vorgängern in die eigenen Schriften einzuarbeiten, ohne dies notwendigerweise zu kennzeichnen. Wie Sparham beobachtet hat:⁶⁸⁹

Expanding on and explaining in details the *Abhi*'s seventy topics in conjunction with the *Pañca*, Ārya Vimuktisena's *Vṛtti* marks the beginning of a scholasticism where, by and large, each later writer incorporates the work of earlier writers into a generally accepted orthodoxy, building up and increasing in dimension a massive edifice of metaphysical belief.

Eine ausführliche Analyse von Tsong kha pas Quellenlage ist nicht Gegenstand dieser Dissertation, wäre aber im Sinne einer umfassenden Aufarbeitung von Tsong kha pas Werken ein sinnvoller Forschungsgegenstand.

Halten wir uns vor Augen, dass diese Kommentare für langjährige Studenten an traditionellen monastischen Universitäten geschrieben wurden: Wir dürfen vermuten, dass Tsong kha pa davon ausgehen kann, dass die Leser seines Kommentars zu seiner Zeit zumindest mit Haribhadras und Bu stons Kommentaren vertraut waren, d.h. Referenzen zu deren Werken als solche

⁶⁸⁸ Sparham, „Note on Gnyal zhig“, S. 26. gNyal zhigs Kommentar existierte bis zur jüngsten Publikation durch dPal brtsegs nur in zwei Bibliotheken in Indien und konnte für diese Dissertation nicht mehr rechtzeitig besorgt werden, um diese Information selbst zu überprüfen.

⁶⁸⁹ Sparham, „Background Material“, S. 141.

erkennen. Weiterhin ist zu berücksichtigen, dass es zur Zeit Tsong kha pas und auch in gewissem Maß noch zur Zeit dPal spruls für Studierende schwierig gewesen sein dürfte, Zugang zur indischen Original-Literatur und den Werken früherer Autoren zu finden, so dass sich auch daraus die Rechtfertigung ableitet, einen „Reader’s Digest“ der wichtigsten Autoren zu verfassen. Allerdings begründet dies für das westliche Verständnis nicht die Abwesenheit von Namensnennungen.

Interessanterweise haben die späteren dGe lugs-Gelehrten Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* insbesondere in den Passagen abgelehnt, in denen er den früheren Kommentaren folgt. Stattdessen erfreut sich der *Legs bshad gser phreng* einer größeren Beliebtheit in den anderen tibetischen Traditionen, wie unter anderem an dPal spruls Beispiel deutlich wird.

III. Wie sich dPal spruls *sPyi don* auf Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* bezieht

Hintergrund

Wie wir bereits an Tsong kha pas Beispiel festgestellt haben, ist es generell nicht ungewöhnlich, dass nachfolgende Gelehrte Zusammenfassungen von wegweisenden, umfangreicheren Kommentaren verfassen. Tsong kha pas Schüler rGyal tshab Dar ma Rin chen beispielsweise hat seinen *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentar *rNam bshad snying po’i rgyan* explizit auf die Bitte von Tsong kha pa hin als Zusammenfassung und Aktualisierung der wesentlichen Punkte von Tsong kha pas umfangreichem *Legs bshad gser phreng* (755 Folios) verfasst. Tsong kha pa selbst empfand die Kürzung und Revision seines monumentalen Kommentars offenbar als angebracht.⁶⁹⁰ rGyal tshab Dar ma Rin chen weist allerdings in seinem Kommentar explizit darauf hin, dass er ihn auf Wunsch von Tsong kha pa an *Legs bshad gser phreng* anlehnt, während bei dPal sprul der Hinweis auf seine Vorlage in *sPyi don* und *‘Bru ‘grel* völlig fehlt.⁶⁹¹

Wie im Fall des *sPyi don* explizit gezeigt werden konnte, hat dPal sprul etwa 80 Prozent seines Textes aus *Legs bshad gser phreng* übernommen. Obwohl wir uns in der vorliegenden Arbeit auf den *sPyi don* konzentriert haben, legt doch die Lektüre von *‘Bru ‘grel* und *bsGom rim* ein ähnliches Verhältnis nahe: Sie beruhen beide ebenso in starkem Ausmaß auf dem *Legs bshad gser phreng*. Da weder *sPyi don* noch *‘Bru ‘grel* einen Kolophon aufweisen, der möglicherweise Schlüsse über die Begleitumstände der Entstehung des *sPyi don* zuließe und da Tsong kha pa nicht offen zitiert bzw. nicht namentlich auf ihn Bezug genommen wird, können wir über die Motive dPal spruls nur einige begründete Vermutungen wagen.

⁶⁹⁰ Bastian, S. viii.

⁶⁹¹ Jamyang Dorje weist darauf hin, daß dPal sprul mit Dar ma Rin chens AA-Kommentar vertraut war und ihn sogar für seine Lehrtätigkeit benutzte, wenn er zu dGe lugs pa-Studenten sprach. Vgl. *Garland*, S. 228.

Zunächst einmal ist es sinnvoll, den Kontext der Entstehung zu berücksichtigen. In der westlichen universitären Tradition erwartet man von einem Autor die zuverlässige Nennung seiner Quellen und die eindeutige Kenntlichmachung von Zitaten. Dieser Interpretation zufolge könnte man dPal sprul den begründbaren Vorwurf machen, er habe ein Plagiat verfasst. In der tibetischen Tradition hingegen fehlte bis 1960 die Idee des Copyrights,⁶⁹² und damit gibt es auch den Plagiatsvorwurf nicht. Gerade in den philosophischen Textbüchern der monastischen Universitäten, mit denen wir uns hier primär befassen, ist es, wie wir bereits gesehen haben, durchaus üblich, dass Verfasser ganze Passagen voneinander zitieren, ohne ihre Quellen zu benennen. Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* selbst ist ein gutes Beispiel dafür: Er zitiert häufig Vasubandhus und Haribhadras Kommentare, aber auch den *Prajñāpāramitā*-Kommentar seines eigenen Lehrers, Nya dbon Kun dga 'dPal ba, ohne dies in jedem Fall als Zitate zu kennzeichnen.

Ungewöhnlich ist allerdings die Tatsache, dass dPal sprul *sPyi don* und '*Bru 'grel* weder eine für solche Texte typische Ehrerbietung zu Beginn noch einen Kolophon am Ende aufweisen. Von den drei *Abhisamayālamkāra*-Kommentaren beginnt einzig der *bsGom rim* mit einer Ehrerbietung an den Buddha und endet mit einem Kolophon. (Der '*Bru 'grel* beginnt zwar mit einer knappen Ehrerbietung an den Buddha, dies ist aber offensichtlich die Ehrerbietung für das erste Kapitel und nicht wie üblich die Ehrerbietung für den Gesamttext. Das zweite Kapitel zu den Praxisinstruktionen beginnt nämlich mit einer Ehrerbietung an den Dharma.)

Im Kolophon zum *bsGom rim* nennt rDza dPal sprul auch Tsong kha pa als Hauptquelle seines Kommentars, während er dies in den anderen beiden Kommentaren versäumt. Dies wirft die Frage auf, ob dPal sprul *sPyi don* und '*Bru 'grel* überhaupt als seine eigenen Kommentare ausgegeben hat. Zwar wissen wir von seinen Nachfolgern, dass er sie bei seiner Lehrtätigkeit verwendet hat, doch zeichnet er nicht als Autor. Das Fehlen von Ehrerbietung und Kolophon in diesen beiden Texten könnte auch nahe legen, dass die Texte unvollendet sind oder uns zumindest nicht komplett erhalten sind, doch werden dahingehend keine weiteren Hinweise gefunden.

dPal sprul hat häufig Texte und Zusammenfassungen zum eigenen Studium bzw. als Texthilfen für seine Schüler verfasst und nicht in jedem Fall eine Veröffentlichung beabsichtigt. Wohl auch deshalb sind in rDza dPal sprul gesammelten Werken Kommentare ohne Ehrerbietung und Kolophon durchaus gelegentlich zu finden, ohne dass sich jedes Mal eine unmittelbar einleuchtende Begründung finden lässt. Ein Teil seiner Schriften ist posthum veröffentlicht wurden, und es darf davon ausgegangen werden, dass dPal sprul Veröffentlichungen im größeren Stil beim Verfassen nicht vorhergesehen hat. Am wahrscheinlichsten scheint jedoch in diesem speziellen Fall, dass Ehrerbietung und Kolophon fehlen, weil es sich bei rDza dPal sprul *sPyi don*

⁶⁹² Vgl. Ringu Tulku, S. xvi.

und 'Bru 'grel nicht um eigenständige Kommentare handelte, sondern um eine Zusammenfassung des *Legs bshad gser phreng* von Tsong kha pa. Da keine Hinweise des Autors hinsichtlich der Entstehung vorliegen, handelt es sich dabei um eine Arbeitshypothese.

In der tibetischen philosophischen Literatur erhöht es die Glaubwürdigkeit eines Autors, bereits durch Überlieferung verbrieft Aussagen zu wiederholen und Koryphäen des Faches zu zitieren (ob sie nun namentlich genannt werden oder nicht). Während man in modernen westlichen Schriften vom Autor Originalität erwartet, ist dieser Anspruch in der tibetischen philosophischen Literatur schlichtweg nicht vorhanden. Gleichwohl ist mir kein anderes Standardwerk der tibetischen Kommentar-Literatur bekannt, das sich derart eng an sein Vorbild anlehnt, ohne die Quelle zu nennen.

Insgesamt gibt dPal spruls *sPyi don* den Anschein, er habe entweder für den eigenen Gebrauch die Hauptpunkte aus Tsong kha pas Standardwerk zusammengefasst oder aber für Studenten als übersichtlicheres und stringenteres Textbuch eine Synopsis des *Legs bshad gser phreng* verfassen wollen.

dPal spruls Wahl, den *Legs bshad gser phreng* als Grundlage für seine Kommentare zu nehmen, mag allerdings auch vor dem Hintergrund der *Ris med* Bewegung zu sehen sein. Zu dPal spruls Zeit spielte das Studium des *Abhisamayālamkāra* außerhalb der dGe lugs pa-Klöster nicht die große Rolle, die ihm heute zugeschrieben wird. dPal sprul mag Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng* als Medium gewählt haben, um die *Prajñāpāramitā* zu lehren und zu verbreiten, weil der *Legs bshad gser phreng* möglicherweise der Kommentar war, der ihm selbst sowie seinen Schülern am besten bekannt war. Wie wir bereits gesehen haben, verfasste Tsong kha pa den *Legs bshad gser phreng* viele Jahre vor seinen späteren polemischen Attacken auf die Yogācāra-Schule.

Obwohl der *Legs bshad gser phreng* in den monastischen Universitäten der sGo mang und großer dGe lugs-Klöster im Nordosten Tibets weit verbreitet war, wurde er zur Zeit dPal spruls in Zentral-Tibet von den dGe lugs- Gelehrten aus ideologischen Gründen kritisiert und weniger häufig gelehrt.⁶⁹³ Gareth Sparham vertritt die These, dPal sprul habe den *Legs bshad gser phreng* am gSer thag-Kloster in Khams mit dGe lugs pa-Mönchen studiert, nennt allerdings keine Belege für diese These.⁶⁹⁴ Es ist plausibel, dass dPal sprul den *Legs bshad gser phreng* bewusst nicht nur aus inhaltlichen, sondern auch aus diplomatischen Gründen im Geist der *Ris med*-Bewegung auswählte: als geeigneten Text zum *Prajñāpāramitā*-Studium während einer politisch brisanten Periode.

⁶⁹³ Mdl. Information von Gareth Sparham.

⁶⁹⁴ Mdl. Information von Gareth Sparham.

Die Einordnung von dPal spruls Kommentaren in der rNying ma-Tradition

Zu dPal spruls drei *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentaren schreibt brTson ‘grus:⁶⁹⁵

Was [die Tatsache] betrifft, dass diese drei Werke [von dPal sprul] auf rJe btsun Tsong kha pas Kommentar basieren, so pflegten die großen rDzogs chen mKhan pos zu sagen, dass sie eine reine Erklärung der Alten Übersetzungstradition bleiben, weil es [in Wahrheit] der Kommentar des Allwissenden Klong Chen pa ist.

Selbst moderne rNying ma mKhan pos lehren bis heute, es sei gerechtfertigt, dass dPal sprul ohne Namensnennung lange Passagen von Tsong kha pa zitiere, da Tsong kha pa schließlich von Klong chen pa abgeschrieben habe und somit dPal sprul den rNying ma pas nur zurückgebe, was ohnehin rechtmäßig das ihre sei. Dies ist eine Interpretation, wie sie bis in die Gegenwart in rNying ma Shedras zu finden ist.⁶⁹⁶ Namhafte zeitgenössischen mKhan pos wie mKhan po rNam grol und mKhan po Padma Shes rab vom rNying ma-Kloster rNam grol gling lehren, Klong chen pa habe einen *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentar namens *Rin chen them skas* (*Juwelenleiter*) verfasst, auf den er in seinen anderen Schriften wie im *Yid bzhin mdzod* Bezug nehme, der aber nicht erhalten geblieben sei.⁶⁹⁷ Die rNying ma pa-Gelehrten berufen sich auf den Umstand, dass zahlreiche Werke Klong chen pas verschollen sind und deshalb die Möglichkeit zumindest nicht auszuschließen ist, dass dPal sprul seine Kommentare nach dem Vorbild von Klong chen pas *Abhisamayālaṃkāra*-Kommentar verfasst hat. Diese Annahme lässt sich weder beweisen noch widerlegen. Allerdings dürfte davon ausgegangen werden, dass sowohl Tsong kha pa als auch dPal sprul zumindest gelegentlich auf Klong chen pa Bezug genommen hätten, wenn ihnen ein solcher Kommentar bekannt gewesen wäre. Da jegliche Hinweise darauf fehlen, scheint es sich bei solchen Annahmen eher um Anzeichen von verletztem rNying ma-Stolz zu handeln. mKhan po Padma Shes rab vertritt die Auffassung, dPal sprul habe *sPyi don* und *‘Bru ‘grel* für das rDza Ser shul dGon pa verfasst, ein Kloster, das dGe lugs pa und rNying ma-Traditionen kombinierte und in dem dPal sprul häufig gelehrt haben soll.⁶⁹⁸ Tatsächlich wird von mehreren Quellen bestätigt, dass der Throninhaber Lha rams pa’i dGe bshes Thub bstan rGyal mtshan ein Schüler von dPal sprul war.⁶⁹⁹ Konkrete Hinweise, dass dPal sprul ihn den *Abhisamayālaṃkāra* gelehrt hat, ließen sich aber nicht finden.

⁶⁹⁵ TN, S. 14.

⁶⁹⁶ So bestätigte beispielsweise auch sLob dpon Ras chung pa im persönlichen Interview, dass diese Sicht so in der indischen rNam grol gling bShad grwa gelehrt wird.

⁶⁹⁷ Mdl. Gespräch mit mKhan po dGa dbang. Klong chen pas eigener Index *Die Schatzkammer* nennt den Kommentar *Juwelenleiter* als allgemeinen Kommentar zu den fünf Werken Maitreyas sowie einen Kommentar zum AA: „*Die Sicht der Zierde*, eine klare Analyse des Hauptkorpus der *Zierde der Erkenntnis*.“ Vgl. Jamyang Dorje, S. 227. Diese Werke müssen als verschollen gelten.

⁶⁹⁸ Mdl. Gespräch mit mKhan po Padma Shes rabs Schüler mKhan po dGa’ dbang.

⁶⁹⁹ Jamyang Dorje, S. 227; <http://www.tbrc.org/kb/tbrc-detail.xq;jsessionid=C7E3800CE0E1BB107EAE713BAE139260?RID=P270>.

SCHLUSSBETRACHTUNG UND AUSBLICK

Zusammenfassende Thesen

- Etwa 80 Prozent des *sPyi don* sind wörtlich aus *Legs bshad gser phreng* übernommen, beim restlichen Fünftel handelt es sich zu einem großen Teil um Zusammenfassungen von Passagen, in denen Tsong kha pa detailreicher referiert.
- Für *'Bru 'grel* und *bsGom rim* lässt sich eine ähnlich enge Anlehnung an den *Legs bshad gser phreng* feststellen.
- Man kann bei den drei Kommentaren dPal spruls deshalb nicht von eigenständigen Werken der rNying ma-Schule sprechen. Der Mangel an rNying ma-Kommentaren zum *Abhisamayālaṅkāra*, wie er eingangs aufgezeigt wurde, verdeutlicht den Bruch der vielgepriesenen Überlieferungslinie. Eine kontinuierliche Überlieferungslinie des *Abhisamayālaṅkāra* in der rNying ma-Tradition ist nicht vorhanden.
- Die vielfach innerhalb der rNying ma-Schulen geäußerte These, dPal spruls Kommentare gingen auf einen *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentar von Klong chen pa zurück, der damit eine *Abhisamayālaṅkāra*-Kommentar-Tradition in der rNying ma-Schule aus der ersten Übertragungsperiode des Buddhismus in Tibet fortgeführt habe, lässt sich nach derzeitigem Forschungsstand nicht aufrechterhalten.
- Gleichwohl erhält der *sPyi don* durch die spezifische Auswahl von informationsorientierten Kernpassagen einen eigenen Charakter und unterscheidet sich damit in Stil und Anmutung deutlich vom *Legs bshad gser phreng*. Eben diese Auswahl-Prinzipien, der informationsorientierte Charakter und die Kürze und Prägnanz machen den *sPyi don* zu einem geeigneten Werk, den komplexen *Abhisamayālaṅkāra* einem westlichen Publikum zu erschließen. Es gibt wenig vergleichbare Kommentare dieser relativ überschaubaren Länge, die dennoch die wichtigsten Aussagen des *Abhisamayālaṅkāra* umfassend und traditionenübergreifend kommentieren.
- Insgesamt gibt der *sPyi don* den Anschein, dPal sprul habe entweder für den eigenen Gebrauch die Hauptpunkte aus Tsong kha pas Standardwerk zusammengefasst oder aber den *sPyi don* für Studenten als übersichtlicheres und stringenteres Textbuch im Sinne einer Synopsis des *Legs bshad gser phreng* verfassen wollen.

Ausblick

Eine ausführlichere Arbeit, wie sie beispielsweise in einer Habilitation oder, mehr noch, im Rahmen einer fach- und länderübergreifenden Zusammenarbeit von Gelehrten möglich wäre, könnte an diese Dissertation folgende Analysen anschließen:

- Die vollständige Übersetzung von *Legs bshad gser phreng* und *sPyi don* unter Einbeziehung weiterer autoritativer Kommentare von rNying ma-, dGe lugs-, Sa skya-, Jo nang- und anderen Traditionen, um die unterschiedlichen Interpretationen des *Abhisamayālaṅkāra* in den tibetischen Traditionen weiter zu erforschen.
- Wünschenswert ist die Gegenüberstellung der vollständigen Texte von *Legs bshad gser phreng* und *sPyi don* und die weitergehende Erforschung des historischen Kontextes, um weitere Hinweise auf die Quellen und Motive der Autoren zu erschließen.
- Insbesondere ist die weitere Erforschung von Tsong kha pas Quellenlage angebracht, da der *Legs bshad gser phreng* auch wertvolle Hinweise auf die Entwicklung und Metamorphose der philosophischen Positionen Tsong kha pas gibt. An seiner Position zum Grund-Bewusstsein ist dies ansatzweise aufgezeigt worden.
- Es fehlt nach wie vor eine autoritative Analyse und Erschließung des Grundtextes, des *Abhisamayālaṅkāra*. Die umfassende Exegese des *Abhisamayālaṅkāra*, die Obermiller u.a. vor mehreren Jahrzehnten begonnen haben, ist letztendlich bis heute nicht abgeschlossen worden. Es ist die explizite Absicht dieser Dissertation, zu dieser Exegese einen kleinen Beitrag zu leisten.
- Bei einem derart komplexen Text wie dem *Abhisamayālaṅkāra* ist die fach- und länderübergreifende Zusammenarbeit von Gelehrten nicht nur wünschenswert, sondern notwendig. Nur damit können alle relevanten Quellen in Sanskrit, tibetisch, japanisch, chinesisch und westlichen Sprachen erschlossen und fachübergreifend interpretiert werden, wie dies zuletzt bei einem anderen Kommentar Maitreyas geschehen ist, dem *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*.⁷⁰⁰ Bis dahin muss die Interpretation und Erschließung des *Abhisamayālaṅkāra* in dieser Dissertation wie auch in den bisher erfolgten Publikationen anderer Übersetzer als tentativ betrachtet werden. Gleichwohl sind diese Übersetzungen wichtige Schritte und liefern wertvolle Erkenntnisse für eine eventuelle definitive Interpretation.

⁷⁰⁰ Thurman, *Discourse Literature*.

