



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Eine ideengeschichtliche Untersuchung
des Mahāyāna-Sūtras
Jñānālokālaṃkāra“

Verfasserin

Mag.phil. Heidrun Jäger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 387

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Indologie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes

Danksagung

Hiermit möchte ich für die Verwirklichung dieser Arbeit meinen aufrichtigen Dank an meinen Betreuer Univ.-Prof. Dr. K.-D. Mathes, an die Institutsvorständin Univ.-Prof. Dr. K. Preisendanz und an Univ.-Prof. Dr. C. H. Werba richten.

Für die kompetente Hilfe bei der Literatur-Recherche bin ich Dania Huber und Mag. Dennis Johnson sehr dankbar, Mag. K. Weissenborn für das Nachschlagen von Sanskrit-Textstellen zum Zitieren, Mag. Eva Dungal für die Durchsicht des Manuskripts und meiner Familie für ihre unschätzbare Unterstützung.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	3
Einleitung	9
Hauptteil – Erster Teil	10
I. Allgemeines zu Datierung und Einordnung von <i>Jñānālokālamkāra</i>	10
1. Datierung.....	10
2. Einordnung im bKa' 'gyur.....	10
3. Einordnung nach Sekundärquellen	11
II. Zum Inhalt des <i>Jñānālokālamkāra</i>	13
1. Erläuterung des Titels	13
2. Textaufbau und Inhalt.....	14
2.1. Einleitung	15
2.2. Frage nach der Bedeutung der Lehre von ‚Weder-Entstehung-noch-Vernichtung‘	19
2.3. Die Tathāgata-Aktivität in neun Beispielen	20
2.3.1. Die Erscheinung des Śakra – <i>tathāgata-pratibhāsa</i>	21
2.3.2. Die große Dharma-Trommel – <i>tathāgata-śabda</i>	26
2.3.3. Die Wolke – <i>deśanārambaṇa, prajñapti</i>	28
2.3.4. Der Große Brahmā – <i>tathāgata-pratibimba</i>	30
2.3.5. Die Sonne – <i>tathāgata-jñāna</i>	31
2.3.6. Das wunscherfüllende Juwel – <i>tathāgata-jñāna</i>	32
2.3.7. Das Echo – <i>tathāgata-vāc</i>	32
2.3.8. Die Erde – <i>pratiṣṭhāna</i>	33
2.3.9. Der Raum – <i>dharmakāya</i>	34
2.4. Selbst-Erwachen und Zum-Erwachen-Führen anderer	38
2.4.1. Der Tathāgata als höchste Wirklichkeit	38
2.4.2. Gleichheit von Tathāgata und den Phänomenen	40

2.4.3. Der von Natur aus lichte Geist	41
2.4.4. <i>bodhi</i> ist die Soheit <i>tathatā</i> und höchstes Wissen <i>jñāna</i>	44
2.4.5. <i>bodhi</i> ist frei von <i>satkāya</i> und <i>abhūtaparikalpa</i>	52
2.4.6. Die sechzehn Beschaffenheiten von <i>bodhi</i>	52
2.4.7. Die Bodhisattva-Praxis	65
2.5. Lobpreisung des Tathāgata und dessen Schlussworte	67
2.6. Epilog – Verdienst der Bewahrung des Mahāyāna-Sūtras <i>Jñānālokālamkāra</i>	68
Zweiter Teil	69
I. Die drei ‚Dharma-Raddrehungen‘ <i>dharmacakrapravartana</i>	69
II. Von der ‚Leerheit‘ des Madhyamaka zur Existenz der Leerheit im <i>Jñānālokālamkāra</i>	70
1. Entwicklung des Lehrsatzes vom abhängigen Entstehen	71
2. Madhyamaka – <i>pratītyasamutpāda</i> und <i>svabhāva</i> sind unvereinbar	73
3. <i>śūnyatā</i> nach Nāgārjuna, im <i>Jñānālokālamkāra</i> und <i>Madhyāntavibhāga</i>	73
4. <i>niḥsvabhāva</i> / <i>asvabhāva</i> als wahres Eigenwesen aller Phänomene	80
5. Der Tathāgata	86
6. Weder Unterbrechung noch ewige Dauer	88
7. Das Zur-Ruhe-Kommen des Geistes	90
III. Zur natürlichen Lichthaftigkeit des Geistes	91
IV. Die <i>tathāgatagarbha</i> -Lehre	94
1. Geschichtliches zur <i>tathāgatagarbha</i> -Lehre	94
2. Zum Begriff <i>dharmadhātugarbha</i> im <i>Jñānālokālamkāra</i>	95
V. Verwendung des <i>Jñānālokālamkāra</i> im <i>Ratnagoṭravibhāga</i>	97
1. Zum <i>Ratnagoṭravibhāga</i>	97
2. Die Themen des <i>Ratnagoṭravibhāga</i>	98
2.1. Die acht Eigenschaften des Buddha-Juwels	98
2.2. Die acht Eigenschaften des Dharma	103
2.3. Der Buddha ist die einzige Zuflucht	107

2.4. „Alle Lebewesen sind (mit der) Buddha-Natur (versehen)“	108
2.5. <i>tathāgatagarbha</i>	109
2.4. <i>Tathāgatakrīyakriyā</i>	116
Schluss.....	119
Abkürzungen und Literaturverzeichnis	120
Anhang	129
1. Kurzfassung / Abstract.....	129
2. Lebenslauf.....	130

Einleitung

Das bisher wenig erforschte Mahāyāna-Sūtra *Sarvabuddhaviṣayāvatāra-jñānālokālamkāra* liegt in einer Sanskrit-Edition vor, gemeinsam mit der sDe dge- und drei chinesischen Fassungen.¹ Im *Ratnagoṭravibhāga-Mahāyānottaratantra-śāstra*, einem systematischen Lehrwerk über die Lehre von der Buddha-Natur *tathāgatagarbha*, tritt es als autoritativer Text auf. Auch im Tantra-Buddhismus scheint das Sūtra einen großen Einfluss gehabt zu haben.² Unter anderen wird dieses Sūtra in den zwei Werken *Amanasikārādhāra* und *Caturmudrānvaya* des Mahāmudrā-Meisters Maitrīpa (auch Advayavajra genannt, ca. 1007-1085)³ zitiert.

Der erste Teil der vorliegenden Studie widmet sich dem Textaufbau und Lehrinhalt des Mahāyāna-Sūtras *Jñānālokālamkāra*⁴ unter Berücksichtigung von Lehren aus Werken, die mit denjenigen dieses Sūtras in Verbindung stehen und zum Teil explizit im Sūtra angesprochen werden.

Im zweiten Teil werden wichtige Thesen mit der Madhyamaka-, Yogācāra- und *tathāgatagarbha*-Lehre in Zusammenhang gebracht.

Unter Heranziehung des systematischen *tathāgatagarbha*-Lehrwerks *Ratnagoṭravibhāga-Mahāyānottaratantra-śāstra* wird versucht, Spuren der Buddha-Natur-Lehre ausfindig zu machen.

Technische Hinweise

1. Zur Schreibweise des Begriffs *dharma*: In der Bedeutung von ‚Buddha-Lehre‘ wird *dharma* in der vorliegenden Arbeit mit ‚Dharma‘ wiedergegeben. Sind die Bedeutungen ‚Buddha-Lehre‘ und ‚Phänomen‘ im Kontext nicht eindeutig zu unterscheiden, wird die Schreibweise ‚*dharma*‘ verwendet. *buddhadharma* wird als ‚Buddha-Eigenschaft‘ übersetzt.
2. Einfügungen in geschwungenen Klammern geben in übersetzten Zitaten erklärende Zusätze bzw. Zusammenfassungen wieder, in zitierten Sanskrit-Stellen Verbesserungsvorschläge der kritischen *Jñānālokālamkāra*-Edition.

¹ Kimura et al. 2004: 84, Takasaki 1966: 159, Fußnote 29

² Kimura et al. 2004: 87

³ Mathes 2008¹: 1

⁴ Meines Wissens liegt bislang eine japanische Übersetzung aus der tibetischen Fassung von Takasaki vor (Kimura et al. 2004: 84), die mangels Verfügbarkeit nicht in diese Arbeit einfließen konnte.

Hauptteil – Erster Teil

I. Allgemeines zu Datierung und Einordnung von *Jñānālokālaṃkāra*

1. Datierung

Ein zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert datiertes, aus zweiunddreißig Folios bestehendes Palmblatt-Manuskript⁵ mit der vollständigen Sanskrit-Fassung des *Ārya-sarvabuddhaviṣayāvātāra-jñānālokālaṃkāra* (kurz *Jñānālokālaṃkāra*) in ‚Proto-Bengali-cum-Proto-Maithili‘-Schrift wurde 1999 von Professor Takasaki J. im Potala-Palast in Lhasa aufgefunden.

In der auf diesem Manuskript basierenden kritischen Sanskrit-Edition dieses Sūtras liegt weiters die sDe dge-Fassung vor.⁶ Die Übersetzer ins Tibetische waren Surendrabodhi und Ye shes sde (ca. 9. Jahrhundert). Ebenso enthält die Edition drei Übersetzungen im chinesischen Tripiṭaka von vier Übersetzern, nämlich Dharmaruci (曇摩流支) aus dem Jahre 501⁷ – das heißt, dass zu diesem Zeitpunkt *Jñānālokālaṃkāra* bereits vorgelegen hat –, Saṅghavarman (僧伽婆羅) u.a. zwischen 511 und 520⁸, Dharmarakṣa (法護) u.a. im 11. Jahrhundert⁹ und Wéijing (惟淨) u.a., dessen Daten unbekannt sind.¹⁰ Von diesen chinesischen Übersetzungen scheint nach Takasaki die einfachste („simplest“) Edition von Saṅghavarman/Saṅghabhadra die ursprüngliche Fassung wiederzugeben. Jedoch fehlen in dieser Übersetzung einige der neun Beispiele der Tathāgata-Aktivitäten.¹¹

2. Einordnung im bKa’ ’gyur

In dem Anfang des 9. Jahrhunderts kompilierten¹² tibetischen Sūtra-Katalog des Tripiṭaka ist *Jñānālokālaṃkāra* unter anderem nach dem *Buddhāvataṃsaka-sūtra*¹³ (verfasst zwischen

⁵ Kimura et al. 2004: 87; Details zum Manuskript siehe Kimura et al. 2004: 73-89, Yonezawa 2007: 1085(57)-1088(60)

⁶ *Phags pa sangs rgyas thams cad kyi yul la ’jug pa’i ye shes snang ba’i rgyan ces bya ba theg pa chen po’i mdo*: sDe dge-Edition vol. 47, folios 276a1-305a7; Peking-Edition vol. 28, mDo sna tshogs III, No. 768, folios 301b1-334a8; Details zu den Editionen von sNar thang, Co ne, Lhasa etc. siehe Kimura et al. 2004: 84. In dieser Arbeit wurde neben der sDe dge- auch die Peking-Fassung berücksichtigt.