ANHÄNGE

ANHANG 1

Edition des tibetischen Textes der ersten drei Kapitel des *Abhisamayālaṃkāra*

| | |
|-----|---|
| Q | Peking bsTan 'gyur, Q 5184, <i>mdo 'grel (sher phyin), ka (1)</i> , 1-15a8, TT88, 1.1.1-8.2.8 |
| G | dGa' ldan bsTan 'gyur = Danzhuer. 225 in 100 Vols. G 3183, <i>sher phyin, ka (1)</i> , 1-22.1, edierte Ausgabe. Tianjin: Zhongguo-minzutu-shuguan-zhengli Tianjin-guji-chubanshe, 1988. |
| N | sNar thang bsTan 'gyur, N 3175, <i>mdo 'grel (sher phyin), ka (1)</i> , 1-14a7, Mibu 1967: 86. |
| D | sDe dge bsTan 'gyur, v 80-95, 1-25.7, Delhi: Karmapa'i Chödhey, Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1985. |
| TP | bsTan 'gyur. [dPe bsdur ma]. Vol 1ff. Pe-cin: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrung khang, 1994ff. |
| C | Cone bsTan 'gyur, <i>shes phyin, ka (1)</i> , 1b1-13a6. |
| Thr | Thrangu, Rinpoche Khenchen. <i>The Ornament of Clear Realization: A Commentary on the Prajnaparamita of Maitreya</i> . Crestone and Auckland: Namu Buddha Publications and Zhysil Chökyi Ghatsal Charitable Trust Publications, 2004. |

lshes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par
rtogs pa'i rgyan zhes bya ba bzhugs so¹||

lrgya gar skad dul

aa bhi sa ma ya aa lam k'a ra n'a ma pradzny'a p'a ra mi to pa de sha
sh'astra k'a ri k'a²|| bod skad dul

shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs
pa'i rgyan zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa³||

sangs rgyas dang byang chub sems dpa' thams cad la phyag 'tshal lol

¹ G: *shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya ba brje btsun byams pa mgon pos mdzad pa bzhugs*||

² Q, G, N: *ka*; Thr: - *k'a ri k'a*

³ Thr: - *'i tshig le'ur byas pa*

[1.] nyan thos zhi ba tshol rnam kun shes nyid kyis nyer zhir ‘khrid⁴
mdzad gang yin dangll
‘gro la phan par byed rnam lam shes nyid kyis ‘jig rten don sgrub mdzad
pa gangll
gang dang yang dag ldan pas thub rnam rnam pa kun ldan sna tshogs ‘di
gsungs pall
nyan thos byang chub sems dpa’i tshogs bcas sangs rgyas kyi ni yum de
la phyag ‘tshal lo⁵ll

[2.] rnam pa thams cad mkhyen nyid lamll
ston pas ‘di las⁶ bshad pa gangll
gzhan gyis myong ba ma yin tell
chos spyod bcu yi bdag nyid kyill

[3.] mdo don dran pa la bzhag nasll
blo dang ldan pas mthong ‘gyur phyirll
bde blag tu ni rtogs pa zhesll
bya ba brtsam⁷ pa’i dgos pa yinll

[4.] shes rab pha rol⁸ phyin pa nill
dngos po brgyad kyis yang dag bshadll
rnam kun mkhyen nyid lam shes nyidll
de nas thams ced shes pa nyidll

[5.] rnam kun mngon rdzogs rtogs pa dangll
rtse mor phyin dang mthar gyis pall
skad cig gcig mngon rdzogs byang chubll
chos kyi sku dang de rnam brgyadll

[6.] sems bskyed pa dang gdams ngag dangll
nges ‘byed yan lag rnam bzhi dangll
sgrub pa yi ni rten gyur pall
chos kyi dbings kyi rang bzhin dangll

[7.] dmigs pa dag dang ched dang nill
go cha ‘jug pa’i bya ba dangll
tshogs ni nges par ‘byung bcas rnamll
thub pa’i rnam kun mkhyen pa nyidll

[8.] mog mog por byed la sogs dangll
slob ma bse ru’i lam gang dangll
‘di dang gzhan pa’i yon tan gyisll
phan yon che ba mthong ba’i lamll

⁴ Q, G, N: *khrid*

⁵ Q, D, TP: *-lo*

⁶ D, TP: *rnam*

⁷ Q, G, N: *rtsom*

⁸ Q: *+tu*

[9.] byed pa dang ni mos pa dangll
 bstod dang bkur dang bsngags pa dangll
 bsngo dang rjes su yi rang ball
 yid la byed pa bla med dagll
 [10.] sgrub dang shin tu dag pa zhesll
 bya ba 'di ni sgom pa'i lamll
 byang chub sems dpa' mkhas rnams kyill
 lam shes nyid ni de 'drar bshadll
 [11.] shes pas srid la⁹ mi gnas shingll
 snying rjes zhi la mi gnas dangll
 thabs ma yin pas ring ba dangll
 thabs kyis ring ba ma yin nyidll
 [12.] mi mthun gnyen po'i phyogs dag dangll
 sbyor dang de yi mnyam nyid dangll
 nyan thos la sogs mthong ba'i lamll
 de 'dra kun shes nyid tu 'dodll
 [13.] rnam pa sbyor bar bcas rnams dangll
 yon tan skyon ni mtshan nyid bcasll
 thar dang nges 'byed cha mthun dangll
 slob pa phyir mi ldog pa'i tshogsll
 [14.] srid dang zhi ba mnyam nyid dangll
 zhing¹⁰ dag bla na med pa nill
 rnam kun mngon rdzogs rtogs pa stell
 'di ni thabs mkhas bcas pa yinll
 [15.] de yi rtags dang rnam 'phel dangll
 brtan dang sems kun gnas pa dangll
 mthong zhes bya dang sgom pa zhesll
 bya ba'i lam ni so so lall
 [16.] rnam par rtog pa rnam bzhi yill
 gnyen po rnam pa bzhi dang nill
 bar chad med pa'i ting nge 'dzinll
 log par sgrub¹¹ dang bcas pa nill
 [17.] rtse mo'i mngon rtogs mthar gyis pall
 rnam gsum rnam bcu skad cig mall
 gcig gis mngon rdzogs byang chub pall
 mtshan nyid kyis ni rnam pa bzhill
 [18.] ngo bo nyid longs rdzogs bcas dangll
 de bzhin gzhan pa sprul pa nill
 chos sku mdzad pa dang bcas pall
 rnam pa bzhir ni yang dag brjodll

⁹ Q, G, N: *pa*

¹⁰ Q: *zhi*

¹¹ Q, G, N: *bsgrub*

[I.]

[19.] sems bskyed pa ni gzhan don phyirll
yang dag rdzogs pa'i byang chub 'dodll
de dang de ni mdo bzhin dull

bsdus dang rgyas pa'i sgo nas brjodll
[20.] de yang sa gser zla ba mell
gter dang rin chen 'byung gnas mtsholl
rdo rje ri sman bshes gnyen dangll
yid bzhin nor bu nyi ma glull

[21.] rgyal po mdzod dang lam po chell
bzhon pa bkod ma'i chu dang nill
sgra snyan¹² chu bo sprin rnams kyisll
rnam pa nyi shu rtsa¹³ gnyis soll

[22.] sgrub dang bden pa rnams dang nill
sangs rgyas la sogs dkon mchog gsumll
ma zhen yongs su mi gnal dangll
lam ni yongs su 'dzin pa dangll

[23.] spyang lnga dang ni mngon shes kyill
yon tan drug dang mthong lam dangll
sgom¹⁴ zhes bya la gdams ngag nill
bcu yi bdag nyid shes par byall

[24.] dbang po rtul dang rnon po dang¹⁵ll
dad dang mthong thob rigs nas rigsll
bar chad gcig par skyes nas dangll
byed dang byed min 'og min 'groll

[25.] 'phar gsum srid rtse'i mthar thug 'groll
gzugs kyi chags bcom mthong ba yill
chos la zhi lus mngon sum byedll
bse ru dang ni nyi shu'oll

[26.] dmigs pa dang ni rnam pa dangll
rgyu¹⁶ dang yongs su 'dzin pa yis¹⁷ll
byang chub sems dpa' skyob pa yill
drod sogs bdag nyid ji bzhin dull

¹² D, TP, C, Thr: *brnyan*

¹³ Q: *-bzhon pa bkod ma'i chu dang nill*
sgra snyan chu bo sprin rnams kyisll

rnam pa nyi shu rtsa

¹⁴ D, TP, C, Thr: *bsgom*

¹⁵ Q, G, N: *dag*

¹⁶ D, TP, C, Thr: *sgyu*

¹⁷ Q, G, N: *dang*

[27.] rnam rtog bzhi po ldan brten¹⁸ pall
 chung dang 'bring dang chen po rnamsl
 nyan thos bse ru lta bu dangll
 bcas pa dag las kyad par 'phagsll
 [28.] dmigs pa mi rtag la sogs pall
 bden pa'i rten can de yi nill
 rnam pa mngon zhen la sogs 'gogll
 theg pa gsum char 'thob pa'i rgyull
 [29.] gzugs sogs 'du 'god gnas bral dangll
 gnas dang btags¹⁹ dang brjod du medll
 gzugs sogs mi gnas de dag nill
 de yi ngo bo rang bzhin medll
 [30.] de dag gcig gi rang bzhin gcigll
 de mi rtag²⁰ sogs par mi gnasll
 de rnam de yi ngo bos stongll
 de dag gcig gi rang bzhin gcigll
 [31.] chos rnam mi 'dzin gang yin dangll
 de dag mtshan mar mi mthong phyrll
 shes rab kyis ni yongs rtogs²¹ pall
 thams cad dmigs su med par roll
 [32.] gzugs sogs ngo bo nyid med nyidll
 de med pa nyid ngo bo nyidll
 de dag skye med nges 'byung medll
 dag dang de dag mtshan ma medll
 [33.] de yi mtshan mar mi brten pasll
 mos min 'du shes med pa yinll
 ting 'dzin de yi byed pa nyidll
 lung ston pa dang rlom pa zadll
 [34.] gsum po phan tshun ngo bo gcigll
 ting 'dzin rnam par mi rtog pall
 de ltar nges 'byed²² cha mthun nill
 chung dang 'bring dang chen po yinll
 [35.] gzhi dang de yi gnyen po yisll
 gzung bar rtog pa nam pa gnyisll
 rmongs dang phung sogs bye brag gisll
 de ni so sor rnam pa dgull

¹⁸ Q, G, N: *bsten*

¹⁹ D, TP, C, Thr: *brtags*

²⁰ Q, G, N: *rtags*

²¹ Q, G, N: *rtog*

²² G: *'byes*

[36.] rdzas dang btags²³ pa'i rten can gyisll
 'dzin pa'ang rnam pa gnyis su 'dodll
 rang dbang bdag sogs ngo bo dangll
 phung sogs rten las de bzhin noll
 [37.] sems mi 'gong ba nyid la sogsll
 ngo bo nyid med sogs ston byedll
 de yi mi mthun phyogs bor ball
 rnam pa kun tu yongs 'dzin yinll
 [38.] rtogs pa yi ni chos drug dangll
 gnyen po dang ni spong ba dangll
 de dag yongs su gtugs pa dangll
 shes rab snying btser bcas pa dangll
 [39.] slob ma thun mong min nyid dangll
 gzhan gyi don gyi go rim²⁴ dangll
 ye shes rtsol ba mi mnga' barll
 'jug pa'i rten la rigs shes byall
 [40.] chos kyi dbyings la dbyer med phyirll
 rigs ni tha dad rung ma yinll
 rten²⁵ pa'i chos kyi bye brag gisll
 de yi dbye ba yongs su brjodll
 [41.] dmigs pa chos rnams thams cad dell
 de yang dge la sogs pa yinll
 'jig rten pa yi rtogs pa dangll
 gang dag 'jig rten 'das 'dod dangll
 [42.] zag bcas zag pa med chos dangll
 gang dag 'dus byas 'dus ma byasll
 slob ma thun mong chos rnams dangll
 gang dag thub pa'i thun mong minll
 [43.] sems can kun mchog nyid sems dangll
 spangs²⁶ dang rtogs dang gsum po lall
 chen po gsum gyi²⁷ rang byung gill
 ched du bya ba 'di shes byall
 [44.] de dag so sor sbyin la sogsll
 rnam pa drug tu bsdu pa yisll
 go cha'i sgrub pa gang yin dell
 drug tshan drug gis ji bzhin bshadll

²³ D, TP, C, Thr: *brtags*

²⁴ D, TP, C, Thr: *rims*

²⁵ Q, G, N: *brten*

²⁶ Q, G, N: *spong*

²⁷ G: *po*

[45.] bsam gtan gzugs med sbyin sogs dangll
 lam dang byams la sogs pa dangll
 dmigs pa med dang ldan pa dangll
 ‘khor gsum rnam par dag pa dangll
 [46.] ched du bya dang mngon shes drugll
 rnam kun mkhyen pa’i tshul la nill
 ‘jug pa’i sgrub pa theg chen lall
 ‘dzegs²⁸ pa yin par shes par byall
 [47.] brtse dang sbyin la sogs pa drugll
 zhi gnas lhag mthong bcas pa dangll
 zung du ‘brel pa’i lam gang dangll
 thabs la mkhas pa gang yin dangll
 [48.] ye shes dang ni bsod nams dangll
 lam dang gzungs²⁹ dang sa bcu dangll
 gnyen po³⁰ tshogs kyi sgrub pa yill
 rim pa yin par shes par byall
 [49.] yongs su sbyong ba rnam bcu yisll
 sa ni dang po ‘thob ‘gyur tell
 bsam dang phan pa’i dngos nyid dangll
 sems can rnam la sems mnyam nyidll
 [50.] gtong dang bshes gnyen bsten pa dangll
 dam chos dmigs pa tshol ba dangll
 rtag tu nges ‘byung sems nyid dangll
 sangs rgyas skur³¹ ‘dod dga’ ba dangll
 [51.] chos ston pa dang bden pa yill
 tshig ni bcu pa yin par ‘dodll
 ‘di dag rang bzhin mi dmigs pasll
 yongs su sbyong bar shes par byall
 [52.] tshul khriims byas pa gzo dang bzodll
 rab tu dga’ dang snying brtse chell
 bkur sti bla ma la gus nyanll
 brgyad pa sbyin la³² sogs la brtsonll
 [53.] thos pas mi ngoms nyid dang nill
 zang zing med par chos sbyin dangll
 sangs rgyas³³ zhing kun sbyong³⁴ ba dangll
 ‘khor bas³⁵ yongs su mi skyo dangll

²⁸ Q, G: ‘dzeg

²⁹ G: gzung

³⁰ Q, G, N: po’i

³¹ Q, G, N, C: bkur

³² Q, G, N: pa

³³ G: +kyi

³⁴ Q, G: sbyor

³⁵ Q: ba’i

[54.] ngo tsha khrel yod ces bya ball
 rlom med bdag nyid de rnam lngall
 nags gnas 'dod chung chog shes dangll
 sbyang pa yang dag sdom bsten³⁶ dangll
 [55.] bslab pa yongs su mi gtong dangll
 'dod pa rnam la smod pa dangll
 mya ngan 'das dang bdog kun gtongll
 mi zhum pa dang lta ba medll
 [56.] 'dris dang khyim la 'khren pa dangll
 'du 'dzir gyur pa'i gnas dang nill
 bdag bstod gzhan la brnyas pa dangll
 mi dge'i las kyi lam bcu dangll
 [57.] rlom pas khengs dang phyin ci logll
 blo ngan dang ni nyon mongs bzodll
 bcu po 'di ni rnam spangs na³⁷ll
 sa lnga pa ni yang dag 'thobll
 [58.] sbyin dang tshul khirms bzod brtson 'grusll
 bsam gtan shes rab rab rdzogs pasll
 slob ma dang ni bse ru lall
 dga' dang skrag pa'i sems spangs pall
 [59.] bslangs na mi zhum bdog pa kunll
 btang yang mi dga' med pa dangll
 dbul yang slong ba mi spong basll
 sa ni drug pa yang dag 'thobll
 [60.] bdag dang sems can 'dzin pa dangll
 srog dang gang zag chad rtag dangll
 mtshan ma rgyu dang phung po dangll
 khams dang skye mched dag dang nill
 [61.] khams gsum po³⁸ la gnas dang chagsll
 sems ni kun tu zhum pa dangll
 dkon mchog gsum dang tshul khirms lall
 der lta ba yi mngon zhen dangll
 [62.] stong pa nyid la rtsod pa dangll
 de dang 'gal ba'i nyes pa nill
 nyi shu gang la rnam chad pall
 de yis sa ni bdun pa 'thobll
 [63.] rnam thar sgo gsum shes pa dangll
 'khor gsum rnam par dag nyid dangll
 snying rje dang ni rlom med dangll
 chos mnyam nyid dang tshul gcig shesll

³⁶ Q, G: *sten*

³⁷ Q, G, N: *nas*

³⁸ Q, G, N: *pa*

[64.] mi skye ba dang bzod shes dangll
 chos rnam rnam pa gcig tu stonll
 rtog pa kun tu 'joms pa dangll
 'du shes lta dang nyon mongs spongll
 [65.] zhi gnas nges par sems pa dangll
 lhag mthong la ni mkhas pa dangll
 sems dul ba dang thams cad lall
 thogs pa med pa'i ye shes dangll
 [66.] chags pa'i sa min gar 'dod parll
 zhing gzhan du ni mnyam 'gro dangll
 kun tu bdag gi ngo bo nill
 ston pa nyid dang nyi shu'oll
 [67.] sems can kun yid shes pa dangll
 mngon par shes pas brtse ba dangll
 sangs rgyas zhing bzang sgrub³⁹ pa dangll
 yongs su brtag phyir sangs rgyas brten⁴⁰ll
 [68.] dbang po shes dang rgyal ba yill
 zhing sbyong sgyu ma ltar gnas dangll
 bsams bzhin srid⁴¹ pa len pa dangll
 las ni rnam pa 'di brgyad bshadll
 [69.] smon lam dag ni mtha' yas dangll
 lha la sogs pa'i skad shes dangll
 spobs pa chu bo lta bu dangll
 mngal du 'jug pa mchog dang nill
 [70.] rigs dang rus dang cho 'brang dangll
 'khor dang skye ba dag dang nill
 nges 'byung byang chub shing rnam dangll
 yon tan phun sum tshogs pa yinll
 [71.] sa dgu 'das nas ye shes nill
 gang gis sangs rgyas sar gnas pall
 de ni byang chub sems dpa'i sall
 bcu pa yin par shes par byall
 [72.] mthong dang sgom⁴² pa'i lam dag lall
 gzung dang 'dzin pa'i rnam rtog rnamll
 nye bar zhi bar bya ba'i phyirll
 gnyen po rnam pa brgyad ces byall

³⁹ Q, G, N: *bsgrub*

⁴⁰ Q, G, N: *bsten*

⁴¹ Q, G: *sred*

⁴² Q, G, N: *goms*

[73.] ched du bya dang mnyam nyid dangll
 sems can don dang 'bad med dangll
 mtha' las 'das par nges 'byung dangll
 thob pa'i mtshan nyid nges 'byung dangll
 [74.] rnam pa thams cad mhyen nyid dangll
 lam gyi yul can nges 'byung stell
 rnam pa brgyad kyi bdag nyid 'dill
 nges 'byung sgrub pa yin zhes byall
 shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs
 pa'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa lasl
 skabs dang po'oll⁴³

[II.]

[75.] lha rnam rung bar bya ba'i phyirll
 'od kyis mog mog por mdzad dangll
 yul nges pa dang khyab pa dangll
 rang bzhin dang ni de yi lasll
 [76.] lam shes nyid kyi tshul la nill
 'phags pa'i bden pa bzhi dag gill
 rnam pa mi dmigs sgo nas nill
 nyan thos lam 'di shes par byall
 [77.] 'phags pa nyan thos lam la nill
 gzugs la sogs pa stong pa'i phyirll
 stong pa nyid rnam dbyer med pasll
 dro ba de dag mi dmigs pasll
 [78.] rtse mor gyur pa dag tu 'dodll
 de la rtag la sogs tshul gyisll
 gnas pa bkag pas bzod pa rnamsl
 sa bcu dag las brtsams nas nill
 [79.] mi gnas rgyas par bstan pa yisll
 chos kyi mchog tu 'gyur bshad dell
 ci phyir zhe na sangs rgyas kyisll
 mkhyen nas chos rnam ma gzigs phyirll
 [80.] rang byung bdag nyid rtogs pa'i phyirll
 gzhan gyis bstan yang mi dgos lall
 bse ru lta bu'i ye shes nill
 zab pa nyid du mngon par brjodll
 [81.] gang gang don ni gang gang lall
 ji lta ji lta nyan 'dod pall
 de de la don de dang dell
 sgra med kyang de de lta snangll

⁴³ Thr: *shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba lasl rnam pa thams cad mkhyen pa nyid kyi skabs te dang po'oll*

[82.] gzung don rtog pa spong phyir dangll
 'dzin pa mi spong phyir dang nill
 rten gyis bse ru lta bu'i lamll
 yang dag bsdus par shes par byall
 [83.] btags pa'i chos nyid mi 'gal barll
 ston pa'i rnam pa dror gyur pall
 rtse mor gyur pa gzugs la sogll
 'grib pa med la sogs pas phyell
 [84.] nang stong nyid la sogs pa yisll
 gzugs sogs mi 'dzin phyir bzod pall
 gzugs sogs skye ba med sogs kyill
 rnam pa can ni chos kyi mchogll
 [85.] bden dang bden la bzod pa dangll
 shes pa'i skad cig rnam bzhi yisll
 lam shes nyid la mthong ba'i lamll
 phan yon bcas pa 'di bshad doll
 [86.] de bzhin nyid dang sangs rgyas dag⁴⁴ll
 phan tshun rten⁴⁵ pa rten med phyirll
 rnam grangs khas mi len pa dangll
 chen po tshad ma med bcas dangll
 [87.] tshad med pa dang mtha' med dangll
 der gnas gzugs la sogs pa lall
 sangs rgyas nyid du nges 'dzin dangll
 blang med dor ba med sogs dangll
 [88.] byams la sogs pa⁴⁶ stong nyid dangll
 sangs rgyas nyid ni 'thob pa dangll
 rnam par byang kun yongs bsdud dangll
 nyam nga ba dang nad kun selll
 [89.] mya ngan 'das 'dzin zhi nyid dangll
 sangs rgyas rnams kyis bsrung la sogll
 srog mi gcod pa la sogs pall
 rnam pa kun mkhyen tshul la nill
 [90.] bdag nyid gnas te sems can dagll
 'god dang sbyin pa la sogs pall
 rdzogs pa'i byang chub tu bsngo ball
 lam shes nyid kyi skad cig mall

⁴⁴ D, Thr: *dang*

⁴⁵ Q, G, N: *brten*; D: *rtan*

⁴⁶ Q, G, N: *dang*

[91.] kun nas zhi dang thams cad lall
 bdud dang nyon mongs las rgyal dangll
 gnod⁴⁷ pas brdzi ba med nyid dangll
 byang chub dang ni rten mchod nyidll
 [92.] mos pa rang gi don dang nill
 rang gzhan don dang gzhan don dangll
 rnam gsum shes bya de yang nill
 chung dang 'bring dang chen po stell
 [93.] so sor rnam pa gsum du 'dodll
 chung ngu'i chung sogs dbye ba yisll
 de yang rnam gsum de ltar nall
 rnam pa nyi shu bdun du 'dodll
 [94.] shes rab pha rol phyin pa lall
 mos pa'i gnas skabs rnams la nill
 dgu tshan gsum gyis bstod pa dangll
 bkur ba dang ni bsngags par 'dodll
 [95.] yongs su bsngo ba khyad par canll
 de yi byed pa mchog yin noll
 de ni dmigs med rnam pa canll
 phyin ci ma log mtshan nyid doll
 [96.] dben dang sangs rgyas bsod nams tshogsll
 rang bzhin dran pa'i spyod yul canll
 thabs bcas mtshan ma med pa dangll
 sangs rgyas rjes su yi rang dangll
 [97.] khams gsum gtogs⁴⁸ pa ma yin dangll
 chung dang 'bring dang chen po yill
 bsngo ba gzhan ni rnam gsum poll
 bsod nams che 'byung bdag nyid doll
 [98.] thabs dang mi dmigs pa dag gisll
 dge ba'i rtsa la yi rang ball
 rjes su yi rang yid byed pall
 bsgom⁴⁹ pa yin par 'dir brjod doll
 [99.] de yi ngo po nyid mchog nyidll
 kun la mngon par 'du mi byedll
 chos rnams dmigs su med par nill
 gtod par byed pa don chen nyidll
 [100.] sangs rgyas bsten dang sbyin sogs dangll
 thabs la mkhas pa gang yin pall
 'di la mos pa'i rgyu dag yinll
 chos kyis⁵⁰ phongs pa'i rgyu dag nill

⁴⁷ Q: *gnob*

⁴⁸ D, TP, C, Thr: *rtogs*

⁴⁹ Q, G, N: *sgom*

[101.] bdud kyis thibs kyis non pa dangll
 zab mo'i chos la ma mos dangll
 phung po la sogs mngon zhen dangll
 sdig pa'i grogs pos yongs zin pa'oll
 [102.] 'bras bu dag pa gzugs la sogsll
 dag pa nyid de gang gi phyrll
 de gnyis tha dad ma yin zhingll
 bcad du med pas dag par brjodll
 [103.] nyon mongs shes bya lam gsum gyill
 nyams phyr slob ma bse ru dangll
 rgyal sras rnams kyis dag pa stell
 sangs rgyas rnam⁵¹ kun shin tu ball
 [104.] sa dgu la ni chen po yill
 chen po la sogs dri ma yill
 gnyen po chung ngu'i chung ngu lall
 sogs pa'i lam ni dag pa yinll
 [105.] de la klan ka spangs pa yisll
 lam ni 'jal dang gzhal bya dangll
 mnyam pa nyid kyis khams gsum gyill
 gnyen po nyid du 'dod pa yinll
 shes rab kyis pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan cos mngon par rtogs
 pa'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa lasl
 skabs gnyis pa'oll⁵²
 [III.]
 [106.] tshu rol pha rol mtha' la minll
 de dag bar na mi gnas pall
 dus rnams mnyam pa nyid shes phyrll
 shes rab pha rol phyin par 'dodll
 [107.] de ni mtshan mar dmigs sgo nasll
 thabs ma yin pas ring ba ste⁵³ll
 de ni thabs la mkhas pa yisll
 yang dag nye ba yid du bshadll
 [108.] gzugs sogs phung po stong nyid dangll
 dus gsum rtogs⁵⁴ pa'i chos rnams dangll
 sbyin sogs byang chub phyogs rnams lall
 spyod pa'i 'du shes mi thun phyogll

⁵⁰ Q, G, N: *kyi*

⁵¹ Q: *rnams*

⁵² Thr: *shes rab kyis pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba lasl lam shes pa nyid kyis skabs te gnyis pa'oll*