⁷ 如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經 Taishō No. 357, vol. 12, 239-250a

⁸ 一切佛境界智莊嚴經 Taishō No. 358, vol. 12, 250a-253c

⁹ 佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經 *juàn* 1-3, Taishō No. 359, vol. 22, 253c-265b

¹⁰ 佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經 *juàn* 4-5, Taishō No. 359, vol. 22; siehe Kimura et al 2004: 84; E. Obermiller nennt als chinesischen Übersetzer dieses Mahāyāna-Sūtras Fa hu (1004-1058) sowie andere Übersetzer, die zwischen 960 und 1127 aktiv gewesen waren (Obermiller 1931: 91 in Prasad 1991: 221).

¹¹ Takasaki 1966: 159, Fußnote 29

¹² Schoening 1995: 17

¹³ *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po’i mdo* (Peking-Ed. vol. 26, mDo sna tshogs I, No. 761)

200 und 400 u.Z.¹⁴) und der Buddha-Biographie *Lalitavistara*¹⁵, „Die ausführliche Darstellung des ‚Spiels‘ (irdischer Aktivität des Buddha)“ ca. aus dem 4. Jahrhundert,¹⁶ eingeordnet, das den aktiven Bodhisattva-Weg behandelt. In der Auflistung folgen nach *Jñānālokālaṃkāra* zwei der Yogācāra-Lehre zugeordnete Sūtras: das *Sandhinirmocana-sūtra*, das älteste Sūtra dieser Denkrichtung aus dem 3./4. Jahrhundert¹⁷, bzw. das *Laṅkāvatāra-sūtra* aus dem 5. Jahrhundert¹⁸, danach ist das *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*¹⁹ gereiht.

3. Einordnung nach Sekundärquellen

3.1. Takasaki datiert *Jñānālokālaṃkāra* in seiner ursprünglichen Form vor die Mitte des 3. Jahrhunderts u.Z. Es scheint in der Beschreibung der Aktivität und der Eigenschaften eines Tathāgata besonders vom Abschnitt *Tathāgatopattisambhavanirdeśa* des *Buddhāvataṃsaka-sūtra* beeinflusst worden zu sein.²⁰ Dieses Sūtra stellt alle wichtigen Lehrsätze der verschiedenen philosophischen Systeme des indischen Buddhismus als einander ergänzende und erklärende Anschauungen dar, die den Bodhisattva-Weg in seiner ganzen Tiefe offenlegen. Es beschreibt die unzähligen Aspekte aus der Perspektive des einen universellen ‚dharma-Bereichs‘ *dharmadhātu*, der dadurch charakterisiert ist, dass sich alle Phänomene gegenseitig ungehindert durchdringen.²¹

3.2. Nakamura H. erwähnt in seinem Werk *Indian Buddhism* das Mahāyāna-Sūtra *Jñānālokālaṃkāra* im Rahmen der Besprechung des *Mahāratnakūṭa-dharmaparyāya-śatasāhasrikā-grantha*.²² Das inhaltliche Herzstück dieser Sūtra-Sammlung ist der 43. Teil

¹⁴ Wayman and Wayman 1974: 1

¹⁵ *Phags pa rgya cher rol pa shs bya ba theg pa chen po'i mdo* (Peking-Ed. vol. 27, mDo sna tshogs II, No. 763)

¹⁶ Schumann 1995: 186-187

¹⁷ *Phags pa dgongs pa nges par 'grol pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo* (Peking-Ed. vol. 29, mDo sna tshogs V, No.774); Williams 1989: 78

¹⁸ *Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo* (Peking-Ed. vol. 29, mDo sna tshogs V, No.775); der Proto-Typ des Sūtra bestand bereits im Jahr 443 u.Z., als es zum ersten Mal ins Chinesische übersetzt wurde. Der *Dhāraṇī*- und *Sagāthaka*-Abschnitt wurden später hinzugefügt, siehe Suzuki 1966: xlii.

¹⁹ *Dam pa'i chos pad ma dkar po shes bya ba theg pa chen po'i mdo* (Peking-Ed. vol. 30, mDo sna tshogs VI, No.781); der Proto-Typ dieses Sanskrit-Werkes wurde im 1. Jahrhundert u.Z. verfasst und lag am Ende des 2. Jahrhunderts in der heute bekannten Form vor (Nakamura 1980: 186). Eine der Hauptthesen ist die zu dieser Zeit revolutionäre Verkündung, dass der Buddha ewig lebt und auf dem Berg Ḡḍhrakūṭa der Gemeinschaft von Śrāvakas, Pratyekabuddhas und Bodhisattvas das ‚eine Fahrzeug‘ (*ekayāna*) lehrt, siehe Suzuki 1966: xxxv.

²⁰ Kimura et al. 2004: 87

²¹ Cheng Chien Bhikṣu 1997: 27-28

²² *Phags pa dKon mchog brtseg pa chen po'i chos kyi rnam grangs le'u stong phrag brgya pa* (Peking-Ed. vol. 26, mDo sna tshogs I, No. 760). In diese ‚umfangreichen‘ Sūtra-Sammlung wurde auch das bekannte, zirka im 3. Jahrhundert verfasste *Śrīmālādevī-siṅghanāda-sūtra* („Löwengebrüll der Königin ‚Glorreiche Girlande‘“, *Lha mo dpal phreng gi seng ge'i sgra zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*) der südindischen Mahāsāṅghika-Schule in der Wende zum 5. Jahrhundert aufgenommen, siehe Wayman and Wayman 1974: 6.

Kāśyapa-parivarta, welcher zusammen mit dem 45. Teil *Akṣayamati-prcchā* bereits zur Zeit des Mādhyamikas Nāgārjuna (zwischen dem 1. und 3. Jahrhundert)²³ existierte und eine wichtige Grundlage für seine Lehre bildete.²⁴ Der Vorläufer dieser Sammlung *Ratnakūṭa*²⁵ war in Prakrit verfasst. *Kāśyapa-parivarta* entstand zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert in West-Indien. Diesen Text ohne nähere Angaben mit *Jñānālokālaṃkāra* in Beziehung setzend, legt Nakamura die mögliche Verfassungszeit von *Jñānālokālaṃkāra* zu Beginn des 4. Jahrhunderts fest.²⁶

Ein nahe liegender Grund, *Jñānālokālaṃkāra* mit dem *Ratnakūṭa*-Text in Beziehung zu setzen, ist die explizite Nennung desselben im ersten Kapitel des *Jñānālokālaṃkāra* im Zusammenhang mit der Aufzählung der um den Buddha Versammelten. Unter anderen werden die Bodhisattvas erwähnt, die „in Bezug auf die Befragung über [den Lehrinhalt des] *Ratnakūṭavaipulya-sūtra*[s] bewandert sind“ (*ratnakūṭavaipulyasūtra-pariprcchā-kuśala, shin tu rgyas pa'i sde dkon mchog brtseg pa'i mdo yongs su zhu ba la mkhas pa*).²⁷

3.3. Nach B. E. Brown ist *Jñānālokālaṃkāra* ein Werk, welches nach dem *Buddhāvataṃsaka-sūtra* sowie dem *Śrīmālādevī(simhanāda)-sūtra* aus dem 3. Jahrhundert²⁸ niedergeschrieben wurde. Diese Sūtras beinhalten die *tathāgatagarbha*-Lehre, dass alle Lebewesen mit der Buddha-Natur versehen sind.²⁹ Im *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, einem Maitreya bzw. Asaṅga zugeschriebenen Werk aus dem 4. Jahrhundert³⁰, wird dies explizit ausgesprochen.³¹

3.4. Nach E. Obermiller³² gibt es zwei Mahāyāna-Textkategorien: einerseits diejenigen Texte, welche die Yogācāra-Lehre beinhalten wie etwa das *Samdhinirmocana-sūtra* und

²³ Ruegg 1981: 1, 4-5, Anmerkung 11

²⁴ Vgl. Frauwallner 1994: 164, Weller 1965: 25

²⁵ Nach E. Frauwallner wurde der *Ratnakūṭa*-Text, der gegenüber der *Prajñāpāramitā*-Literatur systematischere Gedankengänge aufweist, bereits im 2. Jahrhundert u.Z. ins Chinesische übersetzt, wurde also vor dem Madhyamaka-System verfasst (Frauwallner 1994: 164).

²⁶ Nakamura 1980: 210-211

²⁷ JĀA §1 (19.14-15), JĀA_t §1 (4.5-6)

²⁸ Wayman and Wayman 1974: 4

²⁹ Wayman and Wayman 1974: 53, Brown 1991: 43

³⁰ Frauwallner 1994: 296

³¹ MSA 9.37 (122.23-24) *sarveṣāṃ aviśiṣṭāpi tathatā śuddhim āgatā /
tathāgatatvaṃ tasmāc ca tadgarbhāḥ sarvadehinah //*

„Die von allen nicht gesonderte Soheit ist zur Reinheit gelangt; [so] ist der Tathāgata; und daher sind alle Lebewesen mit dem Embryo des [Tathāgata] versehen.“

³² E. Obermiller, The Doctrine of Prajñāpāramitās Exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya. *Acta Orientalia* 11 (1932), *Introduction*, 99-100, zitiert in Sebastian 2005: 48-49

Laṅkāvatāra-sūtra; andererseits diejenigen Texte der Madhyamaka-Lehre (wie etwa in den *Prajñāpāramitā-sūtras* oder dem diese kommentieren Śāstra *Abhisamayālaṅkāra* aus dem 4. Jahrhundert³³), welche u.a. im *Jñānālokālaṅkāra* und *Śrīmālādevī-sūtra* weiterentwickelt und schließlich detailliert ausgeführt wird im *Ratnagotravibhāga-Mahāyanottaratantra-śāstra*, einem indischen Werk mit der systematisch dargelegten Lehre der Buddha-Natur *tathāgatagarbha*, welches größtenteils im 5. Jahrhundert vorgelegen haben dürfte.³⁴

II. Zum Inhalt des *Jñānālokālaṅkāra*

1. Erläuterung des Titels

Der Titel *Sarvabuddhaviṣayāvatāra-jñānālokālaṅkāra* stellt das Thema des Sūtras vor und wird im *Ratnagotravibhāga-Mahottaratantra-śāstra* folgendermaßen beschrieben:

„Die Absicht der [Belehrung im *Ārya-Sarvabuddhaviṣayāvatārajñānālokālaṅkāra*] ist bereits (*evam*) durch den Namen dieses Sūtras erklärt, in welchem diese [vorhin genannten] neun Beispiele [der Aktivität des Buddha] detailliert sichtbar geworden sind. Geschmückt (*alaṅkṛta*, *rgyan ces bya ba*) mit dem Licht (*āloka*, *snang ba*) des höchsten Wissens als Glück (*ayodārajñāna*) usw. treten (*avataranti*) die Verständigen (*dhīmantah*) schnell in den in diesem [Sūtra] überlieferten gesamten Buddha-Bereich (*sakalaṃ buddhagocaram*, *sangs rgyas thams cad kyi yul la*) ein.“³⁵

Mit „Licht des höchsten Wissens“ (*jñānāloka*) ist das eigene unübertreffliche höchste vollkommene Erwachen (*anuttarasamyaksambodhi*) des Tathāgata gemeint, das mit dem Sonnenlicht veranschaulicht wird, welches die Dunkelheit durchbricht. *jñānāloka* schließt die auf *mahākaruṇā* basierende Tathāgata-Aktivität ein, wodurch alle Lebewesen in die Buddha-Sphäre eintreten können.³⁶

³³ Makransky 1997: 111, Conze 1954: 1-3

³⁴ Siehe Mathes 2003/2004: 108

³⁵ RGV 4.78-79 (J 111. 4-7)

*sūtrasya tasya nāmaivaṃ dīpitaṃ tatprayojanam /
yatraite nava dṛṣṭāntā vistareṇa prakāśitāḥ //
etacchrutam ayodārajñānālokādyaḥ alaṅkṛtāḥ /
dhīmanto `vataranty āśu sakalaṃ buddhagocaram //*

Vgl. Takasaki 1966: 374 und Fußnote 197

³⁶ Takasaki 1974: 607; vgl. Kimura et al. 2004: 85

Im Kapitel *Siṃhaviṃbhitā* des *Gaṇḍavyūha-sūtras*³⁷, welches von dem spirituellen Weg des Knaben Sudhana handelt, ist von dem ‚Licht des [höchsten] Wissens‘ (*jñānāloka*) die Rede:

„[Sudhana] sprach: ‚Was ist die Sphäre (*viśaya*) dieses Lichtes [höchsten] Wissens (*jñānāloka*), o Edle?‘ [Die Nonne *Siṃhaviṃbhitā*] antwortete: ‚Dies [ist], Sohn der [Tathāgata-]Familie, [ungeachtet der Tatsache, dass] ich strebe, der Eintritt in das Licht [höchsten] Wissens, [ungeachtet der Tatsache, dass ich] ablasse, entsteht der *samādhi*, der gewiss (*nāma*) alle Phänomene erreicht hat.“³⁸

2. Textaufbau und Inhalt

Ebenso wie in der japanischen Übersetzung aus der tibetischen Fassung von Takasaki wird in der japanischen Edition dieses aus einer Kombination von einem Prosa-Text und Vers-Text (*Gāthās*) bestehende Mahāyāna-Sūtra *Jñānālokālaṃkāra* in fünf Kapitel eingeteilt, die in der vorliegenden Arbeit um ein Kapitel erweitert wurde:

1. Kapitel (§§1-3): Einleitung – Beschreibung der um den Tathāgata versammelten Gemeinde auf dem Berg *Gr̥dhra-kūṭa* bei *Rājagṛha*,
2. Kapitel (§§4-5): Mañjuśrī's Frage nach der Bedeutung der Lehre ‚Weder-Entstehung-noch-Vernichtung‘,
3. Kapitel (§§6-15): Die Dharma-Belehrung des Tathāgata über die Buddha-Aktivität unter Anführung von neun Beispielen,
4. Kapitel (§§16-36): Die Eigenschaften des Tathāgata – Selbst-Erwachen und Zum-Erwachen-Führen anderer,
5. Kapitel (§§37-39): Preisung des Tathāgata durch Mañjuśrī und Abschlussworte des Tathāgata,
6. Kapitel (§§40-45): Epilog – Verdienst der Erhaltung dieser Schrift.³⁹

Unter Beibehaltung dieser Einteilung der Edition (unter Angabe der Paragraphen sowie Seiten- und Zeilen-Angaben) wird nun der Inhalt dieses Sūtras *Jñānālokālaṃkāra*, das als

³⁷ Dieses Werk ist neben dem *Daśabhūmika-sūtra* ein auf Sanskrit erhaltener Abschnitt des *Avataṃsaka-sūtra*, siehe Williams 1989: 120-121.

³⁸ *āha – ka etasya ārye jñānālokasya viśayaḥ? āha – etan mama kulaputra jñānālokamukham āyūhatyā niryūhatyāḥ sarvadharmopapanno nāma samādhir ājāyate ... Gaṇḍavyūha-sūtra* 199.23-25

³⁹ Kimura et al. 2004: 85

praktischer Führer für den spezifischen Lebenswandel eines Bodhisattvas angesehen werden kann, mit dessen Lehr-Aussagen vorgestellt.

2.1. Einleitung

§ 1 (19.1-4) Nach der den Tathāgata verehrenden Begrüßung erwähnt das Mahāyāna-Sūtra zu Beginn den Schauplatz des Geschehens, an dem sich der Erhabene mit einer großen Mönchsgemeinschaft aufhält – der bei Rājagṛha auf dem Berg Gṛdhṛakūṭa („Geiergipfel“) befindliche Palast ‚Dharmadhātugarbha‘ (*chos kyi dbyings kyi snying po*)⁴⁰, ‚Dharma-Bereich-Embryo‘.

(19.4-20.3) Es folgt die Beschreibung der um den Erhabenen versammelten Gemeinschaft mit allen Arhats („Ehrenwerten“, *dgra bcom pa*, ‚Feindbezwinger‘); mit den achtundsechzig großen Śrāvakas unter der Führung des Arhats Ājñāta-Kauṇḍīnya; mit den unzähligen Bodhisattvas⁴¹, den ‚Großen Wesen‘ (*mahāsattva*), wie Kumārabhūta Mañjuśrī als Verkörperung von *prajñā*⁴², Dhanaśrī („Licht des Reichtums“), Buddhiśrī („Licht der Vernunft“), Bhaiṣajyarāja und Bhaiṣajyasamudgata.⁴³ Sie alle sind in Bezug auf die Befragung über [den Lehrinhalt des] *Ratnakūṭavaipulya-sūtras* bewandert und haben die Prajñāpāramitā-Lehre von der Leerheit, des Erscheinungsbildlosen [und] Wunschlosen (*sūnyatānimittāpraṇihita*)⁴⁴ durchdrungen sowie diejenige Lehre von der Nicht-Entstehung (*anutpāda*) und des Nicht-Geborenen (*ajāta*).⁴⁵ Schließlich endet die Aufzählung der Versammelten mit

⁴⁰ JĀA §1 (19.3), JĀA_t §1 (2.2)

⁴¹ Nach Nakamura stellt *Jñānālokālamkāra* deswegen kein sehr frühes Mahāyāna-Sūtra dar, weil es neben der Mönchsgemeinschaft auch Bodhisattvas erwähnt, was in den frühesten Mahāyāna-Sūtras nicht getan wird (Nakamura 1980: 156, 159). Ein Bodhisattva, ein „nach dem Erwachen Strebender“, ist „mit der Ansammlung von Verdienst für die Erlangung der Buddhaschaft beschäftigt, und schließt vor allem ein, anderen Lebewesen in *diesseitigen* Nöten zu helfen. Eine strikte Funktionstrennung zwischen Buddhas und (der Buddhaschaft nahen) Bodhisattvas ist aber nicht möglich, so daß auch letztere Heilswirken entfalten und gelegentlich geradezu die Stellung von Buddhas einnehmen.“ (Schmithausen 2000: 14)

⁴² Williams 1989: 42. Im indo-tibetischen Buddhismus präsentiert Mañjuśrī einen jungen Prinzen, der in der rechten Hand das Schwert des Wissens hält, das alle Fesseln des Unwissens durchschneidet, und in seiner Linken ein Prajñāpāramitā-Sūtra (oft das *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*), siehe Williams 1989: 238, 240.

⁴³ Diese beiden Bodhisattvas der Heilkunst sind Brüder. Dem älteren Bruder Bhaiṣajyarāja wird im *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* ein ganzes Kapitel, *Bhaiṣajyayoga-parivarta*, gewidmet. Darin heißt es, dass ein Kranker durch Hören dieses Kapitels geheilt wird, vgl. DCBT 472.2-473.1. Im Chinesischen liegt die Schrift „Das Sūtra über die Betrachtung der beiden Bodhisattvas ‚Der König des Heilens‘ und ‚Der Höchste Heiler““ (*Fó-shuò-duān Yào-wáng Yào-shàng èr púsà jīng*, Taishō xx, 1611) aus dem 5. Jahrhundert vor, siehe Birnbaum 1990: 60.