⁵³ Q, G: *bas te*

⁵⁴ Q, G, N: *gtogs*

[109.] sbyin la sogs la ngar ‘dzin medll
gzhan dag de la ‘dzud⁵⁵ byed pall
de ni chags pa’i mtha’ ‘gog pasll
rgyal la sogs la chags pa phrall
[110.] chos kyi lam ni rang bzhin gyisll
dben pa’i phyir na de zab nyidll
chos rnams rang bzhin gcig par nill
shes pas chags pa spong ba yinll
[111.] mthong ba la sogs bkag pa yisll
de ni rtogs par dka’ bar bshadll
gzugs la sogs par mi shes phyirll
de ni bsam mi khyab par ‘dodll
[112.] de ltar kun shes nyid lugs lall
mi mthun gnyen po’i phyogs dag gill
rnam par dbye ba ma lus ball
ji skad bshad pa ‘dir shes byall
[113.] gzugs sogs de mi rtag sogs dangll
de ma rdzogs dang rab rdzogs dangll
de la chags pa med nyid lall
spyod pa bkag pa’i sbyor ba dangll
[114.] mi ‘gyur byed po med nyid dangll
bya dka’ rnam⁵⁶ gsum sbyor ba dangll
skal ba ji bzhin ‘bras thob pasll
‘bras yod ‘dod pa de dang nill
[115.] gzhan la rag⁵⁷ las med gang dangll
snang ba rnam bdun shes byed doll
gzugs la sogs la rlom med pall
rnam bzhi de yi mnyam pa nyidll
[116.] sdug bsngal la sogs bden pa lall
chos shes rjes su shes pa dangll
bzod shes skad cig bdag nyid ‘dill
kun shes tshul la mthong ba’i lamll
[117.] gzugs rtag ma yin mi rtag minll
mtha’ las ‘das dang rnam dag dangll
ma skyes ma ‘gags la sogs dangll
mkha’ ‘dra chags pa spangs pa dangll
[118.] yongs su ‘dzin las grol ba dangll
ngo bo nyid kyis brjod med dangll
gang phyir ‘di don brjod pa yisll
gzhan la sbyin du med pa dangll

⁵⁵ Q, G, N, C: *sbyor*

⁵⁶ Q: *rnams*

⁵⁷ Q: *rags*

[119.] dmigs pa med par byed pa dangll
 shin tu rnam dag nad mi 'byungll
 ngan song chad dang 'bras bu nill
 mngon du bya la mi rtog nyidll
 [120.] mtshan ma dag dang ma 'brel dangll
 dngos dang ming dang gnyis po lall
 shes pa skye ba med pa nill
 kun shes nyid kyi skad cig mall
 [121.] de ltar 'di dang yang 'di dangll
 yang 'di yin te rnam gsum poll
 'di ni gnas skabs gsum po dagll
 rdzogs par yongs su bstan pa yinll
 shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs
 pa'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa lasl skabs gsum pa'o⁵⁸ll

⁵⁸ Thr: *shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba las thams cad shes pa nyid kyi skabs te gsum pa'o*ll

ANHANG 2

Die 70 Punkte des *Abhisamayālaṅkāra*

(entsprechend der Darstellung in dPal spruls *sPyi don* und 'Bru 'grel)⁵⁹

I. ALLWISSENHEIT (*rnam mkhyen*)

1. DAS ERWECKEN VON BODHICITTA (*sems bskyed*)

2. PRAXISANWEISUNGEN (*gdams ngag*)

2.1 Praxis (*sgrub pa*)

2.2 Die Wirklichkeiten (*bden pa rnam*)

2.3 Die drei Juwelen (*dkon mchog gsum*)

2.4-2.6 Die drei Arten von Ausdauer (*brtson 'grus rnam pa gsum*):

- [Ausdauer in] Nichtanhaftung (*ma zhen pa*)
- Völlig unermüdliche [Ausdauer] (*yongs su mi ngal ba*)
- [Ausdauer], den Pfad gänzlich zu erfassen (*lam yongs su 'dzin pa*)

2.7 Die fünf Visionen (*spyang lnga*)

2.8 Die sechs übersinnlichen Wahrnehmungen (*mngon par shes pa drug*)

2.9 Der Pfad des Sehens (*mtshong lam*)

2.10 Der Pfad des Kultivierens (*sgom lam*)

3. VIER [VORBEREITENDE] STUFEN [AUF DEM PFAD DER VERBINDUNG] ZUR DURCHDRINGENDEN EINSICHT (*nges 'byed yan lag rnam pa bzhi*)

3.1 Wärme (*drod*)

3.2 Höhepunkt (*rtse mo*)

3.3 Akzeptanz (*bzod pa*)

3.4 Höchstes weltliches Phänomen (*'jig rten chos mchog*)

4. ELEMENT/VERANLAGUNG (*rigs*)

4.1-4.6 [Grundlage für] die sechs Erkenntnisfaktoren (*rtogs pa'i chos drug*)

- Die vier Stufen des Pfades der Verbindung
- Der Pfad des Sehens
- Der Pfad des Kultivierens

4.7 [Grundlage für] die Anwendung von Gegenmitteln (*gnyen po'i sgrub pa*)

⁵⁹ Vgl. insbesondere dPal spruls Zusammenfassung der 70 Punkte in PB, S. 473f, die Definitionen in PS, S. 43ff sowie auch Thub bstan brtson 'grus' kurzer Kommentar *bsTan bcos chen po mngon rtogs rgyan gyi lus rnam bzhag gi 'grel pa 'jigs med chos kyi dbang po'i zhal lung*, der im wesentlichen eine übersichtliche Zusammenfassung der 70 Punkte anhand von dPal spruls Darstellung ist.

- 4.8 [Grundlage für] die Vollendung der Eliminierung** (*spong ba'i sgrub pa*)
- 4.9 [Grundlage für] die Erlösung** (*yongs su gtugs pa'i sgrub pa*)
- 4.10 [Grundlage für] die Praxis von Weisheit und Mitgefühl** (*shes rab snying brtser bcas pa'i sgrub pa*)
- 4.11 [Grundlage für] die Praxis, die von den Schülern nicht geteilt wird** (*slob ma thun mong min pa'i sgrub pa*)
- 4.12 [Grundlage für] die Weiterentwicklung zum Wohl anderer** (*gzhan don gyi go rims*)
- 4.13 [Grundlage für] die mühelose Meisterung von Weisheit** (*ye shes rtsol ba mi mnga' bar 'jug pa'i sgrub pa*)

5. OBJEKTE DER KONZENTRATION (*dmigs pa*)

- 5.1 Positive Daseinsfaktoren** (*dge ba'i chos*)
- 5.2 Negative Daseinsfaktoren** (*mi dge ba'i chos*)
- 5.3 Neutrale Daseinsfaktoren** (*lung ma bstan gyi chos*)
- 5.4 Weltliche Erkenntnisse** (*'jig rten pa'i rtogs pa*)
- 5.5 Die Welt überwindende Erkenntnisse** (*'jig rten las 'das pa'i rtogs pa*)
- 5.6 Befleckte Daseinsfaktoren** (*zag bcas kyi chos*)
- 5.7 Unbefleckte Daseinsfaktoren** (*zag pa med pa'i chos*)
- 5.8 Bedingte Daseinsfaktoren** (*'dus byas kyi chos*)
- 5.9 Unbedingte Daseinsfaktoren** (*'dus ma byas kyi chos*)
- 5.10 Gewöhnliche Daseinsfaktoren** (*thun mong ba'i chos*)
- 5.11 Besondere Daseinsfaktoren** (*thun mong ma yin pa'i chos*)

6. ZIELE (*ched du bya ba*)

- 6.1 Großer Geist** (*sems chen po*)
- 6.2 Großes Aufgeben** (*spong ba chen po*)
- 6.3 Große Erkenntnis** (*rtogs pa chen po*)

7. ANLEGEN DER RÜSTUNG (*go cha'i sgrub pa*)

Die sechs Vollkommenheiten (*phar phyin drug*):

- 7.1 Großzügigkeit** (*sbyin pa*)
- 7.2 Disziplin** (*tshul khrims*)
- 7.3 Akzeptanz** (*bzod pa*)
- 7.4 Ausdauer** (*brtson 'grus*)
- 7.5 Meditative Konzentration** (*bsam gtan*)
- 7.6 Weisheit** (*shes rab*)

8. ENGAGIERTE PRAXIS (*'jug pa'i sgrub pa*)

8.1 Die vier Konzentrationen (*bsam gtan*) und **die vier formlosen Meditationen** (*gzugs med*)

8.2 Die sechs Vollkommenheiten (*phar phyin drug*)

8.3 Pfade (*lam*)

8.4 Die vier Unermesslichen (*tshad med bzhi*)

8.5 Ohne konzeptuellen Fokus (*dmigs pa med pa dang ldan pa*)

8.6 Die Reinheit der drei Sphären (*'khor gsum rnam par dag pa*)

8.7 Ziel (*ched du bya ba*)

8.8 Sechs übersinnliche Wahrnehmungen (*mngon shes drug*)

8.9 Allwissenheit (*rnam pa thams cad mkhyen pa*)

9. DIE PRAXIS DER ANSAMMLUNGEN (*tshogs kyi sgrub pa*)

9.1 Mitgefühl (*brtse*)

9.2-9.7 Die sechs Vollkommenheiten (*phar phyin drug*)

9.8 Friedvolles Verweilen (*zhi gnas*)

9.9 Besondere Einsicht (*lhag mthong*)

9.10 Der Pfad, der vereint (*zung du 'brel ba'i lam*)

9.11 Geschicklichkeit in den Methoden (*thabs mkhas*)

9.12 Weisheit (*ye shes*)

9.13 Verdienst (*bsod nams*)

9.14 Pfade (*lam*)

9.15 Erinnerungsvermögen (*gzungs*)

9.16 Bodhisattva-Stufen (*sa*)

9.17 Gegenmittel (*gnyen po*)

10. ERLÖSUNGS-PRAXIS (*nges par 'byung ba sgrub pa*)

10.1 Ziele (*ched du bya ba*)

10.2 Gleichheit (*mnyam nyid*)

10.3 Erfüllung des Wohles der Wesen (*sems can don sgrub*)

10.4 Mühelose, spontane Erfüllung (*'bad med lhun gyis sgrub*)

10.5 Überwindung der Extreme (*mtha' las 'das pa*)

10.6 Von Erfolg gekennzeichnete Erlösungspraxis (*thob pa'i mtshan nyid nges 'byung*)

10.7 Allwissenheit (*rnam pa thams cad mkhyen pa*)

10.8 Beherrschung des Pfades (*lam gyi yul can*)

II. PFADWISSEN (*lam shes pa*)

11. DIE GRUNDLAGE DES PFADWISSENS (*lam shes skye rung gi rten*)

12. DER ŚRĀVĀKA-PFAD (*nyan thos kyi lam*)

13. DER PRATYEKABUDDHA-PFAD (*rang rgyal kyi lam*)

14. DER MAHĀYĀNA-PFAD DES SEHENS (*theg chen mthong lam*)

15. FUNKTIONEN DES MAHĀYĀNA-PFADES DES KULTIVIERENS (*theg chen gyi sgom lam gyi byed pa*)

15.1 Vollkommener Friede (*kun nas zhi*)

15.2 Respekt für alle Wesen (*skye bo thams cad la 'dud pa*)

15.3 Sieg über die Emotionen (*nyon mongs las rgyal ba*)

15.4 Unbeeindruckt von Schaden (*gnod pas brdzi ba med pa*)

15.5 Erleuchtung (*byang chub*)

15.6 Objekte der Verehrung (*rten mchod*)

16. BESTREBUNG [AUF DEM PFAD DES KULTIVIERENS] (*mos pa*)

16.1 Eigenes Wohl (*rang don*)

16.2 Das eigene Wohl und das Wohl anderer (*gnyis don*)

16.3 Das Wohl anderer (*gzhan don*)

17. LOB, VEREHRUNG UND HULDIGUNG [AUF DEM PFAD DES KULTIVIERENS] (*bstod bkur bsngags gsum*)

18. WIDMUNG [AUF DEM PFAD DES KULTIVIERENS] (*bsngo ba*)

18.1 Besondere Widmung (*bsngo ba khyad par can*) der Bodhisattvas

18.2 Nicht-konzeptuelle Widmung (*mi dmigs pa'i rnam pa can*)

18.3 Unfehlbare Widmung (*phyin ci ma log pa'i mtshan nyid can*)

18.4 Isolation (*dben pa*)

18.5 Gewährsein der Natur (*rang bzhin dran pa*)

18.6 Geschicklichkeit in den Methoden (*thabs mkhas dang bcas pa*)

18.7 Ohne Attribute (*mtshan ma med pa*)

18.8 Die Freude der Buddhas (*sangs rgyas rjes su yi rang ba*)

18.9 Nicht zu den drei Bereichen gehörend (*khams gsum du ma gtogs pa*)

18.10 Kleine Widmung (*bsngo ba chung*)

18.11 Mittlere Widmung (*bsngo ba 'bring*)

18.12 Große Widmung (*bsngo ba che*)

19. ANTEILNEHMENDE FREUDE [AUF DEM PFAD DES KULTIVIERENS] (*rjes su yi rang ba*)

20. ERFÜLLUNG [AUF DEM PFAD DES KULTIVIERENS] (*sgrub pa*)

21. VOLLSTÄNDIGE REINHEIT [AUF DEM PFAD DES KULTIVIERENS] (*rnam dag*)

21.1 Ursachen (*rgyu*)

21.2 Tatsächliche Reinheit (*rnam dag dngos*)

III. GRUNDWISSEN (*gzhi shes pa*)

22. NICHTVERWEILEN IN EXISTENZ AUFGRUND VON WISSEN (*shes pas srid la mi gnas pa*)

23. NICHT VERWEILEN IN FRIEDEN AUFGRUND VON MITGEFÜHL (*snying rjes zhi ba la mi gnas pa*)

24. GRUNDWISSEN, DAS AUFGRUND DER ABWESENHEIT VON GESCHICKLICHKEIT IN DEN METHODEN VON ERFÜLLUNG WEIT ENTFERNT IST (*thabs ma yin pas ring ba'i gzhi shes*)

25. GRUNDWISSEN, DAS DER ERFÜLLUNG DURCH GESCHICKLICHKEIT IN DEN METHODEN NAHE KOMMT (*thabs kyis ring ba ma yin pa'i gzhi shes*)

26. NICHT FÖRDERLICHES [GRUNDWISSEN] (*mi mthun phyogs*)

27. [GRUNDWISSEN, DAS EIN] GEGENMITTEL [IST] (*gnyen po*)

28. ANWENDUNG (*sbyor ba*) **[DES GRUNDWISSENS]**

28.1. Die charakteristischen Formen, usw. (*khyad gzhi gzugs sogs*)

28.2 Die charakteristischen Daseinsfaktoren wie Unbeständigkeit, usw. (*khyad chos mi rtag sogs*)

28.3 Unvollständigkeit und Vollkommenheit im Hinblick auf die Grundlage von positiven Qualitäten (*yon tan gyi rten du ma rdzogs pa dang rab tu rdzogs pa*)

28.4 Verhalten (*spyod pa*)

29. [ERKENNTNIS] DER GLEICHHEIT DIESER [ASPEKTE] (*de yi mnyam nyid*)

30. DER PFAD DES SEHENS [VON HĪNAYĀNA UND MAHĀYĀNA] (*mthong ba'i lam*)

30.1 Die Wirklichkeit des Leidens (*sdug bsngal gyi bden pa*)

30.2 Die Wirklichkeit des Ursprungs (*kun 'byung gi bden pa*)

30.3 Die Wirklichkeit der Beendigung (*'gog pa'i bden pa*)

30.4 Die Wirklichkeit des Pfades (*lam gyi bden pa*)

IV. ÜBUNG IN DER VOLLSTÄNDIGEN ERKENNTNIS ALLER ASPEKTE
(*rnam rdzogs sbyor ba*)

31. ASPEKTE (*rnam pa*) [alle 173 Aspekte der ersten drei Kapitel, allerdings aus der Perspektive der Erfüllung]

32. ÜBUNGEN (*sbyor ba*)

33. QUALITÄTEN (*yon tan*)

34. FEHLER (*skyon*)

35. EIGENSCHAFTEN (*mtshan nyid*)

36. HILFEN ZUR BEFREIUNG (*thar pa cha mthun*)

36.1 Essenz (*ngo bo*)

36.2 Notwendige Qualitäten (*dgos pa'i yon tan*)

37. HILFEN ZUR SICHEREN UNTERSCHIEDUNG (*nges 'byed cha mthun*)

37.1 Gleichmut in liebender Güte (*byams sems la mnyam pa*)

37.2 Gleichmut im Altruismus (*phan sems la mnyam pa*)

37.3 Gleichmut ohne Aggression (*khong khro ba med pa'i sems la mnyam pa*)

37.4 Gleichmut darin, nicht zu schaden (*rnam par 'tshe ba med pa'i mnyam pa*)

37.5 Gleichmut darin, nicht harsch zu sprechen (*tshig rtsub mi smra ba'i mnyam pa*)

37.6 Die Annahme von Wesen als Eltern (*pha dang ma'i sems*)

37.7 Die Annahme von Wesen als Geschwister (*spun dang srin mo'i sems*)

37.8 Die Annahme von Wesen als Töchter und Söhne (*bu dang bu mo'i sems*)

37.9 Die Annahme von Wesen als Verwandte und Freunde (*bshes dang grogs kyi sems*)

37.10 Die Annahme von Wesen als Gefährten (*gnyen dang snag gi sems*)

38. UNUMKEHRBARKEIT (*phyir mi ldog pa*)

39. ÜBUNG IN DER GLEICHHEIT VON EXISTENZ UND FRIEDEN (*srid zhi mnyam nyid kyi sbyor ba*)

40. ÜBUNG IN REINEN BEREICHEN (*zhing dag sbyor ba*)

41. ÜBUNG IN DER GESCHICKLICHKEIT IN DEN METHODEN (*thabs mkhas sbyor ba*)

V. GIPFELÜBUNG (*rtse mor phyin pa'i sbyor ba*)

42. ZEICHEN (*rtags*)

43. VERMEHRUNG (*rnam par 'phel ba*)

44. SICHERE STABILITÄT (*nges brtan pa*)

45. VOLLKOMMENES VERWEILEN DES GEISTES (*sems kun tu gnas pa*)

46. [ÜBUNG AUF DEM] HÖHEPUNKT DES PFADES DES SEHENS (*mthong lam rtse sbyor*)

47. [ÜBUNG AUF DEM] HÖHEPUNKT DES PFADES DES KULTIVIERENS (*sgom lam rtse sbyor*)

48. [ÜBUNG AUF DEM] HÖHEPUNKT DES UNUNTERBROCHENEN PFADES (*bar chad med pa'i rtse sbyor*)

49. IRRTÜMLICHE PRAXIS (*log sgrub*)

VI. GRADUELLE ÜBUNG (*mthar gyis pa'i sbyor ba*)

50.-55. DIE SECHS VOLLKOMMENHEITEN (*phar phyin drug*)

56.-61. DIE SECHS ERINNERUNGEN (*rjes su dran pa drug*)

- **DES BUDDHA** (*sangs rgyas*)
- **DES DHARMA** (*chos*)
- **DER VERSAMMLUNG** (*tshogs*)
- **DER DREI GELÜBDE** (*sdom pa gsum*)
- **DER GROßZÜGIGKEIT** (*sbyin pa*)
- **DER EDLEN WESEN** (*'phags pa*)

62. SUBSTANZLOSE, ENDGÜLTIGE NATUR (*dngos med ngo bo nyid*)

VII. AUGENBLICKLICHE ÜBUNG (*skad cig ma'i sbyor ba*)

63. [ERKENNTNIS] ALLER UNGEREIFTEN DASEINSAKTOREN (*rnam par smin pa min pa'i chos thams cad*)

64. [ERKENNTNIS] ALLER GEREIFTEN DASEINSAKTOREN (*rnam smin gyi chos thams cad*)

65. [ERKENNTNIS] ALLER DASEINSAKTOREN ALS ZEICHENLOS (*chos thams cad mtshan nyid med pa*)

66. [ERKENNTNIS] ALLER DASEINSAKTOREN ALS NICHT DUAL (*chos thams cad gnyis su med pa*)

VIII. DHARMAKĀYA (*chos sku*)

67. SVABHĀVIKĀYA (*ngo bo nyid sku*)

68. SAMBHOĀKĀYA (*longs spyod rdzogs pa'i sku*)

69. NIRMĀNAKĀYA (*sprul sku*)

70. DHARMAKĀYA (*chos sku*)

ANHANG 3

Das Inhaltsverzeichnis (*dkar chag*) von dPal spruls sPyi don⁶⁰

Allgemeine Einführung zur Zierde der klaren Erkenntnis, der Schrift der Kernanweisungen zur transzendenten Weisheit

| | |
|--|----|
| Erstes Kapitel. Die Identifizierung des Wesens des Textes..... | 2 |
| Zweites Kapitel. Die definitive Erklärung der Bedeutung des Textes..... | 6 |
| 1. Erläuterung des Titels, der die Bedeutung des Textes ausdrückt..... | 6 |
| 2. Erläuterung des zu erklärenden Textes..... | 8 |
| 2.1 Allgemeine Übersicht..... | 8 |
| 2.2 Erläuterung des Textes..... | 9 |
| 2.2.1 Präambel..... | 9 |
| 2.2.1.1 Die Ehrerbietung–die Rubrik, um Glauben in den Schülern zu inspirieren..... | 10 |
| 2.2.1.2 Thema, Absicht, endgültige Absicht und Kohärenz (<i>dgos 'brel</i>)– die Rubriken, welche die Verständigen in die Lehrschrift einführen.. | 22 |
| 2.2.2 Der eigentliche Text–die Komposition..... | 28 |
| 2.2.2.1 Achtfache Gliederung für diejenigen, die ausführliche [Erklärungen] bevorzugen..... | 28 |
| 2.2.2.1.1 Präsentation des Korpus..... | 28 |
| 2.2.2.1.1.1 Übersicht..... | 28 |
| 2.2.2.1.1.2 Die Bedeutung der Kategorien..... | 29 |
| 2.2.2.1.2 Ausführliche Erklärung der Kategorien..... | 44 |
| 2.2.2.1.2.1 Die drei Arten von Wissen, die zu verstehen sind..... | 44 |
| 2.2.2.1.2.1.1 Die Allwissenheit, die zu erlangen ist..... | 44 |
| 2.2.2.1.2.1.1.1 Der eigentliche Pfad–das Erzeugen von Bodhicitta..... | 44 |
| 2.2.2.1.2.1.1.2 Das Erhalten von Anweisungen, Bodhicitta rein zu machen..... | 51 |

⁶⁰ Entsprechend der Inhaltsangabe und der Seitenangaben der PS-Ausgabe in *Sher phyin mngon rtogs rgyan rtsa 'grel*. Nachdruck. Khreng tu'u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997, S.1ff. Zur besseren Verdeutlichung habe ich die vorgegebene tibetische Kapitel-Numerierung dPal spruls nicht vollständig übernommen, sondern eine eigene Numerierung eingefügt, die den westlichen Gewohnheiten besser entspricht.