⁴⁴ Das sind die „drei Tore der Befreiung“ (*trivimokṣamukhāni*), Mvy. 1541-1544; siehe z.B. *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, *Stuṭiparivarta*-Kapitel 102.23

⁴⁵ JĀA §1 (19.13-20.1)

„den hundert-tausend, einer Million, zehn Millionen von Tathāgatas⁴⁶, die in die aufeinander [bezogenen] Welt-Bereiche (*lokadhātu*)⁴⁷ gesendet sind, mit allen [Tathāgatas], die zur Vorbereitung [übersinnlicher] Erkenntnis (*abhijñāparikarma*) zum Vorschein gekommen sind [und] die in der [wahren] Natur des Eigenwesens aller Phänomene gegründet sind (*sarvadharmasvabhāvaprakṛtipraṭiṣṭhita*).“⁴⁸

Die hier beschriebenen drei Handlungsweisen der Tathāgatas legen die im Mahāyāna-Buddhismus gelehrt drei Buddha-Körper (*trikāya*) nahe: den ‚Erscheinungskörper‘ des Buddha als weltliche, historische Persönlichkeit *nirmāṇakāya*, den Dharma-lehrenden ‚Körper des Genießens‘ *sambhogakāya* und den universalen *dharmakāya*.⁴⁹

In dieser Textstelle wird der aktive Aspekt der Tathāgatas angesprochen, die in den aufeinander bezogenen, d.h. durch abhängiges Entstehen *pratītyasamutpāda* gekennzeichneten Welt-Bereichen frei agieren zum Wohl aller Wesen (was dem Erscheinungskörper *nirmāṇakāya* entsprechen würde). Als Begegnungsstätte für die Dharma-Belehrung dieses Sūtras vom strahlenden Löwen-Sitz aus an alle auf dem Bodhisattva-Weg befindlichen Versammelten könnte hier der *sambhogakāya* gesehen werden. Er ist die reine Lichtform, die von den geistig fortgeschrittenen Arhats, Śrāvakas und Bodhisattvas wahrgenommen wird. In der letzten Zeile des oben genannten Zitats könnte der *dharmakāya* gemeint sein, der den Aspekt des kosmischen Prinzips aller Wirklichkeit darstellt.

Jñānālokālamkāra spricht demnach die drei Aspekte der Tathāgatas an. Im Text selbst ist von *rūpakāya* und *dharmakāya* die Rede, d.h. von der der *trikāya*-Lehre vorangehenden Zwei-Körper-Theorie: Der ‚Form-Körper‘ *rūpakāya*⁵⁰ ist die den geistigen Aufnahmefähigkeiten der Schüler entsprechende Erscheinungsform nach der Reinigung deren Geistes von allen

⁴⁶ Ein Tathāgata ist ein Epithet des Buddha, der einerseits als ‚So [ins *nirvāṇa*] Gegangener‘ zum höchsten Wissen gelangt ist (*tathā-gata*), und andererseits als ‚So [in *samsāra*] Gekommener‘ von dort wiederum in die Welt zum Lehren des Dharma ‚gekommen ist‘ (*tathā-āgata*), um für die Befreiung aller zu wirken (King 1991:3, vgl. BHSD 248.2); nach Schmithausen hat in einem Traditionstrang der Lehrrede-Überlieferung der Buddha den Weg zum höchsten Wissen ‚so‘, nämlich wie dieser wirklich ist, ‚erkannt‘ (*tathā-gata*) und ist ihn auch selbst ‚so gegangen‘, in einem zweiten Strang ist der Buddha aus dem menschlichen Bereich herausgehoben und etwa durch Allwissenheit, übernatürliche Kräfte usw. gekennzeichnet (Schmithausen 2000: 5-6).

⁴⁷ *lokadhātu* als kosmologische Projektionen verschiedener geistiger Stufen sind in zehn Existenz-Formen eingeteilt, die eines Buddha, Bodhisattva, Pratyekabuddha (‚für sich Erwachten‘), Śrāvaka ‚Hörer‘, sowie die der *devas*, Menschen, *asuras*, Tiere, Hungergeister und Höllenbewohner, siehe Borsig 1992: 33.

⁴⁸ *anyonyalokadhātuṣu tathāgatakoṭīniyutaśatasahasrasampreṣitaiḥ, sarvair abhijñāparikarma-nirjātaiḥ (mṅgon par shes pa yongs su sbyangs pas nges par 'byung ba) sarvadharmasvabhāvaprakṛtipraṭiṣṭhitaḥ* // JĀA §1 (20.1-3), JĀA_t §1 (4.9-11)

⁴⁹ Bechert und Gombrich 1995: 97

⁵⁰ Z.B. JĀA §15 (46.16)

Hindernissen.⁵¹ Der *dharmakāya* wird im Sūtra mit dem völlig unentstandenen Tathāgata gleichgesetzt.⁵²

Nach A. und H. Wayman enthalten die frühen, zwischen 100 vor und 200 nach der Zeitwende verfassten Mahāyāna-Schriften, wie etwa die *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*⁵³ sowie das *Śrīmālādevī-sūtra*, die Zwei-Körper-Theorie. In späteren Sūtras ist der *rūpakāya* in *sambhogakāya* und *nirmāṇakāya* unterteilt, wie etwa das zwischen 200 und 400 u. Z. verfasste *Buddhāvataṃsaka-sūtra* sowie das *Laṅkāvatāra-sūtra* aus dem 4. Jahrhundert u.Z..⁵⁴ *Jñānālokālaṃkāra* mit seiner Zwei-Körper-Theorie scheint demnach eines der früheren Mahāyāna-Sūtras zu sein, welches implizit die *trikāya*-Lehre enthält.

Nach dem *Mahāyānasūtrālaṃkāra* als prinzipielle Quelle der Drei-Körper-Lehre des Yogācāra sind die drei *kāyas* – *svābhāvika*-, *sāmbhogika*- und *nairmāṇika-kāya*, wobei ersterer Grundlage für die anderen zwei ist – funktionale Aspekte (*vr̥tti*) des von *karman* und Befleckungen (*kleśa*) vollkommen reinen *dharmadhātu*.⁵⁵

§ 2 (20.4-21.2) Nach dem Entschluss, sich den Bodhisattvas zu zeigen, damit diese ihn um eine Dharma-Belehrung bitten können,

„ ... beleuchtet der Erhabene in den zehn [Himmels]richtungen [bis] in die [äußerste] Grenze den Welt-Bereich, der den Staubkörner in den undenkbaren, unzählbaren dreitausend großen tausendfachen Welt-Bereichen⁵⁶ gleicht, mit Wolken großer Lichtstrahlen (*mahāraśmimēgha*, 'od zer chen po 'i sprin dag).“⁵⁷

⁵¹ Mathes 2008¹: 72

⁵² *dharmakāyo ... tathāgataḥ / atyantānuṭpanno ... tathāgataḥ* // JĀA §15 (47.10-12)

⁵³ Siehe z.B. JĀA §15 (46.16)

⁵⁴ Wayman and Wayman 1974: 1

⁵⁵ MSA 9.59-60 (134.15-16-135.2) *svabhāvadharmasambhoganirmāṇair bhinnavr̥ttikaḥ / dharmadhātur viśuddho 'yaṃ buddhānāṃ samudāhṛtaḥ // svābhāviko 'tha sāmbhogyāḥ kāyo nairmāṇiko 'paraḥ / kāyabhedo hi buddhānāṃ prathamā tu dvayāśrayaḥ //*

⁵⁶ In der buddhistischen Kosmologie entspricht ein ‚Tausend-Kosmos‘ tausend Planeten-Systemen, tausend Tausend-Kosmen einem Million-Kosmos und tausend Million-Kosmen einem Milliarden-Kosmos. Zusammen bilden sie das ‚Dreitausend-Universum‘, DCBT 61.1-2.

⁵⁷ ... *Bhagavāṃs tasyāṃ velāyāṃ daśasu dikṣv asaṃkhyeyācintyātrisāhasramahāsahasralokadhātu paramānurājaḥsamaṃ lokadhātuṃ mahāraśmimēghair avabhāsayati sma* / JĀA §1 (20.12-17), JĀA_t §1 (6.7-9)

Daraufhin kommen aus den zehn Himmelsrichtungen die unzähligen Bodhisattvas herbei und setzen sich nach ihrer Verehrungserweisung vor den Erhabenen nieder.⁵⁸

§ 3 (21.6-22.22) Inmitten des Palastes ‚Dharmadhātugarbha‘ kommt der sich ins Unermessliche ausdehnende, mit Juwelen und Girlanden geschmückte Löwen-Sitz (*siṃhāsana, seng ge'i khri*) mit dem ‚großen Juwel-Lotos-Embryo‘⁵⁹ (*mahāratnapadmagarbha, nor bu rin po che chen po'i pad ma'i snying po*)⁶⁰ zum Vorschein, aus welchem unzählige Lichtstrahlen aus allen Seiten hervortreten und sich über die gegenseitig [aufeinander bezogenen] Welt-Bereiche mit prachtvollem Glanz großen Ausmaßes (*mahatāvabhāseṇa*) ausbreiten.⁶¹ In Begleitung von Gesangskonzerten erscheinen die Welt-Beschützer Śakra, d.i. Indra (‚Herr‘) der Dreiunddreißig Götter, und Brahmā, Devas, Nāgas, Yakṣas, Gandharvas und andere unter Ehrerweisung des Buddha.⁶²

Der Löwen-Sitz ist mit dem ‚großen Juwel-Lotos-Embryo‘ versehen. Dabei kann das ‚große Juwel‘ (im Singular) der Buddha sein oder die ‚großen Juwelen‘ (im Plural) der Buddha, Dharma und Saṅgha. Der Lotos gilt als Symbol für die vollkommene Reinheit der körperlichen, verbalen und geistigen Aktivität eines Erwachten im *saṃsāra*⁶³, ohne von dessen Befleckungen berührt zu sein. Eine Eigenheit der Lotos-Pflanze ist es, gleichzeitig die Samenkapsel, die Blüte und die Frucht zu tragen und somit die drei Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich zu vereinen.⁶⁴ Der ‚Embryo‘ (*garbha*) bezeichnet die ursprüngliche, unentstandene Reinheit dieses Juwel-Lotos'.⁶⁵

Im *Ratnagoṭṭravibhāga* wird der Lotos mit dem Bodhisattva gleichgesetzt:

⁵⁸ Der Buddha tritt hier in der Form des strahlenden himmlischen *sambhogakāya* auf, der nur den Lebewesen mit höheren geistigen Fähigkeiten sichtbar wird, nämlich den fortgeschrittenen Bodhisattvas, siehe Schumann 1995: 139.

⁵⁹ Eine ähnliche Löwen-Sitz-Beschreibung (*vaiḍūryapadmagarbasimhāsana*) findet sich im *Gaṇḍavyūha-sūtra* im *Nidāna-parivarta* 2.24. Wenn sich der Buddha auf den Löwen-Sitz setzt, bedeutet dies den Beginn seiner Dharma-Belehrung, die mit dem Brüllen eines Löwen verglichen wird, vgl. Wayman and Wayman 1974: 22.

⁶⁰ JĀA §3 (21.7), JĀA_t §3 (8.1-2), *padma'i snying po* Mvy. 673

⁶¹ ... *anyonyān lokadhātūn mahatāvabhāseṇa sphaṛanti sma* / JĀA §3 (21.16-17)

⁶² JĀA §3 (21.18-22.2)

⁶³ Vgl. Borsig 1992: 24

⁶⁴ Beer 2003: 7-8

⁶⁵ Näheres zum Begriff *garbha* folgt im zweiten Teil.