| | |
|--|-----|
| 2.2.2.1.2.1.1.3 Hilfen zur durchdringenden Einsicht, dem Ergebnis der Anweisungen..... | 95 |
| 2.2.2.1.2.1.1.4 Die irrtumslose Umsetzung des Inhaltes der Anweisungen..... | 107 |
| 2.2.2.1.2.1.2 Das Pfadwissen, das zum Ziel führt..... | 186 |
| 2.2.2.1.2.1.2.1 Die Kategorien des Pfades..... | 186 |
| 2.2.2.1.2.1.2.1.1 Die Grundlage für die Entstehung des Pfadwissens.... | 186 |
| 2.2.2.1.2.1.2.1.2 Die besonderen Eigenschaften des darauf beruhenden Pfadwissens..... | 187 |
| 2.2.2.1.2.1.2.2 Die Erklärung des Pfades, der die Kategorien hat..... | 204 |
| 2.2.2.1.2.1.2.2.1 Das Pfadwissen, das den Pfad der Śrāvakas kennt..... | 204 |
| 2.2.2.1.2.1.2.2.2 Das Pfadwissen, das den Pfad der Pratyekabuddhas kennt..... | 206 |
| 2.2.2.1.2.1.2.2.3 Das Pfadwissen, das den Pfad der Bodhisattvas kennt..... | 211 |
| 2.2.2.1.2.1.3 Das Grundwissen, das aufzugeben ist..... | 227 |
| 2.2.2.1.2.1.3.1 Was das Grundwissen ist..... | 228 |
| 2.2.2.1.2.1.3.2 Die Gründe, warum es als nah und distanziert eingeordnet wird..... | 228 |
| 2.2.2.1.2.1.3.3 Die Kategorien des zu Eliminierenden und der Gegenmittel..... | 236 |
| 2.2.2.1.2.1.3.4 Wie dies in die Praxis umgesetzt wird..... | 238 |
| 2.2.2.1.2.1.3.5 Das Ergebnis, wenn man auf diese Weise praktiziert hat..... | 243 |
| 2.2.2.1.2.1.3.6 Abschließende Zusammenfassung der drei Erkenntnisse..... | 245 |
| 2.2.2.1.2.2 Die Praxis: die vier Übungen..... | 248 |
| 2.2.2.1.2.2.1 Meisterschaft erreichen..... | 248 |
| 2.2.2.1.2.2.1.1 Die Ursachen für das Erreichen von Meisterschaft: alle Aspekte..... | 248 |
| 2.2.2.1.2.2.1.1.1 Die besondere Praxis: die Erzeugung im Kontinuum..... | 248 |
| 2.2.2.1.2.2.1.1.1.1 Wo die Praxis stattfindet: Aspekte..... | 249 |
| 2.2.2.1.2.2.1.1.1.2 Der Praktizierende..... | 299 |

| | |
|--|-----|
| 2.2.2.1.2.2.1.1.1.3 Die Essenz der Praxis an sich..... | 300 |
| 2.2.2.1.2.2.1.1.1.4 Die vorbereitenden Faktoren der Praxis..... | 304 |
| 2.2.2.1.2.2.1.1.2 Die graduelle Kultivierung, die besondere Praxis, die im Kontinuum entsteht..... | 324 |
| 2.2.2.1.2.2.1.1.2.1 Der Zeitpunkt, wann die besondere Praxis entsteht..... | 324 |
| 2.2.2.1.2.2.1.1.2.2 Die Grundlage für die Entstehung: die Person..... | 328 |
| 2.2.2.1.2.2.1.1.2.3 Die graduelle Entwicklung dieser Person..... | 338 |
| 2.2.2.1.2.2.1.2 Die Erfüllung der Meisterschaft: die Kategorien des Höhepunktes..... | 347 |
| 2.2.2.1.2.2.1.2.1 Der Höhepunkt des Pfades der Verbindung..... | 347 |
| 2.2.2.1.2.2.1.2.2 Der Höhepunkt des Pfades des Sehens..... | 352 |
| 2.2.2.1.2.2.1.2.3 Der Höhepunkt des Pfades des Kultivierens..... | 383 |
| 2.2.2.1.2.2.1.2.4 Der Höhepunkt des ununterbrochenen Pfades..... | 392 |
| 2.2.2.1.2.2.2 Ausführliche Erläuterung der Kategorien der Ursache und des Ergebnisses von Stabilität..... | 403 |
| 2.2.2.1.2.2.2.1 Die Ursache von Stabilität: die graduelle Praxis..... | 403 |
| 2.2.2.1.2.2.2.2 Das Ergebnis von Stabilität: die augenblickliche Praxis..... | 407 |
| 2.2.2.1.2.3 Ausführliche Erläuterung der Kategorien des Dharmakāya, der Erfüllung..... | 410 |
| 2.2.2.2. Sechsfache Gliederung für diejenigen, die mittlere [Erklärungen] vorziehen..... | 458 |
| 2.2.2.3 Dreifache Gliederung für diejenigen, die kurze [Erklärungen] vorziehen..... | 460 |
| Drittes Kapitel. Erläuterung des Kolophons der Übersetzer..... | 461 |

ANHANG 4

Vergleich von Tsong kha pas *Legs bshad gser phreng*¹ mit dPal spruls *sPyi don*² am Beispiel des ersten Kapitels des *Legs bshad gser phreng*³

¹ *Legs bshad gser phreng*. Sarnath: Tibetan Monastery Press, 1970.

² *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi spyi don*. In: *Sher phyin mngon rtogs rgyan rtsa 'grel*. Nachdruck. Khreng tu'u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997.

³ Hervorhebungen gleicher Passagen im Text durch die Verfasserin.

LSP

**lshes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par
rtogs pa'i rgyan** 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa'i legs bshad
gser gyi phreng ba zhes bya ba **bzhugs soll**

rgyal ba ma pham pa thugs rje chen po dang ldan pa la gus pas phyag
'tshal loll
pad dkar mig dang ri 'joms gser gyi mngalll
nya yi tog dang ga ga 'dzin pa sogll
cher rlom rnam⁴ kyi lam las cher 'phags pall
rgyal ba'i lugs bzang ring du rgyal gyur cigl
rab dgar lhag bsam dag pa'i gser gzhi zhe snang rdul gyis dben pa'i
stengll
gting mtha' bral ba'i stong nyid rgya mtsho brtson pa'i mgyogs
'gros bsrubs las bskrunll
rgya chen spyod pa'i rlobs chen legs 'khrigs bstu bzhi'i chu gter
ska rags canll
phun tshogs dpal gyis mngon par mtho ba'i skyabs gsum lhun po
gtsug gis mchodll
dpag yas yon tan nor bus bltamsll
skal ldan klu dbang rnam kyis bstanll
sras bzhi'i chu gter bzhi bskrun pall
rgyal yum ma dros mtsho chen gyill
gzhung lugs 'dab brgya'i phreng ba tsher du dngarll
rnam dpyod lo 'dab cha shes yongs su rdzogll
legs bshad 'od stong zer gyis kha phye ba'ill
bdag blo pad dkar tshal de ring du skyongll
rnam da legs lam lam gyi mchog gyur rgyal dang de sras slob ma'i yumll
yum don ches zab zab mo'i mdo sder sbas ba'i tsal gyis gsungs pa gangll
gang gi tshig don don bzhin gsal bar nyid kyis ji bzhin rtogs pa dell
de ltar legs ston ston pa'i rgyal tshab rgyal sras mi pham mgon de rgyalll
gang la brten na yum don rgyamtsho yill
'jug ngogs che der bde blag skrun pa'i grull
rgyal yum rgyan 'di gang gi thugs rje yisll
'gro la snang mdzad thogs med de la 'dudll
rab gsal ches myur spobs pas bsgrubs pa'i rigs pa'i glog phreng drug tu
'khyugll
mi shes tshe gdung kun nas bsil byed legs bshad chu yi ljid kyis nonll
stong nyid nga ro rab tu brjid pa'i 'brug sgra'i dpal gyis nyer mdzes pall

⁴ In der vorliegenden Ausgabe steht hier *rnam*. Dabei handelt es sich offensichtlich um einen Schreibfehler, den ich hiermit korrigiere.

PS

**lshes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par
rtogs pa'i rgyan gyi spyi don bzhugs soll**

shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs
pa'i rgyan 'di 'chad pa lal bshad bya gzhung gi rang bzhin ngos bzung ba
dangl gzhung don gtan la dbab pa gnyisl

le'u dang pol

bshad bya gzhung gi rang bzhin ngos bzung bal

LSP

seng bzang zhes grags chu 'dzin gang de thub bstan nam mkha'i rgyan du
gyurll

ke la sha yi mdangs 'phrog pa'ill
sa 'dzin dkar pos phyogs rnam kunll
bar mtshams med par dkrigs na yangll
mi shes smag rum 'thibs pa 'dirll

rgyal ba'i bka' dang de don 'byed la dbang du gyur pa'i mkhas pa'i
gsungll

sgra don ji bzhin legs par bsgyur nas 'gro ba rnam la thar pa'i lamll
gsal bar mdzad pas gangs ri'i khrod 'di lha dang bcas pa'i 'jig rten gyill
cod pan thod kyis bkur ba'i zhing du brtson pa du mas bsgrubs pa gangll

sprul pa'i lo paN rnam dang nill
sa skyong blon por bcas pa lall
dus rnam kun tu bdag gi yidll
rab dang sgo nas skyabs su mchill

don zab rgyal ba'i gsung gi grur zhugs dell
grub mtha' rgya mcho'i pha rol son gyur cingll

rnam grol rin chen gling du lus can rnamll

kun nas bkri mdzad chos rje'i zhabs la 'dudll

blo gsal rgyu skar bye ba'i dbus na brjidll
phyin las od dkar phyogs bcu kun du gsalll
legs bshad bdud rtsi'i zer gyis bdag blo'i mtsholl
mdzes pa skyed mdzad yongs 'dzin rnam bzhi rgyalll

nges don sbrang rtsi'i bcud kyis stobs rgyas shingll

gsung rab padmo'i mtsho chen nang zhugs nasll

gzhung don dar dir sgrugs pa'i bung ba sull

yongs 'du'i shing bzhin 'di na zla yis dbenll

de slad rjod byed sgrigs dang brjod bya lall
rang la yid brtan cung zad med gyur kyangll
gzhan gyi zer zlos 'ba' zhig rjes 'brang ba'ill
gzhung rtsom sgru brnyan de dag ngal sos dangll

zab brling don bzang bdun cu'i rin chen phrengll

steb legs tshag gi srid bu la brgyus shingll

lung rigs gzi 'od brgya yis bstar ba yill

blo gsal mgrin pa'i rgyan gzig bdag gis spelll

ngo mtshar legs bshad gser gyi phreng ba 'disll
phrag dog tsher mas blo mig dkrugs pa yill
blun po rnam la dga' ba mi skyed modll
rnam dpyod lus mdzes brtson pa'i gos kyis spudll

rgyal yum rgyan gyis mdzes pa skyed 'dod pa'ill

blo gsal gzur gnas gang gis 'di mthong nall

PS

LSP

de yi mod la bzhin gyi dkyil 'khor nall
'dzum pa'i mdangs kyis lham med 'gyur bas ngesll
'dir 'jig tshogs la lta ba'i ri bo nyi shu mtho la brling bas ngos kun nas
bskor cingl ma rig pa'i mun pa stug po canl lta ba ngan pa sna tshogs pa'i
'khri shing gis thar pa'i lam bsgribs lal phra rgyas kyis dug gi ljon shing
sdug bsngal gyi 'bras bu yid du mi 'ong ba ster bas dkrigs pal sred pa'i
chu klung gi 'obs chen pos yongs su 'khyud pa'i 'khor ba'i 'brog dgon pa
chen po las lus can mtha' dag bsgral de nyid kyis sku nyams su bstar ba'i
'bras bu mchog la 'god par bzhed pa'i thugs rje chen po dang ldan pal
**'gro ba rnams kyis skyabs dang mgon dang dpung gnyen gyi mchog tu
gyur pa'i bdag cag gi ston pa des srid pa'i sdug bsngal brgya phrag
gzhom pa'i thabs su skal ba dang ldan pa'i gdul bya rnams la dam
pa'i chos kyis bdud rtsi ji snyed cig stsal ba rnams kyis nang nas ches
shin tu zab pa dang ldan pa ni rgyal ba kun gyi bgrod pa gcig pa'i
lam shes rab kyis pha rol tu phyin pa'i mdo sde rin po che nyid yin lal
'di'i dgongs pa 'grel ba'i bstan bcos la yang du ma zhig yod kyang
gtso bor gyur pa ni shing rta'i srol 'byed chen po bzhi zhes snga ma
rnams la grags so de yang bdag nyid chen po klu sgrub kyis bsgrub
bya bden dngos dang sgrub byed rtog ge'i rigs pa 'gog pa gnyis kyis
dbang du mdzad nasl dang po la rang gzhin gyis sde pa thun mong du
'gog pa dbu ma'i rtsa bal de'i rab byed dang po rkyen brtag pa las 'phros
pa rtsod pa bzlog pal rab byed bdun pa skye gnas 'jig pa brtag pa las
'phros pa rtsod pa bzlog pal rab byed bdun pa skye gnas 'jig pa brtag pa
las 'phros pa stong nyid bdun cu pal rab ste bye brag tu 'gog pa rigs pa
drug cu pa ste bzhil sgrub byed rtog ge'i tshig don bcu drug 'gog pa zhib
mo rnam 'thag ste Inga'ol l'di la kha cig tha snyad grub pa'am rin chen
phreng ba'am ga las 'jigs med bsnan nas rigs tshogs drug gi grangs nges
'dod pa dangl gzhan dag stong nyid bdun cu pa lus su byas nas rtsa she
'phros su byed pa ni 'khrul par khong du chud par bya'ol lslob dpon chen
po phyogs kyis glang pos mdzad pa yum bsdus pa'i gtso bo'i don so
gnyis su bsdus nas ston pa brgyad stong pa'i don bsdus te so gnyis nil de
nyid lasl rten dang dbang du bya ba dangl llas ni sgom pa dang bcas
dangll**

**rab dbye rtags dang ltung ba dangl lphan yon bcas par yang
dag brjodl lces pa ltar rab dbye la stong nyid bcu drug**

lsgom pa la rnam gyeng gi rtog pa bcu'i gnyen por bcul rten dbang du bya
ba las brtagsl ltung bal phan yon dang drug rnams sol lde la rten ni ston
pa'ol dbang du bya ba ni byang sems dang nyan thos kyis 'khor rol llas ni
yum la ji ltar spyod pa'ol lrtags ni bdud las dang phyir mi lngog gi rtags
so ltung ba ni sher phyin spangs nas ngan song du skye ba'ol lphan yon ni
stong gsum rin po che sna bdun gyis bkang nas byin pa bas sher phyin

PS

dang po bshad bya'i gzhung ngos bzung ba nil 'dir khams gsum na rgyu
ba'i 'gro ba rnams kyi skyabs dangl mgon dangl dpung gnyen gyi
mchog tu gyur pa'i bdag cag gi ston pa desl srid pa'i sdug bsngal
brgya phrag gzhom pa'i thabs su skal ba dang ldan pa'i gdul bya
rnams lal dam pa'i chos kyi bdud rtsi ji snyed cig stsal ba rnams kyi
nang nas ches shin tu zab pa dang ldan pa nil rgyal ba kun gyi bgrod
pa gcig pa'i lam shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i mdo sde rin po che
nyid yin lal 'di'i dgongs pa 'grel ba'i bstan bcos la du ma zhig yod
kyangl gtso bor gyur pa ni shing rta'i srol 'byed chen po bzhi zhes
snga ma rnams la grags sol de yang bdag nyid chen po klu sgrub
zhabs kyi nil bsgrub bya bden dngos dangl sgrub byed rtog ge'i rig
pa 'gogs pa gnyis kyi dbang du mdzad nasl dbu ma rig pa'i tshogs
Inga la sogs pa mdzad del zab mo dbu ma'i lta ba'i shing rta'i srol chen
po 'byed par mdzadl

slob dpon chen po phyogs kyi glang pos ni yum bsdus pa'i gtso bo'i
don so gnyis su bsdus nas 'chad del de yangl rten dang dbang du bya
ba dangl llas ni sgom pa dang bcas dangl rab dbye rtags dang ltung
ba dangl lphan yon bcas par yang dag brjodl lces pa ltar lasl rab dbye
la stong nyid bcu drug dangl sgom pa la rnam gyeng gi rtog pa bcu'i
gnyen po bcur phye bas so gnyis sol

LSP

‘dri ba sogs bsod nams che ba’ol lman ngag rjes ‘brang du ‘bru mnan pa gzhan rnam ‘dra ba la ltung ba’i don bdud las la bshad pa ni snga ma dang mi mthun zhing stong nyid bcu drug la rang gi mtshan nyid stong pa nyid kyi steng du dngos po med pa stong pa nyid dang dngos po med ba’i ngo bo nyid stong pa nyid bgrang rgyu yin pa la dang po dor nas mi dmigs pa stong pa nyid bgrangs pa ni rtsa ba dang ‘gal lol **lyum rgyas** ‘bring gnyis dang khri brgyad stong pa’i rgya cher bshad pa gzhung ‘grel gnod ‘joms kyi ni sgo gsum dang rnam grangs bcu gcig gi sgo nas yum ‘grel bar byed dol lde la sgo gsum ni gleng gzhis skabs phye ba’i rjes la sha’ ri’i bu ‘di la zhes pa nas brtson par bya ba’i bar gyis **mgo smos pas go ba rnam lal** gang gis gang gi phyir gang lal ji ltar bslab tshul bzhi ston pa **bsdus te bstan pa’i sgo** lde nas rnas mkhyen rdzogs kyi bar gyis rnam par **spros na go wa rnam la** rnam mkhyen las brtsams de rnam par mi rtog pa’i sher phyin bzung nas don dam pa’i tshul du ston pa ‘bring du bstan pa’i sgo de nas yongs su rdzogs kyi bar gyis drang dgos pa’am chag la ‘chel ba rnam kyi don du lam shes las brtsams de rnam par rtog pa dang bcas pa dang rnam par mi rtog pa’i sher phyin bzung nas kun rdzob dang don dam pa’i tshul du **bstan pa rgyas par** bshad pa’i sgo’ol lnam grangs bcu gcig ni dang po sha ri’i bu la **bka’ stsal** nas bshad pa’i rnam grangs gzig gol lde nas rab ‘byor gyis rgyas par bshad pa ni gnyis pa’ol lde nas brgya byin dangl rab ‘byor dangl byams pa dangl rab ‘byor dangl brgya byin dangl rab ‘byor dangl byams pa dangl rab ‘byor dangl de nas kun dga’ bo la **bka’ rtsal nas yongs su gtad pa’ol** lde ltar gnod ‘joms ‘di sngon gyi yi ge rnying pa rnam las kha che mche ba’i sdes mdzad par grags lal phyis gyi mkhas pa kha cig dbyig gnyen gyi gzhung ‘grel yin tel de nas gzhan du lung grangs pa rnam der snang ba dangl ‘di yi slad du yangl ‘di yi gzhung ‘grel gnod ‘joms bya bar ‘dodl ces ‘byung ba’i phyir zhes gzhed cingl mkhas pa gzhan dag ‘dir nyan thos kyi skyes bu chen po’i rnam rtogs brgyad rnam ‘grel du kha ‘phangs la de btsun pa’i rnam ‘grel na yod pas dyig gnyen gyi ma yin zhes zer rol l’on kyang da lta yum gsum gzhung ‘grel gnod ‘joms zhes pa bam po nyer dgur byas pa lotstsha ba chen po ye shes sdes bsgyur ba dangl ‘bum rkyang pa’i gzhung ‘grel gnod ‘joms zhes pa ‘gyur byang med pa snga ma las nyis ‘gyur gyis glegs bam rgyas pa gcig dang gnyis snang zhing snga ma la dkar chag ‘phang thang mar bam po nyer bdun zhes ‘byung yang nyer dgur kho rang las ‘byung ngol lphyi ma ‘di ‘phang thang gi dkar chag tu btsan po khri srong lde btsun gyis mdzad pa ‘phags pa shes rab kyi pha rol du phyin pa ‘bum gyi rgya cher ‘grel zhes ‘byung bas rgyal pos mdzad pa yin nol lgang yang man ngag rjes ‘brang du gzhung ‘grel las log pa’i gzhan rnam kyi bshad pa gzung bya ma yin pa nyid dol

lyum rgyas 'bring gnyis dang khri brgyad stong gi rgya cher bshad
pa yum gzhung 'grel gnod 'joms las ni sgo gsum rnam grangs bcu
gcig gi sgo nas yum don 'grel bar byed dol lsgo gsum nil mgo smos pas
go ba rnam la bsdus te bstan pa'i sgo spros nas go wa rnam la
'bring du bstan pa'i sgo tshig la 'chel ba rnam kyi don du rgyas par
bstan pa'i sgo dang suml rnam grangs bcu gcig nil 1. dang po sha ri'i
bu la bka' stsal pal 2. de nas rab 'byor gyis bshad pal 3. de nas brgya
byin dangl 4. rab 'byor dangl 5. byams pa dangl 6. rab 'byor dangl 7.
brgya byin dangl 8. rab 'byor dangl 9. byams pa dangl 10. rab 'byor
dangl 11. de nas kun dga' bo la bka' rtsal nas yongs su gtad pa'ol

LSP

lgang gi phyir slob dpon ni mdo sde lnga brgya bshad pa'i phyir 'phags pa mgon po byams pas bka' stsal pa de bas na ji ltar phyin ci log tu bshad pa mdzadl bla ma'i man ngag lasl gzhung 'grel gnod 'joms gsal por bya bar 'dodl lces bya ba bshad pa'i 'phags pa thogs med kyi zhal snga nas nyid kyi man ngag la skyabs su byed pa yin no zhes dangl 'di'i slad dul bla ma'i lung gis bdag la phan pa'i phyir l'di yi gzhung 'grel gnod 'joms bya bar 'dodl ces pa rnam phal cher sgrig par nus na yang brtsam par dam bca'i rkang pa 'di gnyis gnod 'joms gnyis ka la khyad med pa dangl man ngag rjes 'brang du yang nyi khri'i gzhung 'grel zhes grags kyi yum gsum gzhung 'grel zhes pa mi snang ba dangl nyan thos kyi skyes bu chen po'i rnam rtog brgyad rnam 'grel du kha 'phangs pa dangl nyan thos kyi skyes bu chen po'i rnam rtog brgyad rnam 'grel du kha 'phangs pa dangl lnga brgya pa tha ma'i 'grel par bstan pa'i gnas tshad la rang nyid kyi 'dod pa bkod nasl sha'an ti rakshi ta'i bsam pa ni zhes zhi ba 'tsho'i bshad yams mdzad pa'i phyir mche ba'i stes brtsams pa yin nam snyam stel blo gsal zhing yid gzhungs pa dag gis dpyud par bya'ol lgang ltar yang 'dis sems tsam du bkral zhes gsung pa ni ches mi 'thud par go stel rgyas par 'og tu bstan par bya'ol lrgyal ba ma pham pas yum gyi lus dngos brgyad don bdun cur dril rte rnal 'byor pas nyams su len pa'i rim pa dang sbyar nas mgon par rtogs pa'i rgyan mdzad dol lde ltar na bzhi po 'dis dgongs 'grel gzhan la ma ltos par yum gyi dgongs pa re 'grel bas shing rta'i srol 'byed do zhes 'chad dol lde ltar grags kyang brgyad stong don bsdus kyi brjod bya'i gtso bo stong nyid bcu drug rnam g.yeng gi rtog pa bcu'i gnyen por sgrub ba la gdams pa'i mdo'i 'grel tshul dangl

shes rab pha rol phyin par nil lbtan pa gsum la yang dag brtenll brtags pa dang ni gzhan dbang dangl lyongs su grub pa kho na'oll med ces bya la sogs tshig gisl lbtags pa thams cad 'gog pa stell sgyu ma la sogs dpe rnam kyisl lgzhan gyis dbang ni yang dag bstanll

rnam par byang ba gzhi yis nil lyongs su grub pa rab tu bsgrugsll shes rab pha rol phyin par nil lsangs rgyas kyis ni gzhan bstan medll

ces ngo bo nyid gsum gyis mdo 'grel tshul rnam rim pa ltar dbus mtha' dang theg pa chen po bsdus pa ji lta ba bzhin snang basl byams chos las logs su srol btod pa min zhingl gzhung 'grel ni stong nyid bcu drug dang skye 'gag kun byang med pa'i skabs su rtsa she'i lung drangs nas klu sgrub zhabs kyi rigs pa ji lta ba bzhin tu 'chad 'dod par 'dug pasl klu sgrub kyi rigs tshogs las bshad srol zur du byed pa ma yin nol lde'i phyir slob dpon chos kyi bshes gnyen bzhed pa ltar yum gyi brjod bya la snying po'i don dam pa'i bden pa dangl rgya che ba mgon rtogs kyi rim pa gnyis lasl dang po rigs tshogs dangl

lrgyal ba ma pham pas yum gyi lus dngos brgyad dang don bdun cur
dril te rnal 'byor pa'i nyams su len pa'i rim pa dang sbyar nas
mngon par rtogs pa'i rgyan mdzad dol lde ltar na bzhi bo 'dis dgongs
'grel gzhan la ma ltos par yum gyi dgongs pa re 'grel bas shing rta'i
srol 'byed do zhes 'chad kyangl brgyad stong don bsdus su ni rnam
g.yeng gi rtog pa bcu'i gnyen por sgrub pa la gdams pa'i mdo'i 'grel
tshul dangl

ngo bo nyid gsum gyis mdo 'grel tshul rnams dbus mtha' dang theg
bsdus ji lta ba bzhin snang basl byams chos las logs su srol btod pa
min lal gzhung 'grel nil stong nyid bcu drug dangl skye 'gags kun
byang med pa'i skabs su rtsa she'i lung drangs nas klu sgrubs zhabs
kyi rig pa ji lta ba bzhin tu 'chad 'dod par 'dug pas rig tshogs las
bshad srol zur du byed pa ma yin nol lde'i phyir slob dpon chos kyi
bshes gnyen bzhed pa ltar yum gyi brjod bya la snying po'i don dam
pa'i bden pa dangl rgya che ba mngon rtogs kyi rim pa gnyis gyil
dang po rig tshogs dangl