„Genau so wie ein im Wasser wachsender Lotos nicht durch das Wasser verunreinigt wird, ebenso wird jener [Bodhisattva], auch wenn in der Welt geboren, nicht durch weltliche Phänomene verunreinigt.“⁶⁶

2.2. Frage nach der Bedeutung der Lehre von ‚Weder-Entstehung-noch-Vernichtung‘

§ 4 (23.1-24.5) Fünf Gāthās (‚Gesänge‘) laden den strahlenden Erhabenen ein, auf dem Löwen-Sitz mit dem ‚großen Juwel-Lotos-Embryo‘ Platz zu nehmen, allen Anwesenden seine Gunst zu erweisen und den Dharma zu lehren.

§ 5 (24.5-25.10) Der Erhabene lässt sich auf den Löwen-Sitz nieder und „bewirkte für die vortrefflichste Dharma-Unterweisung (*dharmadesānā*) ein Erscheinungsbild (*nimitta*) für die Bodhisattvas, die großen Wesen.“⁶⁷ Daraufhin wird durch den Bodhisattva Kumārabhūta Mañjuśrī dem Erhabenen die Frage gestellt, die das Hauptthema dieses Sūtras ist:

„ ‚Weder Vernichtung (*anirōdha*) [gibt es], noch Entstehung (*anutpāda*)‘⁶⁸,
wie wird diese [Eure Lehre] dargelegt
mit Beispielen und auch mit Gründen?
Sprich, großer Weiser!“⁶⁹

Mañjuśrī bittet den Tathāgata um die Auslegung einer der Hauptthesen des Buddhismus: der Lehre vom abhängigen Entstehen *pratītyasamutpāda*. Der Lehrsatz ‚Weder Entstehung gibt es

⁶⁶ RGV 1.72 (J 51.17-18) *yathaiva nāmbhasā padmaṃ lipyate jātam ambhasi /
tathā loke ’pi jāto ’sau lokadharmair na lipyate //*

⁶⁷ *sāmutkarṣikāyās ca dharmadesānāyās teṣāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ nimittam akārṣīt /*
JĀA §5 (24.7-9)

⁶⁸ Die Lehre von Nicht-Entstehung und Nicht-Vernichtung findet sich bereits in früh-buddhistischen Werken, etwa im *Udāna* (8. Kapitel *Pāṭaligamiya vaggo*) über *nibbāna*:

atthi bhikkhave tad āyatanam, yattha n’eva paṭhavī na āpo na tejo na vāyo na ākāsānañcāyatanam na viññānānañcāyatanam na ākiñcaññāyatanam na nevasaññānāsaññāyatanam n’āyam loko na paraloko ubho candimasūriyā, tad amhaṃ bhikkhave n’eva āgatiṃ vadāmi na gatiṃ na thitiṃ na cutiṃ na upapattiṃ, appaṭiṭṭham appavattam anārammaṇam eva taṃ, es’ ev’ anto dukkhassā ’ti. – Udāna 8.1

„Mönche, [*nibbāna*] ist jener Bereich, wo nicht Erde, nicht Wasser ist, nicht Feuer, nicht Luft, nicht unendlicher Raumbereich, nicht unendlicher Bewußtseinsbereich, nicht der Bereich der Nicht-Irgendwasheit, nicht der Bereich der Wahrnehmung [und] Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt, nicht eine andere Welt ist, beide, Sonne und Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder Kommen noch Gehen, Nicht-Stehen, weder Vernichtung noch Entstehung. Ohne Stützpunkt, ohne Anfang, ohne Grundlage ist das; eben dies ist das Ende des Leides.“

⁶⁹ JĀA §5 (25.3-5) *anirōdham anutpādam
katham eṣa nigadyate /
dṛṣṭāntair hetubhīś caiva
kathayasva mahāmune //*

noch Vernichtung‘ wird in dem frühen Mahāyāna-Sūtra *Śālistamba-sūtra* (,Sūtra vom Reis-Sprössling‘)⁷⁰ dem Maitreya in den Mund gelegt. Werden falsche Sichtweisen von einem beständigen ātman usw. einmal erkannt und vollständig aufgegeben, entstehen sie nicht mehr und müssen demnach nicht vernichtet werden.⁷¹ Auf das *Śālistamba-sūtra* nimmt *Jñānālokālaṃkāra* durch Zitierung im Zuge seiner Lehr-Darlegung Bezug.

2.3. Die Tathāgata-Aktivität in neun Beispielen

§§ 6-14 (25.11-45.10) Die Bedeutung des Lehrsatzes ‚Weder Entstehung [gibt es] noch Vernichtung‘ (*anutpādo ’nirodha*)⁷² wird vom Erhabenen anhand von neun Beispielen illustriert. Auf der Grundlage der Buddha-Körper-Lehre führen die Beispiele die Beschaffenheiten und dynamischen wechselseitigen Wirkweisen von *dharmakāya* und *rūpakāya* vor. Die Beispiele sind die Erscheinung des Śakra, die große Dharma-Trommel, die Wolke, der Große Brahmā, die Sonne, das wunscherfüllende Juwel, das Echo, die Erde und der Raum.⁷³ Jedes der Beispiele gibt einen anderen Aspekt der Aktivität des Tathāgata wieder, der in der Überschrift für jedes Beispiel mit dem Sanskrit-Wort wiedergegeben ist.

Die Darlegung der Beispiele weisen folgende Struktur auf:

1. Empirische Aussagen über Naturphänomene (Wolke, Sonne, Echo, Raum und Erde) und Geschehnisse in den Existenz-Bereichen, Tätigkeiten, sinnliche Wahrnehmungen und Denkweisen (u.a. die Erscheinung des Śakra, der Große Brahmā).
2. Übertragung auf die Meta-Ebene: Aussagen über die wahre Beschaffenheit, die Aktivität des Tathāgata durch Körper, Rede und Geist.

Aus dem großen Mitgefühl *mahākaruṇā* für alle Wesen ruft der Tathāgata unter Anwendung geschickter Mittel (*upāya*) in mannigfaltigen Formen bei den Lebewesen das Streben nach dem höchsten Buddha-Wissen hervor. Dabei agiert der Tathāgata ohne Unterscheidung, Bewertung und Anstrengung. Durch die machtvolle Kraft des Tathāgata lassen die Lebewesen auf dem Bodhisattva-Weg aufgrund ihres in der Meditation kultivierten Geistes und durch die

⁷⁰ Frauwallner 1994: 49

⁷¹ Schoening 1995: 333

⁷² *anutpādo ’nirodha iti Mañjuśrīs tathāgatasyaitad adhivacanam* / JĀA §6 (26.3-4); Asāngas Kommentar *Vyākhyā* zum Śāstra *Ratnagotravibhāga* zitiert diese Stelle und nennt explizit dieses Sūtra: *sarvabuddhaviṣayāvatārajñānālokālaṃkārasūtra*^o ... *tatra yad uktam anutpādo ’nirodha iti Mañjuśrīs tathāgato ’rhan samyaksambuddha eṣa iti* ... RGVV 1.8 (J 9.6-7)

⁷³ Die Dharma-Trommel, die Sonne, das wunscherfüllende Juwel, das Echo und der Raum werden ebenfalls als Gleichnisse für die Tathāgata-Aktivität im *Avatamsaka-sūtra*-Abschnitt *Tathāgatopattisambhava-nirdeśa* behandelt, siehe Cheng Chien Bhikṣu 1997: 102, 88, 94, 99, 86.

Kraft ihrer Hingabe „die heilsame Wurzel für die Erlangung des Tathāgata-Wissens reifen.“⁷⁴
In dieser Wechselbeziehung ist der Dharma in der ganzen Welt in allen Lebensformen aktiv.

2.3.1. Die Erscheinung des Śakra – *tathāgata-pratibhāsa*

§ 6 (26.4-28.18) Śakra, der ‚Mächtige‘, genießt in seinem Wohnsitz der Dreiunddreißig Götter (*trayastrimśadbhavana*), der sich im Lust-Bereich (*kāmadhātu*)⁷⁵ befindet, sinnliche Freuden in seinem Palast ‚Vaijayanta‘ auf der Oberfläche eines Vaiḍūrya-Edelsteines.⁷⁶ Die Vaiḍūrya-Oberfläche ist so rein und durchsichtig, dass Śakras Gestalt und dessen Wohnsitz von den auf der Erde lebenden Menschen, jung und alt, gesehen werden kann. Angetrieben von dem Wunsch, auch so zu werden und genussvoll zu leben wie der mächtige König der Dreiunddreißig Götter Śakra, verrichten sie eifrig Gebete und üben verdienstvolle Handlungen aus, um nach ihrem Tod in Śakras Reich wiedergeboren zu werden.

„Mañjuśrī, ebenso wie aber in dem Fall auf der aus dem Vaiḍūrya-Edelstein bestehenden großen Boden[-Grundlage] (*mahāpṛthivī, sa gzhi chen po*) der Wohnsitz der Dreiunddreißig [Götter] nicht existiert (*nāsti*), auch nicht der Palast ‚Vaijayanta‘, auch nicht Śakra, Indra der Götter, jedoch aufgrund des vollkommenen Reinseins (*parisuddhatva*) des großen Vaiḍūrya-Edelsteines der Wohnsitz der Dreiunddreißig [Götter] wahrgenommen wird und der Palast ‚Vaijayanta‘ des Śakra [und Śakra,] der Indra der Götter, sowie [deren] nicht [in sich bestehende] seiende (*asan*) Erscheinung (*pratibhāsa*), die weder entstanden noch vernichtet ist, aufgrund des vollkommenen Reinseins des großen Vaiḍūrya-Edelsteines wahrgenommen wird,“⁷⁷

„gerade auf diese Weise, ... da der Geist vollkommen rein [und] aufgrund der Meditation[spraxis] kultiviert worden ist, haben die Lebewesen die Wahrnehmung von einem Tathāgata in einem eigenen Körper [als Grundlage einer persönlichen Existenz] (*tathāgatātmabhāva*).⁷⁸ ... durch die [machtvolle] Kraft des Tathāgata (*tathāgatānubhāvena, de bzhin gshegs pa'i mthus*) sehen die Lebewesen den

⁷⁴ *kuśalamūlaṃ tathāgatajñānapratilambhāya pariṇāmayanti* / JĀA §6 (27.29-28.1)

⁷⁵ Wayman and Wayman 1974: 111

⁷⁶ Nach Beer 2003: 310 ist der *vaiḍūrya*-Edelstein ein Türkis.