LSP

**gnyis pa rgyan gyis bkral ba yin zhes pa ltar raml yang na dngos
bstan stong nyid kyid don rigs tshogs dangl shugs bstan stong nyid
bshad pa na gdul bya'i rgyud la mngon rtogs skyes pa'i rim pa rnam
rgyan gyis bkral basl rje btsun dang klu sgrub zhabs gnyis kyid sher
phyin 'grel tshul gnyis su byung ngol zhes bya bar yang gnas sol lde
dag las mngon par rtogs pa'i rgyan ni 'dir gang bshad par bya ba'i
chos sol 'o na 'di'i rtsa ba'i mdo rnam gang zhe nal de la spyor shar
phyogs la yum drug sras bcu gcig ste sras yum bcu bdun zhes snga ma
rnam kyid brda byas pa la 'bum nyid khri khri brgyad stong pal shes rab
khri pal brgyad stong pal sdud pa rnam yum yin zhingl sher phyin bdun
brgya pal lnga brgya pal sum brgya pal tshul brgya lnga bcu pal lnga bcu
pal sgo nyer lnga pal rab rtsal nam gnong gyis zhus pal kau shi kal yi ge
gcig mal shi ge nyung ngul sher snying ste bcu gcig ni sras sol lsras yum
gyid khyad par ni brjod bya mngon rtogs brgyad du ma phye bar de'i don
tsam ston pa dad phye nas ston pa'o zhes zer rol lde la ga cig nyid ma'i
snying pol zla ba'i snying pol kun tu bzang pol lag na rdo rjel rdo rje rgyal
mtshan rnam kyang sher phyin yin pas sras yum gyid don dangl grang
gnyis ka nor zhes smra ba ni legs bar smras pa yin lal khyad par du sdud
pa khri brgyad stong pa dang so sor bgrang ba ni glegs bam tsam yang ma
mthong bar ston pa yin tel lkhri brgyad stong ba la le'u gya bdun yod pa'i
gya bzhi pa ni sdud pa yin pa'i phyir rol lde'i phyir khri brgyad stong pa
'bring gi 'bring du byas nas sdud bsdus pa'i bsdus par byas pa yang nor
rol ldes na rgyan 'dis bstan pa'i mngon rtogs kyid rim pa rnam dang sbyar
rung yod pa'i mdo rnam ni 'di'i rtsa ba'i mdo yin lal de yang dang por
mdo dang bstan bcos sbyar ba'i srol ni 'phags bas btod par mngon pas des
ni zyi khri la le'u brgyad du byas shing de skabs brgyad dang bsgrigs nas
sbyar rol lde nas btsun pa nyid khri dang sbyor rol da lta 'dis mdzad par
grags pa'i nyid khri nam 'grel zhes pa gcig snang ste 'og tu brtag par
bya'ol lde rjes slob dpon gyid bsdus don 'grel pa nyid khri le'u brgyad ma
mdzad nas sbyor rol lde nas sha'anti pas nyid khri'i 'grel pa dag ldan
mdzad nas sbyar ba ste nyid khri nas sbyar pa bzhi dangl kha che dha rma
shri'is mdzad par grags pa'i stong phrag brgya pa'i bshad pas 'bum dang
sbor rol lyum bsdus pa dang sbyor ba rgyan gyid snang bal lsnying po
mchogl gnad kyid zla 'od de gsum dangl sdud pa dang sbyar ba la dka'
'grel rtogs sla dang sdud pa'i dka' 'grel sher phyin mdzod kyid lde mig ste
gsum dangl smri tis mdzad par grags pa 'bum nyid khri khri brgyad stong
pa ste yum gsum don brgyad kyid mthun par bstan pa stel de ltar mdo
dang bsbyar ba'i 'grel pa bcu gnyid dang bstun na 'di'i rtsa ba'i mdo
bzhi'am lnga ru gsal lol**

PS

**gnyis pa rgyan gyis bkral ba yin zhes pa ltar ram| yang na dngos
bstan stong nyid kyi don rig tshogs dang| shugs bstan stong nyid
bshad pa na gdul bya'i rgyud la mngon rtogs skye tshul gyi rim pa
rnams rgyan gyis bkral bas| rje btsun dang klu sgrub zhabs gnyis kyi
sher phyin 'grel tshul gnyis su byung ngo zhes bya bar yang gnas sol
lde dag las mngon par rtogs pa'i rgyan ni 'dir gang bshad par bya
ba'i chos sol**

LSP

lde lta bu'i yum gyi rgyan 'di'i rjes su 'brang ba'i 'grel pa la yang mdo dang sbyar ba bcu gnyis ma sbyar ba dgu ste nyer gcig gol dang po ni bshad zin tol lgniyis pa ni 'grel pa don gsall de'i 'grel bshad tshig gsal dangl rtogs dka'i snang ba dang gnyisl bsdus don gsum lasl sher 'byung gis mdzad pa ni don gsal gyi yin zhingl ngo bo dang gzhon nu dpal gyis mdzad pa ni rtsa ba rang gi bsdus don nol grags pa'i cha dang shes rab sgron me'i phreng ba gnyis thub pa'i dgongs rgyan rnams sol l phyi ma 'di thub pa'i gsung rab spyi'i dgongs 'grel du brtsams pa'i bstan bcos rang dga' ba yin gyil rgyan gyi gzhan 'grel du brtsams par mi snang yangl le'u phyi ma gsum las gtso cher mngon rtogs rgyan gyi don rnams ston pas bgrangs sol l'dir yang gang zag la sogs pa 'ga' zung mdo dang sbyar yangl l phal mi tshe basl mdo sbyor gyi nang du ma bgrangs shingl sngar bshad pa'i mdzod kyi lde mig la mdo tshig dngos su drangs pa mi snang yang sdud pa'i don tshan rnams so sor bcad nas mngon rtogs dang sbyar bas mdo sbyor la bgrangs sol l'grel pa 'di dag thams cad kyang da lta rgya gar mar grags modl 'on kyang kha che'i slob dpon dharma shri'is mdzad par grags pa'i 'bum 'grel 'dil rgya gar ma ma yin par mngon tel 'dis gleng gzhi dang mchod brjod sbyar nas de yangl gleng gzhi rgyas par bka' stsal sdud par byed pa mchod brjod tshig ler byas pa mdzad ces pa'ol zhe shes byed du drangs pa 'di bstan bcos rin chen sgron me las 'byung zhingl de yang mkhas pa rnams la ba reg thos pa dags brtsams par grags pa'i phyir rol lgzhan yang yum chen mo la bam po sum brgya zhes sam grangs kyi bshad pa dang gdams ngag gi skabs su yangl mkhas pa paNDita'i lugs kyis sgro 'dogs phyi ru gcodl lta rtog phyi ru byed del yul dbyad pas de 'dzin gyi 'khrul pa ldog par 'dodl ku su lu pa'i lugs kyis sgro 'dogs nang du gcodl lta rtog nang du byed del rang ngo rang gis shes rtogs pa gcig rang la sgye dgos zhes pa dangl sbyor lam gyi skabs su yang nyan thos kyi nges 'byed kyi ting nge 'dzin gyis rnam rtog spong ba de mi 'thad del med na spang mi dgosl yod na spang mi nus rnam rtog gi rang bzhin shes nas rnam rtog ye shes su 'char ba zhig dgos zhesl rgya gar mkhas pa'i gsung la mi 'byung ba'i bod tshig du ma snang ba'i phyir ngol ldes na 'di dang sdud pa'i lde mig gnyis dharma shri'is mdzad par grags kyangl lo tstsha ba'am bod gzhan zhig gis byas snyam mol lyum gsum don brgyad kyis mthun par bstan pa 'di yang nus pa chung zhingl mdo dang sbyor tshul la skyon chags pa 'ga' zung 'dug pas mkhas pa chen po smri ti dznya' na ki rti'i yin min dpyad dgos sol sdud 'grel rtogs sla lal su n.ya shri'i ni 'grel chen dang sgra 'gros mthun pas slob dpon gyis mdzad zer lal 'bum phrag gsum pa dang bdag nyid chen po nil 'di mngon rtogs rkyang par 'dod pas ma yin no zhes 'chad par grags kyangl zla 'od du seng ge bzang po'i sdud 'grel las zhes 'di la dgag pa 'byung pas yin nam snyam mol

PS

**lde lta bu'i yum gyi rgyan de'i rjes su 'brang ba'i 'grel pa la yang
mdo dang sbyar ba'i 'grel ba bcu gnyis ma sbyar ba dgu ste rgya 'grel
nyer gcig yod lal mdo sbyor mams kyis gang la sbyar ba rtsa ba'i mdo nil
yum rgyas pa 'buml 'bring po nyi khiril bsdus pa brgyad stong pa gsuml
sdud pa dang bzhi po la ci rigs par sbyar ba yin lal gzhan du sdud pa dang
sbyar pas khri brgyad stong par don gyis sbyar bar 'gyur ba yin lal shes
rab khri pa dang yang sbyar du yod par mngon nol
'grel byed de dag las 'dir gang gi rjes su 'brang nas 'chad ce nal gtso bor
'phags seng gnyis kyi rjes su 'brangs nas 'chad lal 'grel bshad gzhan las
kyang legs pa'i cha ci rigs pa blangs te 'chad par byed doll**

LSP

ldon bsdus sgron me yang nus pa chung zhing bdo tshig du ma snang bas
jo bo'i slob ma gzig gis sam gzhan bod gcig gis byas par sems soll
shing rta'i srol 'byed bzhi dang mdo yi grangsl
rgyan gyis rtsa ba'i mdo rnams gang yin dangll
rgya 'grel rnams kyi dag dang ma dag rnamsll
legs par dpyad pa' tshul 'di thos sam bkodll
sher phyin gyi man ngag gi bstan bcos mngon rtogs rgyan 'grel dang bcas
pa'i rgya cher bshad pa legs bshad gser gyi phreng ba zhes bya ba mang
du thos pa blo bzang grags pa'i dpal gyis sbyar ba las gzhung bshad thabs
kyi sngon du 'gro ba'i skabs soll ll

PS

GLOSSAR

| Deutsch | Tibetisch | Sanskrit | Definition ¹ auf Seite |
|---|---|-------------------------------|--------------------------------------|
| 37 Erleuchtungsfaktoren | byang chub kyi phyogs so bdun | sapta-triṃśad-bodhi- pakṣa | 146 |
| Abhängige Natur | gzhan dbang gi rang bzhin | paratantrasvabhāva | 189, 215f |
| Abhängiges Entstehen | rten cing 'brel bar 'byung ba | pratīyasamutpāda | |
| Absicht, Ziel | dgos pa | prayojana | 85, 146 |
| Absolut, endgültig | don dam | paramārtha | |
| Aggression, Hass | zhe sdang | dveṣa | |
| Aggression, Wut, Aversion | khong khro | pratīgha | |
| Akaniṣṭha-Aufsteiger, „der nach Akaniṣṭha Aufsteigende“ | 'og min 'gro | akaniṣṭhaga | 150, 175, 164f, 167 |
| Aktivität, Handlung, Karma | las | karma | |
| Akzeptanz des Dharma, Durchhaltekraft in bezug auf die Lehre | chos shes pa'i bzod pa | dharmajñānakṣānti | 261ff |
| Allwissenheit | rnam [pa thams cad] mkhyen [pa nyid] | sarvākārajñatā | 56, 107, 113ff, 123ff, 333f |
| Alternierende Meditation | spel ma sgom | | 157 |
| Analyse | dpyod pa | vicāra | 175 |
| Analyse, Untersuchung | brtag pa | parīkṣā | |
| Anhänger d. Mittl. [Weges] | dbu ma pa | mādhyamika | 106 |
| Anhänger der Lehre | chos kyi rjes 'brang ba | dharmānusārin | 88f, 154, 159ff, 162 |
| Anlegen der Rüstung | go cha'i sgrub pa | saṃnāha-pratipatti | 114f, 198ff, 334 |
| [Anteilnehmende] Freude | rjes su yi rang ba | anumodanā | 116, 210, 268, 271f |
| Argument; Zeichen | rtags | liṅga, nimitta | |
| Arhat, Erfüllungsstufe des Hīnayāna, „Feindbezwinger“, Heiliger | dgra bcom pa | arhat | 27, 150ff, 157ff, 246f, 281f |
| Asketische Tugend, Reinheit, Qualität der Sündlosigkeit | sbyangs pa'i yon tan | dhūta-guṇa | 239 |
| Attribut, Eigenschaft | mtshan ma | nimitta | |

¹ Es wird nicht jedes Vorkommen eines Begriffes aufgeführt, sondern nur die Stellen, in denen der entsprechende Begriff näher erläutert oder definiert wird.

| | | | |
|---|---------------------------------------|---|--------------------------------------|
| Aufgeben, loslassen | spong ba | | |
| Aufzugebende Faktoren auf dem Pfad des Kultivierens | sgom spang | bhāvanāheya | 232ff, 262ff |
| Aufzugebende Faktoren auf dem Pfad des Sehens | mthong | dr̥ṣṭiheya | 151, 230ff |
| Augenblickliche Übung | spang skad cig ma'i sbyor ba | ekakṣaṇa- abhisambodha, ekakṣaṇaprayoga | 56, 111ff, 122, 198, 340 |
| Augenscheinlich, relativ | kun rdzob | saṃvṛti | 134 |
| Ausdauer, Enthusiasmus | brtson 'grus | vīrya | 144, 171f, 199ff, 333 |
| Basis von Allem, Allgrund | kun gzhi | ālaya | 49 |
| Bedeutung, Sinn, Objekt | don | artha | 170 |
| Bedingt, zusammengesetzt | 'dus byas | saṃskṛta | 185ff, 194, 218ff |
| Bedingung | rkyen | pratyaya | |
| Beendigung, Verlöschen | 'gog pa | nirodha | 137ff, 142, 151, 166, 215, 254 |
| Befleckt, verblendet; Verblendung | bsgribs | āvaraṇa | 151ff, 189, 228ff |
| Befleckt; Flecken, Gift | zag pa | āsrava | |
| Befreiung | grol ba | vimukti, mokṣa | |
| Begierdebereich | 'dod kham | kāmadhātu | 150ff, 230ff |
| Behälter; Welt | snod | bhājana | 119, 137 |
| Beispiel | cha rnams | | |
| Beispiel, Illustration, Charakterisierung, das Charakterisierte | mtshan gzhi | lakṣya, dr̥ṣṭānta | |
| Besondere Absicht, Bodhicitta | lhag bsam | adhyāśaya | |
| Bewusstsein, Wahrnehmung | rnam shes | vijñāna | 125, 141 |
| Bloßes Gewahrsein | rnam shes tsam | vijñapti-mātratā | 47 |
| Blutrünstiger Geist, Dämon; Beschützer; Holzhasenjahr | srin po | rākṣasa | 254 |
| Bodhicitta, Erweckungsgedanke, Erleuchtungsg Geist | byang chub kyi sems | bodhicitta | 28, 113, 123ff |
| Bodhisattva | byang chub sems dpa' | bodhisattva | 19, 93, 108f, 115ff, 161ff |
| Brahma | tshangs pa | brahmā | |
| Brāhmane | bram ze | brāhmana | |
| Buddha, „der so Gegangene/ Gekommene“ | de bzhin gshegs pa | tathāgata | |
| Buddha, der Erwachte | sangs rgyas | buddha | 84 |
| Buddha-Natur, Essenz der Buddhaschaft | de bzhin gshegs pa'i snying po | tathāgatagarbha | 28, 183ff |

| | | | |
|--|--|-----------------------------|-----------------------|
| Cittamātra, „Mentalist“ | sems tsam pa/rnam rig tsam pa rnam brtags | cittamātra, vijñānavādin | 47f, 183ff |
| Das Aufgesetzte, das fälschlich Vorgestellte/Projizierte | | vikalpita | |
| Das völlig Reine; Syn. für Nirvāṇa | yang dag pa | samyaktva | |
| Daseinsgruppe | phung po | skandha | 91, 194 |
| Definition, Beschaffenheit, charakteristische Eigenschaft | mtshan nyid | lakṣana | 118 |
| Der Unbesiegbare; Syn. für Maitreya | ma pham pa | ajita | |
| Der von Familie zu Familie wiedergeboren wird | rigs nas rigs su skye ba | kulamkula | 155f |
| Destruktive Emotion, Befleckung | nyon mongs pa | kleśa | 27, 137 |
| Dharma, [Buddhas] Lehre; Wahrheit; Daseinsfaktoren | chos | dharma | 22, 29, 27ff, 94f |
| Dharmadhātu, Dharma- Element, fundamentale Wirklichkeitssphäre | chos kyi dbyings | dharmadhātu | 108, 191 |
| Dharma-Erkenntnis | chos shes pa | dharmajñāna | 261f |
| Dharmakāya; „Verkörperung des Dharma“ | chos sku | dharmakāya | 22f, 111, 122, 340 |
| Dharmatā, wahre Natur | chos nyid | dharmatā | 185ff, 261f |
| Die Erhellende, [die dritte Bodhisattva-Stufe] | ‘od byed pa | prabhākarī | 222ff |
| Die Flammende, [die vierte Bodhisattva-Stufe] | ‘od ‘phro ba | arciṣmatī | 222ff |
| Die Freudvolle, [die erste Bodhisattva-Stufe] | rab tu dga’ ba | pramuditā | 221ff |
| Die Hochintelligente, [die neunte Bodhisattva-Stufe]; „die mit Gutem Versehene“ | legs pa’i blo gros | sādhumatī | 223ff |
| Die im Angesicht [der Weisheit] Stehende, [die sechste Bodhisattva-Stufe] | mngon du gyur pa | abhimukhī | 222ff |
| Die mit Vertrauen Folgenden, Glaubens-Anhänger, Gläubige | dad pa’i rjes ‘brang ba | śraddhānusārin | 88f, 154f, 162 |
| Die Pfade der Ansammlung und Verbindung, „Stufe des hingebungsvollen Verhaltens“ | mos spyod kyi sa | adhimukti-caryā- bhūmi | 114, 172f |
| Die sehr schwer zu Übende, [die fünfte Bodhisattva-Stufe] | shin tu sbyang dka’ ba | sudurjayā | 222ff |
| Die Unbefleckte, [die zweite Bodhisattva-Stufe] | dri ma med pa | vimalā | 222ff |

| | | | |
|--|---|------------------------------------|------------------------|
| Die Unerschütterliche, [die achte Bodhisattva-Stufe] | mi g.yo ba | acalā | 223ff |
| Die Weitreichende, [die siebte Bodhisattva-Stufe] | ring du song pa | dūraṃgama | 222ff |
| Dimension, Sphäre | dbyings | dhātu | 114, 127 |
| Ding, Gegenstand, Eigenwesen | dngos po | vastu, svabhāva | 220, 261 |
| Direkte Wahrnehmung, Verwirklichung | mngon du byed | sākṣātkriyā | 54, 100 |
| Disposition, Veranlagung, Element; Linie, Heilsfamilie | rigs | gotra | 49, 114, 183ff, 333 |
| Disziplin | tshul khrims | śīla | 181, 199ff |
| Drei Naturen | mtshan nyid gsum | trisvabhāva | 48, 215f |
| Drei Sphären; Handelnder, Objekt und Handlung | ‘khor gsum | trimaṇḍala | 134, 202 |
| Edel, nobel | ‘phags pa | ārya | 136 |
| Edle Wirklichkeit(en), erhabene Wirklichkeit(en) | ‘phags pa’i bden pa | āryasatya | 134ff, 230ff, 255ff |
| Ehrwürdiger (Ehrentitel) | rje btsun | bhaṭṭāraka | |
| Eid | sdom pa | saṃvara | |
| Eigenes Wesen, Natur | rang bzhin | svabhāva | |
| Eigenes Wohl/Heil | rang don | svārtha | 142, 267ff |
| Einführung, Übersicht | spyi don | arthasāmānya | 75 |
| Einmaliger Wiederkehrer, „der einmal [in den Kreislauf der Existenz] Zurückkehrende“ | phyir ‘ong ba | sakṛdāgāmin | 150ff, 162ff |
| Eintritt, Verhalten, Engagement, Praxis | spyod | caryā | 127 |
| Element; Provinz in Tibet | khams | dhātu | 91, 178f |
| Endgültige Natur, wahre Essenz | ngo bo nyid | svābhava | 29 |
| Endgültige Natur; Natur, wie sie wirklich ist | ji lta ba | yathāvad bhāva | 95, 142 |
| Engagiert; Eintreten, Einführung | ‘jug pa | prasthāna | 115 |
| Engagierte Praxis; Ausführung der Praxis | ‘jug pa’i sgrub pa | prasthāna-pratipatti | 115, 201f, 335 |
| Entwickelte/heranreifende Veranlagung/Disposition | yang dag par sgrubs pa’i rigs, rgyas gyur pa’i rigs | samudānītagotra, paripuṣṭagotra | 114, 185ff |
| Erfassendes Subjekt | ‘dzin pa | grāhaka | 171, 173, 176ff |
| Erfasstes Objekt, zu erfassendes Objekt | gzung ba | grāhya | 19, 171ff |
| Ergebnis, Resultat, Frucht | ‘bras bu | phala | |
| Erhabene, Siegreichvollendete; weiblicher Buddha | bcom ldan ‘das ma | bhagavatī | 89 |