⁷⁷ *yathā Mañjuśrīḥ tatra ca vaiḍūryamayāṃ mahāpṛthivyāṃ nāsti tatra trayastrimśadbhavanam, na vaijayantaś ca prāsādaḥ, na ca Śakro devānām indraḥ | api tu parisuddhatvād mahāvaiḍūryasya samdrśyate trayastrimśadbhavanam, vaijayantaś ca prāsādaḥ, Śakrasya devānām indraḥ | sa cāsan notpanno na niruddhaḥ parisuddhatvād mahāvaiḍūryasya pratibhāsaḥ samdrśyate* / JĀA §6 (27.12-18)

⁷⁸ *ātmabhāva* „Grundlage einer persönlichen Existenz“, d.h. die objektive Grundlage der Bezeichnung „Ich“ gemäß *Yogācārabhūmi*, nicht mit *ālayavijñāna* gleichzusetzen, siehe Schmithausen 2007¹: 24-25, 52; Schmithausen 2007²: 619, Spalte 1.

[körperlichen] Tathāgata (*de bzhin gshegs pa'i sku*).⁷⁹ Und er ist nicht geworden (*abhūta*), weder entstanden (*anutpanna*) noch vernichtet (*aniruddha*), istweder Sein (*bhāva*) noch Nicht-Sein (*abhāva*), weder sichtbar (*dr̥śya*) noch unsichtbar, weder weltlich (*lokya*) noch nicht weltlich (*alokya*), weder geistig (*caitya*) noch nicht geistig (*acaitya*), weder seiend noch nicht seiend (*asat*).“⁸⁰

Wie die völlig reine spiegelartige Oberfläche⁸¹ des Vaiḍūrya-Edelsteines ist der vollkommen reine Geist. Die mit einem (von Natur aus) reinen Geist versehenen Lebewesen vermögen aufgrund der Kultivierung dieses Geistes durch Meditation die Tathāgata-Erscheinung in einer körperlichen Form – die dem *nirmāṇakāya* entsprechen würde – wahrzunehmen. Die Erscheinung des Tathāgata hat kein in sich bestehendes Eigenwesen und ist weder entstanden noch vernichtet, nicht-existent nicht-seiend, dennoch wird er in der Welt wahrgenommen. Insofern die Tathāgata-Erscheinung wahrnehmbar ist, ist sie seiend.

„Ebenso wie etwa ... dort auf der aus dem großen Vaiḍūrya-Edelstein bestehenden großen Boden[-Grundlage] die Erscheinung des Śakra, des Indra der Götter ... genauso, Mañjuśrī, bewegt sich der Tathāgata, der Arhat, der Samyaksambuddha (,der höchste vollkommene Erwachte‘), nicht, denkt nicht, erzeugt keine geistige Vielfalt (*na prapañcayati*)⁸², bestimmt nicht (*na kalpayati*), erzeugt keine Vorstellung (*na vikalpayati*), ist ohne Bestimmung, ist ohne Vorstellung, ist undenkbar (*acintya*), frei von geistigem Verinnerlichen (*amanasikāra*), ist befriedet (*śānta*), beruhigt, ohne Entstehung, ohne Vernichtung, ist unsichtbar, unhörbar, unriechbar, untastbar,

⁷⁹ JĀA_t §6 (26.3) Die tibetische Fassung stellt klar, dass es sich um den Form-Körper *rūpakāya* handelt.

⁸⁰ *evam eva ... pariśuddhatvāc cittasya subhāvitavād bhāvanāyāḥ sattvānāṃ tathāgatātmabhāvadārśanaṃ bhavati / tathāgatānubhāvena ... sattvās tathāgataṃ paśyanti / sa cābhūto 'nutpanno 'niruddho na bhāvo nābhāvo na dr̥śyo nādr̥śyo na lokyo nālokyo na caityo nācaityo na san nāsan / JĀA §6 (27.19-23), JĀA_t §6 (26.1-6)*

⁸¹ Der Spiegel ist im indo-tibetischen Kulturkreis Symbol der Leerheit und des reinen Geistes. Klar und hell reflektiert er unabhängig und unbeeinflusst alle Erscheinungen. Durch diese Beschaffenheit verweist das Spiegel-Symbol auf die Tatsache, dass alle Erscheinungen leer von einem substantiellen Eigenwesen und dennoch wahrnehmbar sind, siehe Beer 2003: 194-197.

⁸² Das Nomen *prapañca* bezeichnet nach Schmithausen „... eine Handlung des Subjektes, die sich dadurch auszeichnet, daß dieses nicht ruhig in der direkten Schau der Wirklichkeit verharrt, sondern sich durch Reflexion und Benennung über sie erhebt oder ‚verbreitert‘, wobei je nach dem Zusammenhang manchmal das inhaltliche Moment der ‚Ausbreitung‘ oder Übertragung vielheitlicher oder falscher Bestimmungen, manchmal hingegen das formale Moment der geistigen Aktivität oder Unruhe im Vordergrund steht. ... Neben dieser ‚subjektiven‘ Verwendung steht ... der Gebrauch von *prapañcaḥ* in einem ‚objektiven‘ Sinn; *prapañcaḥ* bezeichnet dann die Produkte oder zum mindesten die Korrelate der Handlung des ‚Ausbreitens‘, insbesondere die Welt der vielheitlichen Erscheinungen. ... *prapañcaḥ* bedeutet dann einfach ‚Vielfalt‘ ...“ (Schmithausen 1969: 140-141, Anmerkung 101)

unföhlbar, ohne Erscheinungsbild, ohne Erkennen (*avijñaptika, rnam par rig pa med pa*), nicht zu erkennen (*avijñāpanīya, rnam par rig par bya ba ma yin pa*).“⁸³

„Denn, Mañjuśrī, der Tathāgata ist Zuflucht[sort] der Nicht-Entstehung (*anutpādagatika*)⁸⁴. Und nun wird er in den Welten[-Bereichen] wie ein Spiegelbild (*pratibimba*) gesehen. Und aufgrund der Mannigfaltigkeit an Wahrnehmungen der Lebewesen, die eine [ihren Wahrnehmungen] entsprechende Hingabe haben, zeigt er die Mannigfaltigkeit an [gültigen] Erkenntnis[mittel] durch [seine verschiedenen] Lebens[formen] (*āyuhpramāṇavaimātratā*). Durch das Erlangen der Kraft von Hingabe [und] Zur-Reife-Bringen⁸⁵ [des höchsten Wissens] ist er bei den Lebewesen [gegenwärtig], die an *bodhi* [, dem ‚vollkommenen Erwachen‘,] teilhaben, [dadurch, dass er] eine Erscheinung erlangt hat. Und mit der Hingabe entsprechend der [jeweiligen] Gesinnung hören die Lebewesen den Dharma. Entsprechend der [jeweiligen] Gesinnung erkennen sie: ‚Das Fahrzeug ist drei[fach]‘, und entsprechend der [jeweiligen] Gesinnung haben sie Hingabe.“⁸⁶

Jñānālokālamkāra vergleicht die Erscheinung des Tathāgata mit einem Spiegelbild, das nicht als bloßes Trugbild, als bloße Illusion abzulehnen und zu negieren ist. Der Tathāgata wendet die spiegelbildgleiche Erscheinung als geschicktes Mittel (*upāya*)⁸⁷ für die Dharma-Belehrung an, um die Lebewesen dazu anzutreiben, zum Wohl für sich und andere zu agieren. Durch Wahrnehmung seiner Erscheinung werden diese aktiv: Sie verehren seine körperliche Erscheinungsform mit Blütenspenden und anderen Zeichen der Würdigung und streben nach dem höchsten Wissen. Durch das Praktizieren ethischer Disziplin (*śīla*) wie Gebefreude (*dāna*) und durch das sich daraus ergebendes Ansammeln von Verdienst (*puṇya*)⁸⁸ lassen sie

⁸³ *tadyathā Mañjuśrīs tatra mahāvaidūryamayām mahāprthivyaṃ Śakrasya devānām indrasya pratibhāso ... evam eva ... tathāgato rhan samyaksambuddho neñjati, na manyate, na prapañcayati, na kalpayati, na vikalpayati / akalpo vikalpo cintyo manasikārah sāntah sītībhūto nutpādo nirodho dṛṣto śruto nāghrāto nāsvādīto sprṣto nimitto vijñaptiko vijñāpanīyah / JĀA §6 (28.1-6), zitiert in RGVV 1.9 (J 9.10-13)*

⁸⁴ *gatika* „a recourse, refuge“ BHSD 209.1; andere Übersetzungsmöglichkeit „... der Tathāgata hat die Nicht-Entstehung als Zuflucht.“; da ein Tathāgata keines Zufluchtortes bedarf, ist die obige Variante vorzuziehen.

⁸⁵ *paripācanādhimuktibalādhānatayā JĀA §6 (28.14-15), tib. yongs su smin pa dang mos pa'i stobs bskyed pas JĀA_t §6 (28.13-14)*

⁸⁶ *anutpādagatiko hi Mañjuśrīs tathāgataḥ / atha ca pratibimba iva lokeṣu dṛśyate / yathādhimuktikānām ca sattvānām, darśanavaimātratayā, āyuhpramāṇavaimātratām darśayati / paripācanādhimuktibalādhānatayā bodhibhājaneṣu sattveṣu pratibhāsprāpto bhavati / yathāśayādhimuktyā ca sattvā dharmam śṛṇvanti / yathāśayena triyānam iti samjānanti, yathāśayena cādhimucyante // JĀA §6 (28.11-18), JĀA_t §6 (28.11-17)*

⁸⁷ Vgl. JĀA §37 (75.3-4): *pāraṃparyeṇa sattvānām upāyājñānakovidah /*

„Der Du [, Tathāgata,] entsprechend dem [Entwicklungs-]grad (*pāraṃparyeṇa*) der Lebewesen erfahren bist aufgrund des Wissens über [die Anwendung] geschickter Mittel [zu deren Befreiung] ...“

Vgl. JĀA_t §37 (158.5): *sems can rnam kyī brgyud pa'i thabs // mkhyen pas mkhas par gyur pa lags //*

⁸⁸ Vgl. JĀA §6 (27.24-29)

entsprechend ihren geistigen Fähigkeiten die heilsame Wurzel (*kuśalamūla*) für die Erlangung dieses [höchsten] Tathāgata-Wissens (*tathāgatajñāna*) reifen.⁸⁹

In den folgenden Gāthās⁹⁰ wird die Bedeutung dieses Beispiels prägnant formuliert:

„Der Tathāgata ist immer ein *dharma* der Nicht-Entstehung, und alle Phänomene sind, dem Sugata entsprechend, ebensolche [der Nicht-Entstehung]. Aber durch das Ergreifen von Erscheinungsformen wandern die [Lebewesen] mit törichtem Verstand, wo doch die Phänomene nicht [substantiell] seiend sind, in der Welt herum.“⁹¹

Der Tathāgata und alle weltlichen Phänomene gleichen einander in Bezug auf ihre Beschaffenheit. Das heißt, der Tathāgata und alle Phänomene sind leer von einem in sich bestehenden Eigenwesen. Die mit Unwissen und geistigen Anhaftungen versehenen Lebewesen erkennen dies nicht und wandern im *samsāra*.