| | | | |
|---|-------------------------------------|---------------------------|---------------------------------|
| Erinnerung; Achtsamkeit | rjes su dran pa | anusmṛti | 121f, 340 |
| Erinnerungsfähigkeit | dran shes | smṛti | 132, 213 |
| Erkenntnisfaktoren | rtogs pa'i chos | adhigamadharma | 183, 191, 333 |
| Erlangung, Errungenschaft, Erfolg | thob pa | prāpti | |
| Erzeugen des Erweckungsgedankens | sems bskyed | cittotpāda | 113, 123ff, 164, 244 |
| Exegese | rnam par bshad pa | vyākhyā | 75 |
| Existenz | srid | bhava | |
| Fabrikation, Projektion, Vorstellung | sgro btags pa/sgro 'dogs pa | samāropa | 38, 176 |
| Fesseln | kun sbyor | saṃyojana | 160 |
| Fixierung | mngon par zhen pa | abhiniveśa | |
| Fleisch; physisch | sha | māṃsa | |
| Flüchtig, oberflächlich, plötzlich | glo bur | āgantuka | 189 |
| Fokus, Konzentration, meditatives Objekt, Vorstellung | dmigs | ālambana | 114, 334 |
| Form | gzugs | rūpa | |
| Formation, Gestaltung, Konzept | 'du byed | saṃskāra | |
| Formbereich | gzugs khams | rūpadhātu | 151 |
| Formloser Bereich | gzugs med kyi khams | ārūpadhātu | 151, 209 |
| Freiheit von allen Extremen/Referenzpunkten | spros bral | aprapañca, niṣprapañca | 23 |
| Friede | zhi | śānti | |
| Fünf Visionen | spyang lnga | pañca cakṣu | 144ff |
| Gandenpa, Gelugpa | dga' ldan pa | | 37, 43 |
| Gandharva, „Geruchesser“; Klasse von Geistern | dri za | gandharva | |
| Gänzlich vollkommene Natur | yongs su grub pa'i rang bzhin | pariṇiṣpanna- svabhāva | 215f |
| Gedanke, Konzept | rnam par rtog pa | vikalpa | |
| Gedanke, gedankliche Intention | sems pa | cetanā | 125, 203 |
| Geduld, Akzeptanz, Durchhaltekraft | bzod pa | kṣānti | 120, 170, 181, 199ff, 253 |
| Gefühl | tshor ba | vedanā | 203 |

| | | | |
|--|---|---|------------------------------------|
| Gegenmittel | gnyen po | pratipakṣa | 117f, 189ff, 208, 227f, 239f |
| Gegenteil, Abwendung; Konzeptuelle oder Gegen- Perspektive | ldog pa | vyatireka | 111 |
| Geheimes Mantra | gsang sngags | guhya-mantra | 214 |
| Geist, Bewusstseinszustand, Gedanke | thugs, sems | citta | 124 |
| Geist | yid | manas | 125 |
| Geistiger Zustand, geistiger Faktor | sems ‘byung | caitta | 124 |
| Geistiges Engagement, Aufmerksamkeit, Ausrichtung | yid la byed pa | manaskāra | 147, 203f |
| Gelehrter, Pandit | paNDi ta | pañḍita | |
| Gelug | dge lugs | | 65, 305 |
| Geschickte Methoden | thabs | upāya | 42, 117, 119 |
| Geshe; spiritueller Freund | dge bshes | kalyāṇamitra | 66, 132, 182 |
| Gipfel der Existenz | srid rtse | bhavāgra | 151, 277 |
| Gipfelübung, Übung auf dem Höhepunkt | rtse mo’i mngon rtogs, rtse mor phyin pa’i sbyor ba | mūrdhābhisamaya, mūrdhuprayoga | 56, 111, 119ff, 198, 339 |
| Gleichheit | mnyam nyid | samatā | 118f |
| Gleichmut | btang snyoms | upekṣā | 163, 200 |
| Gleichmut, Absorption, Versenkung, Erreichen [eines Zustandes] | snyoms ‘jug | samāpatti | 150f |
| Gott | lha | deva | |
| Götter mit Macht über die Manifestationen anderer, Bez. für die höchste Klasse von Göttern im Begierdebereich | gzhan ‘phrul dbang byed kyi lha | paranirmita-vaśa- vartin | 64 |
| Göttersohn | lha’i bu | devaputra | |
| Graduell [sich entwickelnde Saṅgha-Mitglieder] | rim gyis pa | | 153ff, 163 |
| Graduelle Übung | mthar gyis pa’i mngon rtogs, mthar gyis pa’i sbyor ba | anupūrva-abhisamaya, anupūrvaprayoga | 56, 111f, 121f, 198, 340 |

| | | | |
|--|--|--|-----------------------------|
| Grenzenloses Mitgefühl | snying rje chen po | mahākaruṇā | 28 |
| Große Vollendung Großzügigkeit | rdzogs chen sbyin pa | dāna | 121, 181, 198f, 201 |
| Grund-Bewusstsein | kun gzhi'i rnam par shes pa | ālayavijñāna | 49, 185ff |
| Grundlage, Basis | rten | ādheyatā, ādhāra, pratiṣṭhā | |
| Grundwissen, Wissen von Allem | gzhi shes, thams cad shes pa nyid | vastu-jñāna, sarvajñatā | 107f, 279ff |
| Gut, wohltätig, heilvoll Halbspringer Hell, erhellend, klar Hīnayāna, grundlegendes Fahrzeug | dge ba phyed 'phar gsal ba theg pa dman pa | kuśala ardhapluta vyakta hīnayāna | 164f 27, 150ff, 179ff |
| Hingebungsvolles Verhalten; wünschendes und engagiertes [Bodhicitta] | mos spyod | adhimukticaryā | 114, 119, 172 |
| Hören, studieren | thos | śrūti | |
| Ideal, Perfektion | gya nom pa | praṇīta | |
| Identitätslosigkeit | bdag med pa | nairātmya, anātman, anātmaka | 91 |
| Identitätslosigkeit der Daseinsfaktoren | chos kyi bdag med pa | dharmanairātmya | 91 |
| Identitätslosigkeit der Person | gang zag la bdag med pa | pudgalanairātmya | 91, 93 |
| Illusionsgleich | sgyu ma lta bu | māyopama | |
| Individuelle Befreiung Inhärent, natürlich vorhanden, immanent | so thar lhan skyes | prātimokṣa sahaja | |
| Intelligenz, inhärentes Gewahrsein, Wissen | rig pa | vidyā | |
| Intensive Hervorbringung/Entstehung | rab tu skye ba | prabhava | 138 |
| Interesse, Wunsch, Glaube, Überzeugung, Hingabe | mos pa | adhimokṣa | 116, 125 |
| Introspektion, Wachheit, Unterscheidungskraft | shes bzhin | saṃprajanya | |
| Irrtümlich, falsch | log pa | mithyā | |
| Juwel | dkon mchog | ratna | 144 |
| Kadam, Bez. einer tib. Tradition | bka' gdams | | |

| | | | |
|---|----------------------------------|---------------------|-------------------|
| Kagyü, Bez. einer Sarma-Schule | bka' brgyud | | |
| Kagyur, „übersetzte Worte“ [des Buddhas] | bka' 'gyur | | 65 |
| Kandidat, „der [in eine Stufe] eingetreten ist“ | gzhug pa | āpanna | 152ff |
| Kapazität, Kraft, Vermögen; Sinnesorgan; Herrscher | dbang po | indriya | |
| Kategorie, Zweig | yan lag | aṅga | |
| Kernanweisung, Schlüsselanweisung | man ngag | upadeśa | 83 |
| Kenntnis | shes pa [nyid] | jñā[tā] | 106 |
| Khenpo, Lehrer | mkhan po | upādhyāya | |
| Klare Erkenntnis | mngon rtogs | abhisamaya | 54f, 83 |
| Klassifizierung, Unterscheidung | rab dbye | prabhedana | |
| Klosterdisziplin, Regeln, Gelübde, Ethik | 'dul ba | vinaya | 66 |
| Kommentar zur [inneren] Bedeutung | don 'grel | | 75 |
| Komplexität, Referenzpunkt | spros pa | prapañca | 92 |
| Kontinuum, [Bewusstseins-] Strom; Überlieferungslinie; Tantra | rgyud | saṃtāna; tantra | |
| Konzeptualisierte Natur | kun brtags pa'i rang bzhin | parikalpitasvabhāva | 215f |
| Konzeptuelles Denken, Überlegungen | rtog pa | vitarka, kalpanā | 175 |
| Körper, Verkörperung | sku | kāya | 22 |
| Kraft | stobs | bala | |
| Kraft, Stärke | nus pa | samarta, śakti | |
| Kriegerkaste | rgyal rigs | kṣatriya | |
| Latente Eindrücke, Gewohnheitsmuster | bag chags | vāsanā | 185 |
| Latente Tendenzen, Neigung, Anlagen | bag la nyal | anuśaya | |
| Leerheit | stong pa nyid | śūnyatā | 29, 37f, 215ff |
| Lehrrede; Lehrrede des Buddhas; Sammlung von Lehrreden | mdo | sūtra | |
| Lehrschrift | bstan bcos | śāstra | 83 |
| Leiden | sdug bsngal | duḥkha | 137ff, 254 |
| Letztgültig | nges don | nītārtha | 27 |
| Liebe, liebende Güte | byams pa | maitrī | |
| Liebende Güte | brtse ba | dayā | |
| Logik | tshad ma | pramāṇa | |

| | | | |
|--|---------------------------------|------------------|-------------------------|
| Longchen Nyintik; Textzyklus der rNying ma pa | klong chen snying thig | | |
| Mächtiger Freund | dpung gnyen | parāyaṇa | |
| Mahāyāna, großes Fahrzeug | theg pa chen po | mahāyāna | 27ff |
| Mahīśāsaka, Bez. einer Hīnayāna-Schule | | mahīśāsaka | |
| Maṇḍala, Kreis, Zentrum und Umgebung | dkyil 'khor | maṇḍala | |
| Māra, dämonische Kraft | bdud | māra | |
| Meditative Konzentration, Versenkung | ting nge 'dzin | samādhi | 150f |
| Meditative Konzentration[sstufe] | bsam gtan | dhyāna | 146f, 150f, 201 |
| Meister | slob dpon | ācārya | |
| Metaphysik, Phänomenologie | chos mngon pa | abhidharma | 66 |
| Mit Anmerkungen versehener Kommentar | mchan 'grel | | 75 |
| Mitgefühl | snying rje | karuṇā | 210f |
| Mittlerer [Weg] | dbu ma | madhyamaka | 41f |
| Mnemotechnische Formel; Mantra; Vollkommenes Erinnerungsvermögen | gzungs | dhāraṇī | 211ff |
| Moment; augenblicklich | skad cig ma | kṣaṇika | |
| Mutter; Synonym für <i>Prajñāpāramitā</i> | yum | māṭṛ | 90, 95 |
| Nachdenken | bsam | cintā | |
| Nachfolgende Akzeptanz/Durchhaltekraft | rjes su shes pa'i bzod pa | anvayañānakṣānti | 261ff |
| Nachfolgende Erkenntnis | rjes [su] shes [pa] | anvayañāna | 233f, 261ff |
| Nachfolgende Errungenschaft, die [auf die] Meditation folgende [Phase] | rjes thob | prṣṭha-labdha | 139, 228, 233f, 265f |
| Nāga; Wassergeister | klu | nāga | 31 |
| Name der Götter auf der dritten Stufe des Formbereichs | dge rgyas | śubhakarṣna | 165 |
| Name eines Längenmaßes; ca. 8 Meilen | dpag tshad | yojana | |
| Natürlich vorhandene Veranlagung/Klasse | rang bzhin gyi rigs | prakṛtisthagotra | 185 |
| Negative Tendenz, karmischer Keim | phra rgyas | anuśaya | 230 |
| Negative Tendenz, schlechte Wiedergeburt | gnas ngan len | dauṣṭulya | 229 |

| | | | |
|--|------------------------------------|-----------------------|--------------------|
| Neutral, unbestimmt | lung ma bstan | avyākṛta | 139, 194 |
| Nicht entstehend | mi skye ba | anutpāda | 29 |
| Nicht etabliertes Nirvāṇa | mi gnas pa'i myang das | apraṭiṣṭhitanirvāṇa | 92 |
| Nicht konzeptuell | rtog med | nirvikalpa | 142 |
| Nicht sektiererische Tradition | ris med | | 80ff |
| Nicht wahrhaft existent | ma grub | asiddha | |
| Nicht zusammengesetzt, nicht bedingt, unerschaffen | 'dus ma byas | asamskṛta | 29, 142, 218 |
| Nicht-affirmative Verneinung | med dgag | prasajyapraṭiṣedha | |
| Nicht-Anhaftung | ma zhen pa | asakta | 286 |
| Nicht-dual, zweiheitlos | gnyis su med pa | advaya | 276 |
| Nicht-Wiederkehrer, „der nicht [in den Kreislauf der Existenz] Zurückkehrende“ | phyir mi 'ong ba | anāgāmin | 150ff |
| Nirmānakāya, „Verkörperung der Erscheinung“; Manifestation | sprul sku | nirmānakāya | 122 |
| Nirvāṇa mit verbleibenden [Daseinsgruppen], Erlöschen mit Rest | lhag bcas myang 'das | sāvaśeṣanirvāṇa | 92 |
| Nirvāṇa ohne verbleibende [Daseinsgruppen], restloses Erlöschen | lhag med myang 'das | nirupadhiśeṣa-nirvāṇa | 92 |
| Nirvāṇa, Erlöschen | mya ngan las 'das pa | nirvāṇa | |
| Nominell, designiert, vorgestellt | [nye bar] btags pa rmying ma | prajñapti | |
| Nyingma, Alte Tradition, [Schule der] frühen Übersetzungsperiode | | | |
| Objekt | yul | viśaya | |
| Objekt des Wissens, Ding | shes bya | jñeya | |
| Ohne Eigenschaften/Attribute, eigenschaftslos, zeichenlos | mtshan [ma] med [pa] | alakṣaṇa, animitta | 29, 172 |
| Ohne Ende, nicht vergehend | 'gog pa med pa | aniruddha | |
| Ohne Fokus, ohne Fixierung, nicht-konzeptuell | mi dmigs pa | anupalambha | |
| Ohne substantielle Existenz | ngo bo nyid med pa | niḥsvabhāvatā | 29 |
| Ohr, Gehör | rna ba | śrotra | |
| Pfad der Ansammlung | tshogs lam | saṃbhāra-mārga | 131f, 137f, 146 |

| | | | |
|--|---------------------------|----------------------------|--------------------------------------|
| Pfad der Befreiung | mnam grol lam | vimuktimārga | 205, 263 |
| Pfad der Übung | slob lam | śaikṣa-mārga | 107, 137f |
| Pfad der Verbindung/Vorbereitung | sbyor lam | prayoga-mārga | 114, 137f, 168ff |
| Pfad des Kultivierens, Pfad der Meditation | sgom lam | bhāvanā-mārga | 116ff, 232ff, 265ff, 336 |
| Pfad des Nicht-mehr-Lernens | mi slob lam | aśaikṣamārga | 137f |
| Pfad des Sehens | mthong lam | darśana mārga | 116ff, 173, 229ff, 260ff, 289f |
| Pfadwissen | lam shes [nyid] | mārgajñā[tā] | 107f, 242ff, 336f |
| Phänomen(e), Daseinsfaktor(en) | chos | dharmāḥ | 113 |
| Philosophische Lehre | grub mtha' | siddhānta | 24f |
| Pionier, Wegbereiter | shing rta'i srol `byed | | 36f |
| Plausibilität, Beweis, Grund | 'thad pa | upapatti | |
| Prāsaṅgika-Madhyamaka | dbu ma thal 'gyur | *prāsaṅgika- madhyamaka | 29f |
| Pratyekabuddha, „Selbstverwirklichter“, Buddha nur für sich selbst | rang sangs rgyas | pratyekabuddha | 91, 108, 116, 161, 166, 256ff |
| Praxis, Erfüllung | sgrub pa | pratipatti | 114ff |
| Praxisanweisungen, Instruktionen | gdams ngag | avavāda | 113f, 130ff |
| Projiziert, fabriziert, vorgestellt, konzeptualisiert, ausgedacht | kun brtags pa | parikalpita | 176 |
| Provisorisch, relativ | drang don | neyārtha | 27 |
| Quadrilemma; vier Bezugsmöglichkeiten | mu bzhi | catuṣkoṭīka | 180f |
| Rad der Lehre | chos kyi 'khor lo | dharmacakra | 94f |
| Rangtong; intrinsische Leerheit | rang stong | *svaśūnya | 29 |
| Realitäts-Grenze, absolut wahre Natur | yang dag mtha' | bhūta-koṭi | 107f |
| Reifen | smin pa | vipāka | 107f |
| Rein | dag pa | śuddha | |
| Reiner Bereich | zhing dag | kṣetra-śuddhi | |
| Resultatinhaber, Etablierter, im Ergebnis Verweilender | 'bras gnas pa | phalasta | 150ff |
| Retter, Beschützer | mgon po | nātha | |
| „Rosenapfelbaum-Kontinent“; die [uns bekannte] Welt | 'dzam bu gling | jambudvīpa | |
| Sakya, Bez. einer Sarma-Schule | sa skya | | |
| Śamatha, ruhiges Verweilen | zhi gnas | śamatha | |

| | | | |
|--|------------------------|---------------|--------------------|
| Sambhogakāya; „Verkörperung des Reichtums“, „Genuss-Körper“ | longs rdzogs sku | sambhogakāya | 122 |
| Same, Keim | sa bon | bīja | 185f |
| Sammlung [von Lehrreden]; „Korb“ | sde snod | piṭaka | 84, 99 |
| Samsāra und Nirvāṇa | kun byang | | 136 |
| Samsāra, Daseinskreislauf | ‘khor ba | samsāra | 27, 250 |
| Saṅgha, Gemeinschaft | dge ‘dun | saṅgha | 143, 149ff |
| Sarma, [Schulen der] jüngeren Übersetzungsphase | gsar ma | | 64, 69 |
| Sarvāstivādin, Bez. einer Hīnayāna-Schule | | sarvāstivādin | |
| Sautrāntika, Bez. einer philosophischen Schule | mdo sde pa | sautrāntika | 92, 99 |
| Schlüsselanweisung, Kernanweisung | man ngag | upadeśa | 83 |
| Schrift; [mündliche] Übermittlung | lung | āgama | 22 |
| Schüler, „zu Bekehrender“; Lebewesen | gdul bya | vineya | |
| Shedra, Klosterakademie | bshad grwa | | 66, 73ff |
| Shedra-Manual; Lehrbuch, Traktat | yig cha | | 66f |
| Shentong; extrinsische Leerheit | gzhan stong | *paraśūnya | 48 |
| Sicher, definitiv | nges pa | niyata | |
| Sichere Befreiung, Erlösung | nges ‘byin | nairyāṇika | 138 |
| Sichere Freisetzung, Entsagung, Erlösung | nges par ‘byung ba | niḥsarana | 115, 240f, 335f |
| Sichere Unterscheidung, durchdringende Einsicht, Durchbruch; Pfad des Sehens | nges ‘byed | nirvedha | 119, 168, 338f |
| Sicherheit, definitives Wissen | nges shes | niścaya | |
| Sicht, Ansicht | lta ba | dr̥ṣṭi | 24, 151 |
| Sinnesquellen | skye mched | āyatana | 110, 186 |
| Spiritueller Lehrer | bla ma | guru | |
| Sosein, Soheit, absolute Natur | de bzhin nyid | tathātā | 108, 137 |
| [Sphäre des] Nichts; Bez. einer Konzentrationsstufe | ci yang med | akimcanya | 151 |
| Spontan manifestiert, von Natur aus vorhanden, mühelos | lhun grub | anābhoga | 142, 240 |
| Sprache | gsungs, ngag | vāc | |
| Springer | thod rgal ba | pluta | 152ff, 160ff |
| Sprituelle Praxis, Vereinigung, Yoga | rnal ‘byor | yoga | |
| Śrāvaka, „Hörer“ | nyan thos | śrāvaka | 19, 91f, 116 |
| Streben, Motivation, Verlangen, Absicht | ‘dun pa | chanda | 124f |

| | | | |
|---|----------------------------|-----------------------------|---------------------------------|
| Streben, Wunsch | smon pa | praṇidhi | 126 |
| Stromanfänger; „der in den Strom [der Befreiung] Eingetretene“ | rgyun du zhugs pa | śrotāpanna | 150, 152ff |
| Studien der Argumente | rtags rigs | | 74 |
| Studien des Geistes | blo rigs | | 74 |
| Stufe, Ebene | sa | bhūmi | 221ff |
| Substanzlos | dngos med | abhāva, avastu | 121f, 220 |
| Svabhāvikakāya, „Verkörperung der wahren Essenz“ | ngo bo nyid sku | svabhāvikakāya | 122 |
| Svātantrika-Madhyamaka | dbu ma rang rgyud | *svātantrika- madhyamaka | 47f |
| Tengyur, „übersetzte Schriften“ | bstan ‘gyur | | 65 |
| Tertön, Schatz-Entdecker | gter ston | | |
| Thema, Hauptthema, Inhalt | brjod bya | abhidhaya | 85 |
| Transzendent, jenseitig | pha rol | pāram | 106f |
| Transzendente Vollkommenheit | pha rol tu phyin pa | pāramitā | 103ff |
| Übersicht | mtshams sbyor | | 88 |
| Übung in der vollständigen Erkenntnis aller Aspekte | rnam rdzogs sbyor ba | sarvākāra- abhisambodha | 56, 110, 337f |
| Übung, Training, Praxis, Engagement, Ausübung | sbyor ba | prayoga | 56 |
| Übung, Training, Schulung, Vorschrift | bslab pa | śikṣā | 200 |
| Unbefleckt | zag med | anāsrava | 193f |
| Unbegrenzte Sphäre, Raumunendlichkeit; Bez. einer Konzentrationsstufe | nam mkha’ mtha’ yas | ākāśānantya | 151 |
| Unbegrenztes Bewusstsein; Bez. einer Konzentrationsstufe | rnam shes mtha’ ‘yas | vijñānānantya | 151 |
| Unermesslich[keit] | tshad med | apramāṇa | |
| Unfassbar | bsam du med pa | acintya | 142 |
| Unmittelbar, sofort | ma thag pa | anantārya | 171 |
| Unumkehrbar, nicht rückfallgefährdet; „der sich nicht mehr [von dem Weg zur Erlösung] abwenden kann“ | phyir mi ldog | avivartiya | 120ff, 127, 139, 141, 165 |
| Ununterbrochener Pfad | bar chad med lam | anantarya-mārga | 121 |
| Unwissenheit, grundlegende irrtümliche Sichtweise | ma rig pa | avidyā | 28 |
| Ursache | rgyu | hetu | |
| Ursprung | kun ‘byung | samudaya | 138f |

| | | | |
|--|--|---------------------------|-------------------|
| Ursprung, Wurzel; Grund[text] | rtsa | mūla | |
| Vaibhāṣika, Bez. einer Hīnayāna-Schule | bye brag tu smra ba | vaibhāṣika | 92, 94, 99 |
| Verborgene Bedeutung | sbas don | saṃdhā | 42 |
| Vergänglichkeit | mi rtag pa | anitya | 27, 138 |
| Verlangen, Anhaftung, Leidenschaft | chags pa | rāga | |
| Vermehrung | rnam ‘phel | vivṛddhi | 120 |
| Vernunft, Grund, Logik | rigs pa | yukti | |
| Versenkung | mnyam gzhag | samāhita | 104 |
| Verweilen | gnas pa | sthāna | 120 |
| Verwirklichung, Erkenntnis | rtogs pa | adhigama | 22 |
| Vielfalt, was auch immer es gibt; [Phänomene,] wie sie erscheinen, | ji snyed | yāvad bhāva | 142 |
| Vier „brahmische Zustände“, die vier Unermesslichen | tshangs pa’i gnas bzhi | catvāro brahmavihārāḥ | 211 |
| Vier Anwendungen von Achtsamkeit/des Sich- Erinnerns | dran pa nyer bzhag bzhi | catvāro smṛtyupasthāna | 146, 194 |
| Vier authentische Eliminierungen | yang dag spong ba bzhi | catvāri samyakprahāṇa | 146 |
| Vier Grundlagen übernatürlicher Fähigkeiten | rdzu ‘phrul gyi rkang pa bzhi | catvāro ṛddhipādā | 146 |
| Vier Hilfen zum Durchbruch, vier vorbereitende Stufen zur durchdringenden Einsicht | nges ‘byed yan lag rnam pa bzhi | nirvedhabhāgīya | 252f, 333 |
| Vijñānavādin, „Proklamierer des Bewusstseins“ | rnam shes su smra ba | vijñānavādin | 28, 47, 215f |
| Vijñaptivādin „Verkünder der Wahrnehmung“ | rnam rig pa rnams | vijñaptivādin | 249 |
| Vipashyana, besondere Einsicht | lhag mthong | vipaśyanā | 212 |
| Vitalitätsfunktionen, Lebenskraft, Schöpfung | tshe’i ‘du byed | āyurśamskāra | 92 |
| Völlige Reinheit, Nirvāṇa | rnam par byang ba | vyavadāna | 119 |
| Völlige Reinigung, reinigende Faktoren | yongs su sbyong ba | parikarman | |
| Vollkommen vollendet, gänzlich vollkommen | yongs su grub pa | pariniṣpanna | 185, 215 |
| Vollkommene, transzendente Weisheit | shes rab kyi pha rol tu phyin pa | prajñāpāramitā | 22f, 83, 103ff |

| | | | |
|---|--|--|--------------------|
| Vollständige Erkenntnis aller Aspekte | rnam kun mngon par rdzogs par rtogs pa | sarvākārājñatā | 110, 118f, 338f |
| Vorbereitende Phase Wahre Existenz | nyer bsdogs bden dngos, bden par sgrub pa | sāmantaka satyasiddha | 153 |
| Wahre Realität | yang dag pa nyid | bhūtata | |
| Wahrnehmung, Motivation | ‘du shes | saṃjñā | 203 |
| Weder Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung; Bez. einer Konzentrationsstufe | ‘du shes med ‘du shes med min | naiva-saṃjñānāsaṃjñā | 151 |
| Weisheit | ye shes | jñana | 22, 30, 110 |
| Weltlich | ‘jig rten pa | laukika | 106, 151 |
| Wesenlos, substanzlos | rang bzhin med | asvabhāvatā | 107, 218f |
| Wissen, Erkenntnis, Weisheit | shes rab | prajñā | 106 |
| Wohl/Heil Anderer | gzhan don | parārtha | 142, 267ff |
| Wolke des Dharma, [die zehnte Bodhisattva-Stufe] | chos kyi sprin | dharmameghā | 224ff |
| Wort; das autoritative Wort; das Wort des Buddha | bka’ | vacana | 31 |
| Wortkommentar | tshig ‘grel | | 75 |
| Wortkommentar; Kommentar der wichtigsten Punkte | ‘bru ‘grel | | 70, 75 |
| Wunschgebet | smon lam | praṇidhāna, adhimokṣa | 124f |
| Yogācāra; Bez. einer philosophischen Schule | rnal ‘nyor spyod pa | yogācāra | 28ff, 47ff |
| Yogācāra-Svātantrika- Madhyamaka; Bez. einer philosophischen Schulrichtung | rnal ‘byor spyod pa’i dbu ma rang rgyud pa | *yogācāra- svātantrika- madhyamaka | 47 |
| Zauber, Vorspiegelung, Magie Ziel | rdzu ‘phrul ched du bya ba | ṛddhi adhikāra, uddeśa | 146f 114, 334 |
| Zierde, Schmuck, Ornament Zwischenzustand | rgyan bar do | ālaṃkāra antarābhava | 54, 83 |

LITERATURVERZEICHNIS

Indische Texte

Abhidharmakośabhāṣya, von Vasubandhu. In *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. Swami Dwarikadas Shastri (Ed.). 4 vols. Vārāṇasī: Bauddha Bhāratī, 1970-72.