Bemerkenswert ist, dass in dieser Gāthā, welche die ersten vier Beispiele zusammenfasst, von Lebewesen ‚mit törichtem Verstand‘ die Rede ist, also auch diejenigen Lebewesen im ersten Beispiel einschließt, deren Geist durch Meditation kultiviert ist. Daraus geht hervor, dass neben den gewöhnlichen Lebewesen, die aufgrund von Unwissen an den für substantiell bestehend gehaltenen Erscheinungsformen anhaften, auch die Lebewesen auf dem Bodhisattva-Weg, das sind die Śrāvakas, Prateyekabuddhas und Bodhisattvas mit dem durch eigene Anstrengung kultivierten Geist, der (von Natur aus) vollkommen rein ist, das höchste Buddha-Wissen noch nicht vollkommen erlangt haben. Beleg dafür ist die Bitte Mañjuśrīs, des Bodhisattvas auf der zehnten Stufe⁹², an den Tathāgata um Belehrung der Bedeutung des Lehrsatzes *pratītyasamutpāda* vor der Versammlung der Arhats, Śrāvakas und Bodhisattvas.

„Denn der Tathāgata ist das Spiegelbild (*pratibimbabhūta*) des heilsamen unbefleckten Dharmas, und hier [als Spiegelbild] existiert nicht die [wahre] Soheit (*tathatā*), existiert nicht der Tathāgata, aber [sein] Bild wird in der ganzen Welt wahrgenommen.“⁹³

⁸⁹ *kuśalamūlaṃ tathāgatajñānapratilambhāya pariṇāmayanti* / JĀA §6 (27.29-28.1)

⁹⁰ Diese zwei Gāthās, die zur Erklärung des Beispiels herangezogen werden, werden im Sūtra nach den ersten vier Beispielen angeführt, JĀA §10 (36.18-37.8).

⁹¹ JĀA §10 (37.1-4) *anutpādadharmaḥ satataṃ tathāgataḥ
sarve ca dharmāḥ sugatena sādṛśāḥ /
nimittagrāheṇa tu bālabuddhayo
asatsu dharmeṣu caranti loka //*

⁹² Williams 1989: 238

⁹³ JĀA §10 (37.5-9) *tathāgato hi pratibimbabhūtaḥ
kuśalasya dharmasya anāsravasya /*

Da die Erscheinung des Tathāgata Spiegelbild für die Lebewesen im *samsāra* wahrgenommen wird, veranlasst er sie, nach dem höchsten Wissen zu streben. Das Bild spiegelt klar und unbefleckt den heilsamen Dharma wider und kann jederzeit wahrgenommen werden, weil die Erscheinung immer und überall da ist mitten im *samsāra*. Dies ist die positive Botschaft dieses Sūtras.

Im zweiten Gāthā-Abschnitt präsentiert sich *pratītyasamutpāda*. Insofern das Spiegelbild wahrgenommen wird, ist es im abhängigen Entstehen aktiv, das die Soheit *tathatā* ist. Die wahre Soheit ist nicht etwas substantiell Existentes. Ebenso wenig existiert der Tathāgata als Spiegelbild als starre Soheit. Nicht in sich beständig existent, ist er Teil des unbeständigen abhängigen Entstehens. Er erscheint als heilsamer *dharma* in der Welt, gekoppelt an die Phänomene. Der Beleg dafür ist, dass sein Bild in der ganzen Welt wahrgenommen wird.

Die Analogie vom Spiegelbild ist nicht so zu verstehen, den Tathāgata als eine hinter dem Spiegelbild liegende Gestalt anzusehen. Es besagt, dass es nichts gibt, was den Tathāgata bestimmt, wie etwa eine Erstursache oder ein Hersteller, wie weiter unten im Text gesagt wird. Er ist frei von jeder Bestimmung, daher unsichtbar (*adrśya*) und undenkbar (*acintya*) im Rahmen der Begrifflichkeit und fixierenden Vorstellungen.

Die in diesem Beispiel vermittelte Botschaft könnte mit derjenigen im 15. Kapitel des *Saddharmapuṇḍarīka-sūtras Tathāgatāyuspramāṇa-parivarta* in Verbindung gebracht werden: In dem Sūtra lehrt der Tathāgata ewig und ohne Unterbrechung den Dharma. Dabei stellt er sich die Frage, wie er die Lebewesen veranlassen könnte, in das höchste Wissen einzutreten und rasch die Buddhaschaft zu erlangen.⁹⁴ Hier wird explizit die Frage nach der Methode gestellt, wie zum Wohl für alle Lebewesen zu agieren sei. Das im *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* gewählte geschickte Mittel Buddhas ist seine Erscheinung in sterblicher Form, die vor den Augen der Lebewesen ins vollkommene *nirvāṇa* eintritt, um so ihr Verlangen nach dem Buddha-Wissen anzufachen.⁹⁵ Während die Lebewesen mit schlechtem (*pāpa*) *karman* den Namen des Tathāgata nicht hören, nehmen die Tugendhaften aufgrund ihres reinen *karman*

*na cātra tathatā na tathāgato 'sti
bimbaṃ ca saṃdrśyati sarvaloke ||*

⁹⁴ Vgl. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* Kapitel *Tathāgatāyuspramāṇa-parivarta* (326.11-12):

*carim carim jāniya nityakālaṃ vadāmi sattvāna tathā tathāham /
kathaṃ nu bodhāvupanāmayeyaṃ kathaṃ buddhadharmāna bhaveyu lābhinaḥ ||*

⁹⁵ Vgl. auch das *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* 2. Kapitel *Tathāgatāyuhpramāṇanirdeśaparivarta*:

„Der Buddha geht nicht in das Parinirvāṇa ein, und die Lehre geht nicht zugrunde, nur für die Reifung von Lebewesen zeigt er Parinirvāṇa.“ (Schweiberer und Krause 2006: 27)

(*śubhena karmaṇā*) die den Dharma lehrende körperliche Erscheinungsform des Tathāgata wahr.⁹⁶

Das Motiv des Vorgaukelns ewiger sinnlicher Freuden im Trayastrimśaka-Himmel zum Erwecken des Verlangens und Strebens nach der Buddhaschaft im *Jñānālokālaṃkāra* findet sich auch im 25. Kapitel des *Mahāparinirvāṇa-sūtra* („Die reinen Aktivitäten des Buddha“). Das zwischen dem dritten und Ende des vierten Jahrhundert kompilierte Sūtra lehrt die in allen Lebewesen innewohnende Buddha-Natur und wurde vom *Avataṃsaka-sūtra* stark beeinflusst.⁹⁷ In diesem Kapitel glauben die Lebewesen, für die Ewigkeit die himmlischen Freuden genießen zu können. Danach beginnen sie zu streben. Doch in Wirklichkeit wird den Lebewesen Geburt und Tod, Unbeständigkeit, Selbstlosigkeit, Nicht-Freude und Nicht-Reinheit zuteil. Doch um sie zum wahren Wesen aller Phänomene zu führen, wird durch die Kraft des Tathāgata ein geschicktes Mittel angewendet und vom Ewigen, Freudvollen usw. geredet.⁹⁸ Das *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*⁹⁹ und *Mahāparinirvāṇa-sūtra* enthalten die Lehre von der Buddha-Natur *tathāgatagarbha*. Zwar befindet sich im *Jñānālokālaṃkāra* der Begriff *tathāgatagarbha* nicht, ist aber angelegt wie in den beiden Sūtras. Der ewige Tathāgata als eine weder seiende noch nicht-seiende Erscheinung trachtet danach, die Lebewesen zum Streben nach der Buddhaschaft zu veranlassen. Diesen Sūtras ist die Botschaft gemeinsam, wie bedeutsam das Streben für das Erlangen der Buddhaschaft ist. Dies ist nur möglich, wenn diese bereits die Buddha-Natur in sich tragen, auch wenn in von Befleckungen verhüllter Form, wie es im Lehrwerk *Ratnagoṭravibhāga-vyākhyā* kommentiert wird.

2.3.2. Die große Dharma-Trommel – *tathāgata-śabda*

§ 7 (28.19-31.25) Die für die Göttersöhne unsichtbare große Dharma-Trommel (*mahādharmaṇḍubhi, chos kyī rṅga bo che*) ermahnt über dem Palast ‚Vaijayanta‘ („Höchster Sieg“) hinweg mit ihrem Klang die Götter, die aufgrund des

⁹⁶ Vgl. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* Kapitel *Tathāgatāyuspramāṇa-parivarta* (325.7-10):

na cāpi me nāma śṛṃṇanti jātu tathāgatānāṃ bahukalpakoṭibhiḥ |
dharmasya vā mahya gaṇasya cāpi pāpasya karmasya phalevarūpam ||
lyadā tu sattvā mṛdu mārḍavāś ca utpanna bhontīha manuṣyaloke |
utpannamātrās ca śubhena karmaṇā paśyanti māṃ dharmu prakāśayantam ||

Vgl. Borsig 1992: 282-290

⁹⁷ Wayman and Wayman 1974: 7, Nakamura 1980: 212-213

⁹⁸ Yamamoto 2007 [1973]: 281-282; in diesem Sūtra-Kapitel, das nicht auf Sanskrit vorliegt und von Yamamoto aus der chinesischen Fassung übersetzt hat, kommt das Bild eines weinendes Kindes vor, das mit einem gelben Blatt getröstet wird, indem ihm gesagt wird, dies sei pures Gold.