Abhidharmasamuccaya, von Asaṅga. *Abhidharma Samuccaya of Asaṅga*, Prahlad Pradhan (Ed.), Santiniketan: Visva Bhāratī, 1950.

———. *Chos mngon pa kun las btus pa* (Thogs med). 1) Q 5550, TT 112; 2) Toh 4049, *sems tsam*, 12.

Abhisamayālamkāra, von Maitreya. Kajiyoshi, K. Genshi (Ed.). *Hannya-kyō no kenkyū*, (Ed. und japan. Übersetzung aus dem Sanskrit). Tōkyō: Sankibō, 1944, S. 275-320.

———. *Abhisamayālamkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*, von Maitreya. Stcherbatsky, Theodore und Obermiller, Eugène (Ed.). Fasciculus I. Introduction, Sanscrit Text and Tibetan Translation. Leningrad: Bibliotheca Buddhica, 23, 1929. Nachdruck Osnabrück: Biblio Verlag, 1970.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya ba* (Byams pa mgon po). 1) Q 5184, *mdo 'grel (sher phyin), ka* (1), 1-15a8, TT88, 1.1.1-8.2.8; 2) G 3183, *sher phyin, ka* (1), 1-22.1, edierte Ausgabe, Tianjin: Zhongguo-minzu-tushuguan-zhengli Tianjin-gujichubanshe, 1988; 3) N 3175, *mdo 'grel (sher phyin), ka* (1), 1-14a7, Mibu 1967: 86; 4) Toh 3786, *sher phyin, ka* (1), 1b1-13a7; 5) sDe dge bsTan 'gyur: v 80-95, 1-25.7, Delhi: Karmapa'i Chödhey, Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1985; 6) Cone bsTan 'gyur, *shes phyin, ka* (1), 1b1-13a6; 7) In: Thrangu, Rinpoche Khenchen. *The Ornament of Clear Realization: A Commentary on the Prajnaparamita of Maitreya*. Crestone and Auckland: Namu Buddha Publications and Zhysil Chökyi Ghatsal Charitable Trust Publications, 2004.

Abhisamayālamkāraloka Prajñāpāramitā-vyākhyā, von Haribhadra. *The Work of Haribhadra*. Wogihara, Unrai (Ed.). Tokyo: The Toyo Bunko, 1932-5. Nachdruck Tokyo: Sankibō, 1973.

———. *Abhisamayālamkāraloka*. In *The Commentaries on the Prajñāpāramitās, Vol. 1, The Abhisamayālamkāraloka*. Tucci, Guiseppe (Ed.). Gaekwad's Oriental Series, 62. Baroda: Oriental Institute, 1932

———. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary Called Āloka*. Vaidya, P[araśurām] L[akṣmaṇ] (Ed.). Buddhist Sanskrit Texts, 4. Darbhanga: Mithila Institute, 1960.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i bshad pa mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba* (Seng ge bzang po). Q 5189, TT 90.

Abhisamayālamkāra-vṛtti, von Haribhadra. *A Study on the Abhisamaya-alamkāra-kārika-śāstra-vṛtti*. Amano, Hirofusa (Ed.) (Sanskrit-Rekonstruktion). Tokyo: Japan Science Press, 1975.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa don gsal* (Seng ge bzang po). Q5191, TT 90.

Akśayamatīnirdeśa-sūtra. *Blo gros mi zad par bstan pa*. Q 842, TT 34.

Aṣṭādaśasāhasrikā Prajñāpāramitā. In *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśahasrikāprajñāpāramitā*. Edward Conze (Ed., Üb.) Kap. 55-70, Serie Orientale Roma XXVI, Roma: Is.M.E.O., 1962. Kap. 70-82, Serie Orientale Roma XLVI, Roma: Is.M.E.O., 1974.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa*. Q 732, TT 19-20.

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. In: *Abhisamayālamkāraloka Prajñāpāramitāvvyākhyā*, von Haribhadra. *The Work of Haribhadra*. Wogihara, Unrai (Ed.). Tokyo: The Toyo Bunko, 1932-5. Nachdruck Tokyo: Sankibō, 1973.

———. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary Called Āloka*. Vaidya, P[araśurām] L[akṣmaṇ] (Ed.). Buddhist Sanskrit Texts, 4. Darbhanga: Mithila Institute, 1960.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa*. Q 734, TT 21.

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā-pañjikā-sārottamā. *Sāratamā: A Pañjikā on the Aṣṭasāhasrikā by Acārya Ratnākaraśānti*. P. Jaini (Ed.) Tibetan Sanskrit Works Series, 18. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1979.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i dka' 'grel snying po'i mchog*. Q 5200, TT 92.

Aṣṭa-samāna-artha-śāsana, von Smṛtijñānakīrti. *Don brgyad kyis mthun par bstan pa*. Q 5187, TT 88.

Bhagavad-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā-pañjikā, von Haribhadra. *bCom ldan 'das yon tan rin po che sdud pa'i tshigs su bcad pa'i dka' 'grel* (Seng ge bzang po). Q 5190, TT 90.

Bodhicittavivaraṇa, von Nāgārjuna. In *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. Christian Lindtner (Ed., Üb.). Berkeley: Dharma Publishing, 1986. S. 32-71.

———. *Byang chub kyi sems kyi rnam par bshad pa* (Klu sgrub). Q 5470, TT 103.

Bodhisattvabhūmi, von Asaṅga. Nalinaksha Dutt (Ed.). Tibetan Sanskrit Works Series, 7. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1978.

Bodhisattvacaryāvatāra, von Śāntideva. *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*. (Zhi ba lha). Khreng tu'u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1990.

Daśasāhasrikā Prajñāpāramitā-sūtra. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri pa*. Q 733, TT 20-21.

Dharma-dharmatā-vibhāga, von Maitreya. *Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa* (Byams pa mgon po). Q 5523, 5524, TT 108.

Dharmasaṃgrahaḥ, von Nāgārjuna. *Excellent Collection of Doctrine*, Tashi Zangmo und Dechen Chime (Üb.). Vārāṇasī: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1988.

Ekākṣarā. (*Eka-akṣarī-mātā-nāma-sarva-tathāgata Prajñāpāramitā*). *Yum yi ge gcig ma*. Q 741, TT 21.

Madhyamakāvātara, von Candrakīrti. *dBu ma la 'jug pa'o 'grel ba zla ba'i zhal lung dri med shel 'phreng* (Zla ba grags pa). gSung 'bum, vol. 1, sDe dge dgon chen, S. 497-816.

Madhyamaka-hṛdaya-kārikā, von Bhāvaviveka. *dBu ma snying po'i tshig le'ur byas pa* (Legs ldan 'byed). 1) Q 5255, TT 96; 2) ACIP TD3855.

Madhyānta-vibhāga, von Maitreya. Gadjin M. Nagao (Ed.). Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.

———. *dBu dang mtha' rnam par 'byed pa* (Byams pa mgon po), Q 5522, TT 108.

Mahāyānasamgraha, von Asaṅga. *La somme du Grand Vehicule d'Asaṅga*. Etienne Lamotte (Ed., Üb.) Versions Tibétaine et chinoise. Fasc. 1 und 2. Louvain: Bureaux du Muséon, 1938.

Mahāyānasūtrālaṅkāra-kārikā, von Maitreya-nātha/Āryāsaṅga. *Exposition de la doctrine du Grand Vehicule. Selon le Système de Yogācāra*. Sylvain Lévi (Ed., Üb.). 2 vols. Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 159. Paris: Librairie Honoré Champion, 1907 und 1911.

———. *Theg pa chen po mdo sde'i rgyan* (Byams pa mgon po). 1) Q 5521, TT 108; 2) D 4020.

Pañcaśatikā Prajñāpāramitā. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa lnga brgya pa*. Q 738, TT 21.

Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā. In *Gilgit Buddhist Manuscripts*, R[aghu] Vira und L[okesh] Chandra (Ed.). Śatapitaka, vol 10:3-5. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1966-1970.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*. Q 731, TT 18-19.

Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā [redigierte Fassung]. In *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*. Edited with Critical Notes and Introduction. Nalinaksha Dutt (Ed.) [Edition des ersten Kapitels]. Calcutta Oriental Series 28. London: Luzac, 1934.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*. Q 5188, TT 88-90.

Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitopadeśa-śāstra-abhisamayālaṃkāra-vṛtti, von Ārya Vimuktisena. *L'Abhisamayālaṃkāra-vṛtti di Ārya-Vimuktisena, Primo Abhisamaya*. [Sanskrit Edition des ersten Kapitels von Corrado Pensa.] Serie Orientale Roma, 28. Roma: Is.M.E.O., 1967.

———. *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa* ('Phags pa rnam grol sde). Q 5185, *sher phyin, ka*, TT 88.

Prajñāpāramitā-kośa-tāla, von Dharmasrī. *Sher phyin mdzod kyi lde mig*. Q 5204, TT 92.

Prajñāpāramitā-naya-śata-pañca-śatikā. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa tshul brgya lnga bcu pa*. Q 740, TT 21.

Prajñāpāramitā-saṃcaya-gāthā. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bcad pa*. Q 735, TT 21.

Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, von Maitreya. Johnston, E.H. (Ed.). *The Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bir Research Society, 1950.

———. *Theg pa chen po'i rgyud bla ma'i bstan bcos* (Byams pa mgon po). Q 5525, *mdo 'grel (sems tsam), phi*, TT 108.

Ratnāvalī, von Nāgārjuna. In *Nāgārjuna's Ratnāvalī, The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese)*. Michael Hahn (Ed.). Vol 1. Bonn: Indica et Tibetica, 1982.

———. *Rin chen phreng ba* (Klu sgrub). Q 5658, TT 129.

Saṃcaya-gāthā-pañjikā, von Buddhaśrījñāna. *sDud pa'i dka' 'grel*. Q 6196, TT 91.

Samḍhinirmocanasūtra. In *Samḍhinirmocana Sūtra: L'Explication des Mystères*. Etienne Lamotte (Ed., Üb.). Texte tibétain. Louvain: Bibliothèque de l'Université, 1935.

———. *dGongs pa nges par 'grel pa'i mdo*. 1) Q 774, TT 29; 2) Toh 106; 3) ACIP KD 0106.

Saptaśatikā Prajñāpāramitā. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa bdun brgya pa*. Q 737, TT 21.

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā. P[ratāpacandra] Ghoṣa (Ed.). Vol 1-3, Nos. 146-153. Calcutta: Bibliotheca Indica, 1902-14.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*. Q 730, TT 12-18.

Śatasāhasrikā-pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-bṛhaṭṭikā, von Vasubandhu [?]. *Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum pa dang nyi khri lnga stong pa dang khri brgyad stong pa'i rgya cher bshad pa*. (*Yum gzhung 'grel gnod 'joms*) (dByig gnyen). 1) Q 5206, TT 93; 2) ACIP TD3808.

Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā-bṛhaṭṭikā, von Daṃṣṭrāsena [?]. *Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum pa'i rgya cher 'grel pa*. 1) Q 5205, TT 92-93; 2) D 3807.

Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā-vṛtti marma-kaumudī, von Abhayākaragupta. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i 'grel pa gnad kyi zla ba'i 'od*. Q 5202, TT 92.

Śatasāhasrikā-vivaraṇa, von Dharmasrī. *sTong phrag brgya pa'i rnam par bshad pa*. Q 5203, TT 92.

Śuddhamatī, von Ratnākaraśānti. *mNgon par rtogs pa'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa'i 'grel pa dag ldan* (Rin chen 'byung ngas zhi ba). Q 5199, TT 91.

Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāpāramitā. *Rab rtsal rnam gnon gyis zhus pa*. Q 736, TT 21.

Triṃśikākārikā, von Vasubandhu. In *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu*. Sylvain Levi (Ed.). Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925.

———. *Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa* (dByig gnyen). Q 5556, TT 113.

Triśaraṇa-gamana-saptati, von Candrakīrti. *gSum la skyabs su 'gro ba bdun cu pa* (Zla ba grags pa). ACIP TD 3971.

Vacana-mukhāyudhopama, von Smṛtijñānakīrti. *sMra sgo mtshon cha* (Dran pa ye shes grags pa). Peking: Pe cin mi rigs dpe skrun khang, 2000.

Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Edward Conze (Ed., Üb.), *The Gilgit Manuscript*, Roma: Is.M.E.O, 1957.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa*. Q 739, TT 21.

Vinayakārikā, von Viśākhadeva. ‘*Dul ba tshig le’ur byas pa* (Sa ga’i lha). ACIP TD 4123.

Tibetische Texte

Ar byang chub ye shes. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i mdo’i rgya cher ‘grel pa und mngon rtogs rgyan gyi ‘grel pa rnam par ‘byed pa*. Vol. 2. *bKa’ gdams gsung ‘bum phyogs sgrig thengs dang po’i dkar chag/dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib ‘jug khang nas bsgrigs*. Khreng tu’u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006.

Bu ston rin chen grub. *bDe bar gshegs pa’i gsal byed chos kyi ‘byung gnas gsung rab rin po che’i mdzod chos ‘byung*. (*Bu ston’s History of Buddhism in Tibet*.) (Teilausgabe) Janos Szerb (Ed.). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa’i rgyan shes bya ba’i ‘grel ba’i rgya cher bshad pa lung gi snye ma*. Toh 5173, vol. 18, 1-363. Nachdruck Vārāṇasī: Pleasure of Elegant Sayings, 1979.

Dol po pa shes rab rgyal mtshan. *The ‘Dzam thang Edition of the Collected Works of Kun mkhyen Dol po pa Shes rab rGyal mtshan*. Matthew Kapstein (Ed.). Delhi: Shedrup Books, 1992.

rDza dpal sprul o rgyan ‘jigs med chos kyi dbang po. *rGyal ba’i sras kyi bslab bya mdor bsdus nyams len snying po*. In: *The Collected Works of dPal-sprul O-rgyan-’jigs-med-chos-kyi-dbang-po*. Reproduced from Dudjom Rinpoche’s xylograph collection by Sonam T. Kazi, vol. 2, Gangtok 1971, S. 571-585. Vol. 39 und 40 von Ngagyur Nyingmay Sungrab, Kun mkhyen bla ma dpal sprul rin po che’i gsung ‘bum, Delhi: Statesman Press, 1971.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa’i rgyan gyi spyi don*. 1) In: *Sher phyin mngon rtogs rgyan rtsa ‘grel*. Nachdruck. Khreng tu’u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997; 2) In: *The Collected Works of dPal-sprul O-rgyan-’jigs-med-chos-kyi-dbang-po*. Reproduced from Dudjom Rinpoche’s xylograph collection by Sonam T. Kazi, vol. 3, Gangtok 1971, S. 1-489.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'bru 'grel*. Nachdruck. 1) In: *Sher phyin mngon rtogs rgyan rtsa 'grel*. Khreng tu'u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997; 2) In: *The Collected Works of dPal-sprul O-rgyan-'jigs-med-chos-kyi-dbang-po*.

Reproduced from Dudjom Rinpoche's xylograph collection by Sonam T. Kazi, vol. 3, Gangtok 1971, S. 491-659.

———. *Sher phyin skabs dge 'dun nyi shu'i zur bkol*. In: *The Collected Works of dPal-sprul O-rgyan-'jigs-med-chos-kyi-dbang-po*. Reproduced from Dudjom Rinpoche's xylograph collection by Sonam T. Kazi, vol. 3, Gangtok 1971, S. 661-664.

———. *Shes rab bsodus pa'i sdom byang*. In: *The Collected Works of dPal-sprul O-rgyan-'jigs-med-chos-kyi-dbang-po*. Reproduced from Dudjom Rinpoche's xylograph collection by Sonam T. Kazi, vol. 3, Gangtok 1971, S. 665-693.

———. *Sher phyin rgyan gyi spyi don bsgom rim nyung ngu*. 1) Bylakuppe: Ngagyur Nyingma Institute 1996; 2) In: *The Collected Works of dPal-sprul O-rgyan-'jigs-med-chos-kyi-dbang-po*. Reproduced from Dudjom Rinpoche's xylograph collection by Sonam T. Kazi, vol. 3, Gangtok 1971, S. 695-734.

———. *Sher phyin mngon rtogs rgyan gyi bsodus don sa bcad*. In: *The Collected Works of dPal-sprul O-rgyan-'jigs-med-chos-kyi-dbang-po*. Reproduced from Dudjom Rinpoche's xylograph collection by Sonam T. Kazi, vol. 2, Gangtok 1971. S. 79-96.

———. *dPal sprul o rgyan 'jigs med chos kyi dbang po'i gsung 'bum*. 1) Peking: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2003; 2) *The Collected Works of dPal-sprul O-rgyan-'jigs-med-chos-kyi-dbang-po*. Reproduced from Dudjom Rinpoche's xylograph collection by Sonam T. Kazi, 6 vols, Gangtok 1971.

———. *Kun bzang bla ma'i zhal lung. sNying thig sngon 'gro'i khrid yig*. Peking: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1988.

mDo sgrub bstan pa'i nyi ma. *mTshungs bral rgyal ba'i myu gu o rgyan jigs med chos kyi dbang po'i rtogs brjod tsam gleng ba bdud rtsi'i zil thig*. In: gSung 'bum, vol. 4, S. 101-136. Gangtok: Dodrup Sangye, 1972.

Go ram pa bsod nams seng ge. *sBas don zab mo'i gter gyi kha 'byed*. In: Sa skya pa'i bka' 'bum. Vol. 13, No. 50, fols. 245-1-1 bis 358-1-3. Tokyo: Toyo Bunko, 1969.

———. *Yum don rab gsal*. In *Sa skya pa'i bka' 'bum*. Vol. 13, No. 49, fols. 85-1-1 bis 244-3-6. Tokyo: Toyo Bunko, 1969.

rGyal tshab dar ma rin chen. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa don gsal ba'i rnam bshad snying po'i rgyan*. 1) In: gSung 'bum, vol. ka, Lhasa Edition, o.D.; 2) Sarnath: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1980.

‘Jam mgon kong sprul yon tan rgya mtsho. *Shes bya kun khyab mdzod*. Tony Duff (Ed.). Vol. 1-4, Maya Evam, elektronische Edition. Kathmandu: Padma Karpo Translation Committee, 2000.

‘Jams dbyangs mkhyen brtse’i dbang po. *rGyal ba’i myu gu chos kyid dbang po rjes su dran pa’i ngag gi ‘phreng ba bkra shis bil ba’i ljong bzang kun tu dga’ ba’i tshal*. Vol. 6, S. 245-250. In: gSung ‘bum von dPal sprul o rgyan ‘jigs med chos kyid dbang po. Peking: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2003.

rJe btsun chos kyid rgyal mtshan. *dGe ‘dun nyi shu*. Bylakuppe: Sera che Xylograph Edition, 1975.

bKa’ gdams pa gSung ‘bum. *bKa’ gdams gsung ‘bum phyogs sgrig thengs dang po’i dkar chag/dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib ‘jug khang nas bsgrigs*. 31 vols. Khreng tu’u: si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006.

mKhan chen kun bzang dpal ldan. *O rgyan ‘jigs med chos kyid dbang po’i rnam thar dad pa’i gsos sman bdud rtsi’i bum bcud*. In: gSung ‘bum, vol. 2, S. 353-484. Bhutan: Dilgo Khyentse Rinpoche, 1986.

mKhas grub dge legs dpal bzang, *rJe btsun bla ma tsong kha pa chen po’i ngo mtshar rmad du byung ba’i rnam par thar pa dad pa’i ‘jug ngogs*. 1) [Zi ling]: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1995. 2) Lhasa gSung ‘bum, vol. ka, S. 2-144. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1977.

mKhas grub bstan pa dar rgyas. *Shes rab kyid pha rol tu phyin pa’i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa’i rgyan gyid tshig don gsal bar byed pa’i rtza t’ika chen mo*. ACIP S0189.

Mi bskyod rdo rje, Karma pa. *Shes rab kyid pha rol tu phyin pa’i lung chos mtha’ dag gi bdud rtsi’i snying por gyur pa gang la ldan pa’i gzhi rje btsun mchog tu dgyes par ngal gso’i yongs ‘dus brtol gyid ljon pa rgyas pas*. Kar Tīk, vols 3 and 4. Nachdruck von dPal spungs Blöcken. Delhi: dKon mchog lha bres pa, 1998.

Mi pham ‘jam dbyangs rnam rgyal rgya mtsho. *dBu ma la ‘jug pa’o ‘grel ba zla ba’i zhal lung dri med shel ‘phreng*. In: gSung ‘bum, vol. 1, sDe dge dgon chen, S. 497-816.

———. *mKhas ‘jug (mKhas pa’i tshul la ‘jug pa’i sgo zhes bya ba’i bstan bcos)*. [Zi ling]: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1988. Nachdruck 1994.

———. *mNgon rtogs rgyan gyid mchan ‘grel*. Vol. pa, Potala Library, 174ff.

<http://www.tbrc.org/kb/tbrc-detail.xq;jsessionid=>

[5E1F0630BCDE9F64265EF005B14C7E89?RID=W4892&wylie=n](http://www.tbrc.org/kb/tbrc-detail.xq;jsessionid=5E1F0630BCDE9F64265EF005B14C7E89?RID=W4892&wylie=n).

———. *Sher phyin spyid don*. Varanasi: 24th Nyingmapa Students’ Welfare Committee, 1998.

rNgog blo ldan shes rab. *mNgon par rtogs pa'i rgyan 'grel rin chen sgron me*. In: *bKa' gdams gsung 'bum phyogs sgrig thengs dang po'i dkar chag/dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang nas bsgrigs*. Vol. 1. Khreng tu'u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006.

Nya dbon kun dga' dpal. *bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgyas 'grel bshad sbyar yid kyi mun sel*. A detailed commentary on the *Abhisamayālamkāra* and the Prajñāpāramitā literature. Reproduced from the late 19th century Bkra-sis-'khyil blocks. 2 vols. New Delhi: Ngawang Sopa, 1978.

gNyal zhig 'jam dpal rdo rje. *Phar phyin gyi 'grel pa*. In: *bKa' gdams gsung 'bum phyogs sgrig thengs dang po'i dkar chag/dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang nas bsgrigs*, vol. 12. Khreng tu'u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006.

Padma badzra. *Sher phyin spyi don*. Varanasi: Central Institute of Higher Studies, 1998.

Rong ston shes bya kun rig. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i 'grel pa'i rnam bshad tshig don rab tu gsal ba (Tshig don rab tu gsal ba)*. In *Rong ston shes bya kun rig's Study of the Abhisamayālamkāra*. New Delhi: Ngawang Topge, 1972.

Suzuki, Daisetz T[eitaro] (Ed.). *The Tibetan Tripitaka. Peking edition*. Reprinted under the supervision of the Otani University, Kyoto. Peking-bsTan 'gyur (Siglum Q): Nachdruck und Katalog. Vol. 46-150 *bsTan-'gyur*. Vol. 151 *dKar-chag*. Vol. 165-168 *Catalogue*. Tokyo, Kyoto: Suzuki Research Foundation 1955-1961.

Taa ra naa tha. *rGya gar chos 'byung. (Dam pa'i chos rin po che 'phags pa'i yul du ji ltar dar ba'i tshul gsal bar ston pa dgos 'dod kun 'byung.)* Delhi: Tibetan Cultural and Religious Publication Centre, 2005.

———. *Sher snying gi tshig 'grel*. In: *sDe dge gsung 'bum*, vol. *tsa*, S. 757-781.

Thub bstan brtson 'grus phun tshogs. *Shing rta'i srol 'byed bshad mdo 'grel tshul sogs sher phyin 'chad pa'i sngon 'gro*. Bylakuppe: Ngagyur Nyingma Institute, 1996.

———. *bsTan bcos chen po mngon rtogs rgyan gyi lus rnam bzhas gi 'grel pa 'jigs med chos kyi dbang po'i zhal lung*. Bylakuppe: Ngagyur Nyingma Institute 1996.

Thub bstan nyi ma (Alak Zenkar). *rTsom pa po rdza dpal sprul rin po che'i rnam thar mdor bsdus*. In: *Sher phyin mngon rtogs rgyan rtsa 'grel*. Khreng tu'u: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997.

Tsong kha pa blo bzang grags pa. *dPal gsang ba 'dus pa'i bshad pa'i rgyud ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgya cher bshad pa rgyud bshad thabs kyi man ngag gsal bar bstan pa*. In: Lhasa gSung 'bum, vol. ca, S. 450-586. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1977.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa'i legs bshad gser gyi phreng ba*. Sarnath: Tibetan Monastery Press, 1970.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa (sic) legs bshad gser gyi phreng ba*. Nachdruck von Blockdruck sKu 'bum. [Zi ling]: mTsho sngon mi rigs dpe krun khang, 1986.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa'i legs bshad gser gyi phreng ba*. In: Lhasa gSung 'bum, vol. tsa. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1977.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa'i legs bshad gser phreng, stod cha*. ACIP S 5412-1.

———. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa'i legs bshad gser phreng*. Q 6150, TT 154-155.

———. *Yid dang kun gzhi' dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa legs par bshad pa'i rgya mtsho zhes bya ba*. In: Sparham, Gareth. *Ocean of Eloquence*. Albany: State University of New York Press, 1993, S. 165ff.

Zha dmar bstan 'dzin. *Lhag mthong chen mo'i dka' gnad rnam brjed byang du bkod pa dgongs zab snang ba'i sgron me*. Delhi: Mongolian Lama Guru Deva, 1972.

Deutsche, englische und französische Literatur

Alak Zenkar, Rinpoche. *A Brief Biography of Dza Patrul Rinpoche*.
<http://www.lotsawahouse.org/patrulbio.html>

Amano, Hirofusa. *A Study on the Abhisamaya-Alaṃkāra-Kārikā-Śāstra-Vṛtti*.
Tokyo: Japan Science Press, 1975.

Anacker, Stefan. *Seven Works of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor*. Religions of Asia Series 4. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

Bastian, Edward Winslow. *Mahāyāna Buddhist Religious Practice and the Perfection of Wisdom According to the Abhisamayālaṅkāra and the Pañcaviṃśatisāhasrika Prajñāpāramitā*. The Interpretation of the First Two Topics by Haribhadra, Rgyal-tshab dar ma rin chen, and Rje btsun chos kyi rgyal mtshan. PhD Dissertation. Madison: The University of Wisconsin, 1980.

Boin-Webb, Sara (Üb.). *Abhidharmasamuccaya. The Compendium of the Higher Teaching by Asaṅga*. Fremont: Asian Humanities Press, 2000.

Brunnhölzl, Karl. *Abhisamayālaṅkāra*. Unveröffentlichte Übersetzung des Grundtextes aus dem Sanskrit ins Englische, 2007.

———. *The Center of the Sunlit Sky*. Madhyamaka in the Kagyu Tradition. Ithaca: Snow Lion, 2004.

Candrakīrti. *Collection of Reasoning, Introduction to the Middle Way. Chandrakīrti's Madhyamakavatara with Commentary by Khenchen Namdrol*. http://www.lotsawahouse.org/collection.html#_edn11.

———. *Introduction to the Middle Way. Chandrakīrti's Madhyamakavatara with Commentary by Jamgön Mipham*. Padmakara Translation Group (Üb). Boston&London: Shambhala, 2002.

Conze, Edward. *Abhisamayālaṅkāra*. Roma: Is.M.E.O., 1954. Serie Orientale Roma VI.

———. “Marginal Notes to the Abhisamayālaṅkāra.” In: *Liebenthal Festschrift*, Kshitis Roy (Ed.). Visvabharati: Santiniketan, 1975.

———. *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1967.

———. *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*. London: The Buddhist Society, 1955.

———. “The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā.” In: *Bulletin of the London School of Oriental and African Studies* 14 (1952): 251-62.

Nachdruck in *Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford: Bruno Cassirer, 1967.

———. *The Gilgit Manuscript of the Astādaśahasrikā Prajñāpāramitā*. (Üb. und Ed.) Chapters 55-70. Corresponding to the 5th Abhisamaya. Serie Orientale Roma XXVI, Roma: Is.M.E.O., 1962.

———. *The Large Sutra on Perfect Wisdom. With the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. (Ed., Üb.) [Vol. 1 London, 1961. Vol. 2-3 Madison, 1966.] Berkeley: University of California Press, 1975.

———. “The Ontology of the Prajñāpāramitā.” In: *Philosophy East and West*, University of Hawai Press 3.2 (1953):117-129.

———. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines (Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā) And Its Verse Summary (Prajñāpāramitā-Ratnaguṇasaṃcayagāthā)*. Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975.

———. *The Prajñāpāramitā Literature*. 's Gravenhage: Mouton&Co, 1960. 2nd Edition. Tokyo: Reiyukai, 1978.

Dreyfus, Georges. *Recognizing Reality*. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.

———. “Tibetan Scholastic Education and the Role of Soteriology.” In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20.1 (1997): 31-62.

Dudjom Rinpoche et al. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*. Gyurme Dorje, Matthew Kapstein. Boston: Wisdom, 1991.

Duff, Tony: *The Illuminator*. Tibetan-English Encyclopaedic Dictionary. Electronic Edition, Version 5.14. Kathmandu: Padma Karpo Translation Committee, 2006.

Dzigar Kongtrul. *The Ornament of Clear Realization. A Commentary on the Abhisamayālamkāra*. Michaela Haas (Ed.). Roqueredonde: Rigpa Shedra, 2003.

Eckel, Malcolm David. *To See the Buddha*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven: Yale University Press, 1953. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

Eimer, Helmut. *Buddhistische Begriffsreihen als Skizzen des Erlösungsweges*. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien 65. Wien: Universität Wien, 2006.

Frauwallner, Erich. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag, 1956.

———. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Translated from the German by Sophie Francis Kidd under the supervision of Ernst Steinkellner. Albany: State University of New York Press, 1995.

Fuchs, Rosemarie (Üb.). *Buddha Nature. The Mahayana Uttaratantra Shastra with Commentary*. Ithaca: Snow Lion, 2000.

Hakuju Ui et al., Chibetto Daizōkyō Sōmokuroku. *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (bKa' gyur and bsTan gyur)*. Edited by Hakuju Ui, Munetada Suzuki, Yenshō Kanakura, Tōkan Tada. With an index volume. Sendai: Tōhoku Imperial University, 1934. Nachdruck in 1 Bd. Tokyo, 1970.

Har Dayal. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1932. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

Hookham, Shenpen K. *The Buddha Within*. Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991.

Hopkins, Jeffrey. *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism. Dynamic Responses to Dzong ka ba's The Essence of Eloquence*. Vol. 1. Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press, 1999.

———. *Meditation on Emptiness*. London: Wisdom, 1983.

———. *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*. Vol. 2. Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press, 2002.

———. *Tibetan/Sanskrit/English Glossary*. Virginia, 1982.

Jamyang Dorje, Nyoshul Khenpo. *A Marvelous Garland of Rare Gems*. Richard Barron (Chökyi Nyima) (Üb.). Junction City: Padma Publishing, 2005.

Kapstein, Matthew T. *Reason's Traces*. Massachusetts: Wisdom Publications, 2001.

Kaschewsky, Rudolf. *Das Leben des lamaistischen Heiligen Tsong kha pa Blo bzang grags pa*. Dargestellt und erläutert anhand seiner Vita „Quellort allen Glückes“. Band 1 von 2. Asiatische Forschungen, Band 32. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971.

La Vallée Poussin, Louis de. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. 6 vols. Paris: Paul Geuthner, 1923-31.

Lamotte, Etienne. *Histoire du Bouddhisme Indien*. Des Origines à l'Ère Śaka. Louvain: Institut Orientaliste, 1958. Nachdruck 1967.

———. *History of Indian Buddhism*. From the Origins to the Śaka Era. Louvain: Institut Orientaliste, 1988.

———. *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñā-pāramitā-śāstra)*. Vols 1 et 2: Bibliothèque du Muséon, 18. Louvain: Institut Orientaliste, 1949; Nachdruck 1967. Vols 3-5: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 2, 12, 24. Louvain: Institut Orientaliste, 1970, 1976 und 1980.

Lancaster, Lewis (Ed.). *Prajñāpāramitā and Related Systems*. Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1, 1977.

Lethcoe, Nancy R. "Some Notes on the Relationship between the *Abhisamayālaṅkāra*, the revised *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, and the Chinese translations of the unrevised *Pañcaviṃśatisāhasrikā*." In: *Journal of the American Oriental Society* 96.4 (1976): 499-511.

Lindtner, Christian. *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. Berkeley: Dharma Publishing, 1986.

Lodrö Tayé, Jamgön Kongtrul. *The Autobiography of Jamgön Kongtrul. A Gem of Many Colors*. Richard Barron (Chökyi Nyima) (Üb.). Ithaca: Snow Lion, 2003.

———. *The Treasury of Knowledge. Book One: Myriad Worlds*. Kalu Rinpoche Translation Group (Üb.). Ithaca: Snow Lion, 2003.

———. *The Treasury of Knowledge. Book Six: Frameworks of Buddhist Philosophy*. Elizabeth Callahan (Üb.). Ithaca: Snow Lion, 2007.

Lopez, Donald S. jr. *The Heart Sūtra Explained. Indian and Tibetan Commentaries*. New York: SUNY Series of Buddhist Studies, 1988.

Makransky, John J[oseph]. *Buddhahood Embodied*. Albany: State University of New York Press, 1997.

Malalasekera, G. P. *Encyclopaedia of Buddhism*. Vols 1-7, Colombo: Government Press of Ceylon, 1961-76.

Mibu, Taishun. *A Comparative List of the Tibetan Tripitaka of Narthang Edition (bsTan 'gyur Division) with the sDe dge Edition*. Compiled by T.M. Tokyo: Mimeograph, 1967.

Mikyö Dorje, Karmapa VIII und Thrangu Rinpoche. *Ornament of Clear Realization by Protector Maitreya*. Karl Brunnhölzl (Üb.). Seattle: Nitartha Institute, 2003.

Mipham, Jamgön. *Gateway to Knowledge*. Vols 1-3. Hongkong: Rangjung Yeshe, 1997-2002.

Monier-Williams, M[onier] et al. *A Sanskrit-English Dictionary*. Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages. E[rnst] Leumann, C[arl] Cappeller (Eds.) et al. Oxford: University Press, 1899. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1956.

Nagao, Gadjin M. *An Index to Asaṅga's Mahāyānasamgraha*. 2 vols. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1994.

———. *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies*. State University of New York Press, 1991.

Nāgārjuna. *The Precious Garland (Rājaparīkathā-ratnamālā)*. In: *The Precious Garland and The Song of the Four Mindfulnesses*. Jeffrey Hopkins und Lati Rinpoche (Üb.). London: George Allen & Unwin, 1975.

Napper, Elizabeth. *Dependent Arising and Emptiness*. Boston: Wisdom, 1989.

Naughton, Alexander. *The Buddhist Path to Omniscience*. PhD diss., Madison: University of Wisconsin, 1989.

Newland, Guy. “Debate Manuals (Yig Cha) in dGe lugs Monastic Colleges”. In: *Tibetan Literature. Studies in Genre*. José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson (Eds.). Essays in Honor of Geshe Lhundup Sopa. Ithaca, New York: Snow Lion, 1996: 202-216.

Obermiller, Eugène. *Analysis of the Abhisamayālaṅkāra*. Fasc. 1-3. Oriental Series, 27. London: Luzac&Co, 1933-43. Nachdruck Kalkutta: Asian Humanities Press, 2001.

———. *Prajñāpāramitā in Tibetan Buddhism*. Harcharan Singh Sabhi (2. Ed.). Classics India religion and philosophy series, vol. 2. Delhi: Classics India Publications, 1989. Nachdruck Delhi: Paljor Publications, 1998.

———. ”The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in the *Abhisamayālaṅkāra* of Maitreya.” In: *Acta Orientalia* 11 (1932-33):1-133, 334-354 (Additional Indices).

———. (Üb.) *The History of Buddhism in India and Tibet (Chos 'byung) by Buxton*. 2 vols. Heidelberg: Harrassowitz, 1931-32.

Paramārtha. *Life of Vasubandhu*. In: Takakusu, J[unjirō]. *A Study of Paramārtha's life of Vasu-bandhu and the date of Vasu-bandhu*. Journal of the Royal Asiatic Society, 1905.

Patrul Rinpoche. *The Words of My Perfect Teacher*. San Francisco: HarperCollins, 1994.

———. *Die Worte meines vollendeten Lehrers*. Freiamt: Arbor, 2006.

Pelzang, Khenpo Ngawang. *A Guide to The Words of My Perfect Teacher*. Boston&London: Shambhala, 2004.

Pettit, John Whitney. *Mipham's Beacon of Certainty. Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection*. Boston: Wisdom Publications, 1999.

Pfandt, Peter: *Mahāyāna Texts Translated into Western Languages*. Köln: Brill [in Kommission], 1986.

Powers, John. *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca: Snow Lion, 1995.

———. *The Yogācāra School of Buddhism: A Bibliography*. American Theological Library Association, ATLA Bibliographs Series, 27. Metuchen, New York und London: The Scarecrow Press, 1991.

———. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sutra by Asanga and Jnanagarbha*. Studies in Asian Thought and Religion 13, Lewiston, Queenston und Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1992

Ricard, Matthieu. *The Enlightened Vagabond. Images of Episodes in Patrul Rinpoche's Life*. [Unveröffentlichtes Manuskript.] o.O., Padmakara, 2005.

Rigpa. *Tibetan Dictionary*. [Elektronische Publikation.] o.O., Rigpa, 2005.

Ringu Tulku. *The Ri-me Philosophy of Jamgön Kongtrul the Great. A Study of the Buddhist Lineages of Tibet*. Boston: Shambhala, 2006.

Ruegg, David Seyfort. "Ārya and Bhadanta Vimuktisena on the gotra theory of the *Prajñā-pāramitā*." In: *Festschrift für Erich Frauwallner, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 12-13 (1966-1968): 303-317.

———. *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra. Études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1969.

———. *The Study of Indian and Tibetan Thought: Some Problems and Perspectives*. Leiden: E.J. Brill, 1967.

———. "Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy." *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 50. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 2000.

Samten, Jampa. "Notes on the Late Twelfth or Early Thirteenth Century Commentary on the Abhisamayālaṅkāra: A Preliminary Report of a Critical Edition." *Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association of Tibetan Studies 2, Graz 1995*, Wien (1997): 831-841.

Schmithausen, Lambert. *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Part I. *Studia Philologica Buddhica*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987.

———. *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 264. Band 2. Abhandlung. Wien: Hermann Böhlau Nachf., 1969.

Schuh, Dieter (Hrsg.). *Gesammelte Werke des Koñ-sprul Blo-gros mtha'-yas*. Beschrieben von Dieter Schuh. Teil 6. In: *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland*. 11,6. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976.

Scott, Jim (Üb.). *Maitreya's Distinguishing Phenomena and Pure Being. With commentary by Mipham*. Ithaca: Snow Lion, 2004.

Shastri, Yajñeshwar S. *Mahāyānasūtrāṅkāra of Asaṅga. A Study in Vijñānavāda Buddhism*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1989.

Shenga, Khenchen. *Prologue to Abhisamayāṅkāra Commentary*. Wu Tai Shan Clan, 2004. <http://www.lotsawahouse.org/id28.html>

Shin'ichiro Miyake, "Comparative Table of the Golden Manuscript Tenjur in dGal' Idan Monastery with the Peking Edition of Tenjur." In: *Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute* 17 (o.J. [wahrscheinlich 1996 oder 1997]): 1-65.

Smith, Ellis Gene. *Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications, 2001.

Sopa, Geshe Lhundup. *Lectures on Tibetan Religious Culture*. 2 vols. Dharmasala: Library of Tibetan Works and Archives, 1983.

Sparham, Gareth. "A Note on Gnyal zhig 'Jam pa'i rdo rje, the Author of a Handwritten Sher Phyin Commentary from about 1200." *Tibet Journal* 21.1 (1996): 19–29.

———. (Üb.) *Abhisamayāṅkāra with Vṛtti and Ālokā*. Volume One: First Abhisamaya. Fremont: Jain Publishing, 2006.

———. "Background Material for the First of the Seventy Topics on Maitreyañātha's *Abhisamayāṅkāra*." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10.2 (1987): 139-58.

———. "Demons on the Mother: Objections to the Perfect Wisdom Sūtras in Tibet." In: Newland, Guy (Ed.). *Changing Minds. Contributions to the Study of Buddhism and Tibet in Honor of Jeffrey Hopkins*. Ithaca: Snow Lion (2001): 193–214.

———. (Üb.) *Ocean of Eloquence. Tsong kha pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*. Albany: State University of New York Press, 1993.

Stcherbatsky, Theodore und Obermiller, Eugène (Eds.). *Abhisamayāṅkāra-Prajñāpāramitā-Upadeśa-Śāstra*. Fasciculus I. Introduction, Sanscrit Text and Tibetan Translation. Leningrad: Bibliotheca Buddhica, 23, 1929. Nachdruck Osnabrück: Biblio Verlag, 1970. N

Stearns, Cyrus. *The Buddha from Dolpo. A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltzen*. New York: SUNY, 1999.

Suzuki, D[aisetz] T[eitaro]. *On Indian Mahayana Buddhism*. New York: Harper, 1968.

Tāranātha. *History of Buddhism in India*. Lama Chimpa, A. Chattopadhyaya (Üb.). Kalkutta: K.P. Bagchi und Co., 1970.

Tarthang Tulku. *The Nyingma edition of the sDe-dge bKa'-'gyur and bsTan-'gyur*. Published under the direction of Tarthang Tulku. [120 Bände und 6 Bände Katalog.] Oakland: Dharma Publishing, 1981.

Thondup, Tulku. *Masters of Meditation and Miracles. Lives of the Great Buddhist Masters of India and Tibet*. Boston and London: Shambhala, 1999.

Thrangu, Rinpoche Khenchen. *Distinguishing Dharma from Dharmata*. Boulder: Namo Buddha Seminar, 1999.

———. *The Differentiation of the Middle and the Extremes*. Boulder: Namo Buddha Seminar, 1998.

———. *The Ornament of Clear Realization: A Commentary on the Prajnaparamita of Maitreya*. Crestone und Auckland: Namo Buddha Publications and Zhysil Chökyi Ghatsal Charitable Trust Publications, 2004.

Thurman, Robert A.F. (Ed.). *The Life and Teachings of Tsong Khapa*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1982.

———. (Ed.) *Universal Vehicle Discourse Literature. Together with its Commentary (Bhāṣya) by Vasubandhu*. Übersetzt von Lobsang Jamspal u.a. New York: American Institute of Buddhist Studies, 2004.

Tsewang, Pema Khenpo. *Biography of Khenchen Tsöndrü*.
<http://www.lotsawahouse.org/tsondrubio.html>

Tsöndru, Khenchen Dzogchen. *A Preliminary to the Explanation of the Prajñāparamita—Founders of Traditions, Explanatory Sutras, Ways of Commenting, etc.* Wu Tai Shan Clan, 2004.

<http://www.lotsawahouse.org/id3.html>

———. *The Words of Jikmé Chökyi Wangpo. A Commentary Presenting the Subject Matter of the Great Treatise, the Abhisamayalankara*. Wu Tai Shan Clan, 2004. <http://www.lotsawahouse.org/id62.html>

Tucci, Guiseppe. *The Commentaries on the Prajñāpāramitās, Vol. 1, The Abhisamayālaṃkāraḷoka*. Gaekwad's Oriental Series, 62. Baroda: Oriental Institute, 1932.

Wayman, Alex. *Analysis of the Srāvakaabhūmi Manuscript*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1961.

Willis, Janice Dean. *On Knowing Reality: The Tattvārtha chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*. New York: Columbia University Press, 1979.

Wylie, Turrell. "A Standard System of Tibetan Transcription". In: *Harvard Journal of Asian Studies* 22 (1959): 261-267.

Selbständigkeitserklärung

An Eides Statt versichere ich, Michaela Haas, die vorliegende Dissertation mit dem Titel „Die tibetische Rezeption des *Abhisamayālaṅkāra* am Beispiel der ersten drei Kapitel in der Kommentierung von rDza dPal sprul“ selbständig, sowie nur mit den in dieser Arbeit aufgeführten Hilfsmitteln und Hilfen verfasst zu haben. Diese Arbeit wurde noch in keinem früheren Promotionsverfahren angenommen oder abgelehnt und wurde weder ganz noch in Teilen veröffentlicht.