⁹⁹ In diesem Sūtra ist nach Nakamura die Idee des *buddhadhātu* bereits implizit enthalten (Nakamura 1980: 229).

intensiven, kontinuierlichen Abgelenktseins durch sinnliche Freuden das Streben nach dem heilsamen Dharma vernachlässigen¹⁰⁰, nicht fahrlässig zu sein:

Um die Götter wachzurütteln, erinnert die Dharma-Trommel als geschicktes Mittel diese daran, unbeständig (*anitya*) zu sein, wenn sie den Sinnesobjekten anhaften. Weiters sind sie leidvoll (*duḥkha*), ohne Selbst (*anātman*) und leer (*sūnya*), insofern sie durch Anhaften an himmlischen Genüssen allerlei Willensregungen (*saṃskāra*) erzeugen. Gleichzeitig lehrt die Trommel, dass die Götter mit der Dharma-Essenz (*dharmasāra, chos gces par bya ba*)¹⁰¹ versehen sind. Der Klang der großen Dharma-Trommel fordert nicht nur die Götter zur geistigen Verinnerlichung des Dharma auf¹⁰², sondern vertreibt auch die üblen Asuras. Ihr Klang ist somit „für das Zur-Ruhe-Kommen von allem Unglück, mentaler Unruhe [und] (kleineren) Befleckungen förderlich.“¹⁰³ Ebenso wie die Dharma-Trommel mit ihrem Klang ist auch der Tathāgata mit seinem ertönendem Wort (*tathāgataśabda*) „nicht sichtbar, nicht wahrnehmend, ohne einen eigenen Körper [als Grundlage persönlicher Existenz], nicht seiend, nicht geworden, nicht geistig (*acitta*), ohne Bewusstsein (*acetana*), ohne Erscheinungsbild, ohne Form, ohne Klang, ohne Dualität [von Wahrgenommenem und Wahrnehmendem, Gehörtem und Hörendem] (*advaya*), Nicht-Sein.“¹⁰⁴ Und es

„ ... entsteht in der Welt [bei den Leuten] die [bezeichnende] Mitteilung (*prajñāpti*), ‚Der Tathāgata [existiert] durch den Ton[laut] der Dharma-Stimme.‘ Eben entsprechend der Reifung früherer heilsamer Handlungen der Lebewesen verstehen die Lebewesen [dementsprechend] das ertönende Wort des Tathāgata. Um vollkommenes Glück für alle Lebewesen zu entwickeln und um die fahrlässigen [Göttersöhne] anzutreiben, ertönt das Wort [des Tathāgata].“¹⁰⁵

Auf diese Weise wirkt das Wort, die Stimme des Tathāgata für das Wohlergehen der Lebewesen.¹⁰⁶

¹⁰⁰ *devās trayastriṃśatkāyikā{s} tīvrasatatasamitam divyair kāmakrīḍāratiparibhogair pramattā bhavanti, na bhūyair sudharmāyām devasabhāyām praviśya dharmam saṃgāyanti ...* JĀA §7 (29.1-3)

¹⁰¹ *dharmasāra* „law essence“ MW 512.1

¹⁰² *duḥkhā māṛṣāḥ sarvasaṃskārāḥ, anātma{ā}no māṛṣāḥ sarvasaṃskārāḥ, sūnyā māṛṣāḥ sarvasaṃskārā mā pramādam āpadyatha | ... saṃgāyata māṛṣā dharmam, dharmārāmaratiratā bhavatha dharmasārāḥ, dharmāninnāḥ, dharmapravaṇāḥ, dharmānusmṛtīmanasikārāḥ | māṛṣā viharatha yūyaṃ punar ebhir evaṃ divyair kāmakrīḍāratiparibhogair, avirahitā bhaviṣyatheti |* JĀA §7 (29.10-20)

¹⁰³ ... *sarvopadravopāyāsopakleśopāśāntaye saṃvartate ...* JĀA §7 (30.18-19)

¹⁰⁴ *’dṛśyo ’nālokyo ’nātmabhāvo ’sann abhūto ’citto ’cetano ’nimitto ’rūpy aruto ’dvayo ’bhāvaś ...* JĀA §7 (31.8-9)

¹⁰⁵ *dharmasvaraghoṣeṇa tathāgata iti prajñāptir loke saṃbhavati | sattvānām eva pūrvakuśalākarmavipākena tathāgataśabdāṃ niṣcarantaṃ sattvāḥ saṃjānanti | sarvasattvānām sarvasukhajanānārtham pramattānām ca saṃcodanārtham śabda niṣcarati |* JĀA §7 (31.8-9)

¹⁰⁶ Im *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, einem Mahāyāna-Sūtra aus dem 4. Jahrhundert (Nakamura 1980: 193), erscheint im 3. Kapitel *Svapnaparivarta* dem Bodhisattva Ruciraketu im Traum eine goldene Trommel, deren Klang

2.3.3. Die Wolke – *deśanārambaṇa, prajñapti*

§ 8 (32.1-31.34.5) Nach der Hitzeperiode leiten dynamische Winde im Luftraum (*ākāśa*) die Regenzeit ein. Die Wolken lassen große Regenwassermengen fallen, welche die große Erde sättigen, die Samen- und Pflanzen-Vielfalt gedeihen lassen und die Lebewesen erfreuen. Diesem Sachverhalt geben die Frohlockenden die Bezeichnung ‚Wolke‘.¹⁰⁷

Von den Leuten wird nun nicht nur gesagt, dass Wolken entstanden sind, die gegenwärtig den erfrischenden Regen fallen lassen¹⁰⁸: Es wird der Ausdruck ‚Wolke‘ auch dann verwendet, wenn kein Regen fällt. Dann sagen die Leute, dass gegenwärtig keine (Regen-)Wolke entsteht.¹⁰⁹ Ebenso gibt es eine Zeit, in der keine Wolke entsteht und der Ausdruck ‚Wolke‘ nicht verwendet wird. So ist

„die Wolke nicht entstanden, nicht vernichtet [, und der Ausdruck ‚Wolke‘] ist im Falle seines Nicht-Eintretens in den Geist-Prozess vollkommen frei von Kommen und Gehen.“¹¹⁰

ihm den Dharma verkündet (Schweiberer und Krause 2006: 29-30); im *Avataṃsaka-sūtra*-Abschnitt *Tathāgatopattisaṃbhava-nirdeśa* heißt es:

„So wie die himmlische Trommel namens Erweckend
... alle zügellosen Götter ermahnt,
So daß sie, sie hörend, allen Anhaftungen entsagen.

Ebenso bringt die Dharma-Trommel des Zehnmächtigen
Vielfältige erhabene Stimmen hervor,
Die alle empfindenden Wesen erleuchten,
So daß ihnen die *bodhi*-Frucht zuteil wird.“ (Cheng Chien Bhikṣu 1997: 113)

Mit dem ‚Zehnmächtigen‘ ist der Buddha gemeint, dessen Stimme in zehnerlei Hinsicht grenzenlos ist: „[Die Stimme ist] grenzenlos wie der Raum, weil sie überall hingelangt; grenzenlos wie *dharmadhātu*, weil es keinen Ort gibt, wo sie nicht gegenwärtig wäre; grenzenlos wie die Welt der empfindenden Wesen, weil sie jedes Wesens Herz mit Glückseligkeit erfüllt; grenzenlos wie alle Werke, weil sie deren Resultate erläutert; grenzenlos wie die Leidenschaften, weil sie alle auslöscht; grenzenlos wie die Reden der empfindenden Wesen, weil sie diesen ermöglicht, entsprechend ihrem jeweiligen Verständnis zu hören; grenzenlos wie das Verständnis und die Wünsche der empfindenden Wesen, weil sie deren aller Erlösung zum Ziel hat; grenzenlos wie die drei Zeiten, weil sie keine Grenzen hat; grenzenlos wie die Weisheit, weil sie alles unterscheidet; grenzenlos wie das Reich des Buddha, weil sie in den *dharmadhātu* des Buddha eingeht.“ (Cheng Chien Bhikṣu 1997: 112)

¹⁰⁷ *saumanasyajātās tasya megha iti | saṃjñā loka saṃbhavati* / JĀA §8 (32.8-9)

¹⁰⁸ *yadā tu Mañjuśrī upary antarīkṣād mahān vāriskandho mahāpṛthivyām nipatati, sattvā evaṃ vadanti | aho mahāmegho vāri pramuñcati saṃtarpayati mahāpṛthivīm iti* / JĀA §7 (31.13-15)

„Aber wenn, Mañjuśrī, vom Luftraum oben ein große Regenmenge auf die große Erde niederfällt, reden die Lebewesen auf folgende Weise: ‚Ah, die große Wolke läßt Regen fallen [und] sättigt [so] die große Erde.‘“

¹⁰⁹ *yasmin khalu punar ... samaya upary antarīkṣād mahān udakaskandho na nipatati, tasmīn samaye sarvajambūdvīpakāḥ sattvā evaṃ cintayanti | nātra meghaḥ saṃbhavati* / JĀA §8 (32.10-12)

„Zu der Zeit, in welcher (Zeit) freilich aber ... vom Luftraum oben die große [Regen]wassermenge nicht herabfällt, denken alle in Jambūdvīpa wohnenden Lebewesen auf folgende Weise: ‚Hier entsteht keine Wolke.‘“

¹¹⁰ *na punar atra ... meghaḥ saṃvidyate, na meghaprajñaptiḥ | anutpanno niruddho ... meghaś cittagatyanavatāra āgatigativinirmuktaḥ* / JĀA §8 (32.22-33.2)

„Nachdem“ – ebenso wie die Wolke – „die Erscheinung des Tathāgata die Welt mitsamt den Göttern mit dem Dharma gesättigt [und völlig] ausgestattet hat,“¹¹¹ gibt es – analog zu den oben erwähnten Erdbewohner – bei den Bodhisattvas die Erwägung, dass der Tathāgata in der Welt geboren (*utpanna*)¹¹² bzw. an seinem Lebensende ins vollkommene *nirvāṇa* eingetreten ist (*parinirvṛta*).¹¹³ Doch

„der Tathāgata ist ohne Erscheinungsbild, einem Erscheinungsbild entschwunden, er befindet sich nicht in [diesem] Land, befindet sich nicht in einem anderen Land, ist nicht geworden ... Weder entstanden noch vergangen ... ist der Tathāgata. Von Anfang an ist ... der Tathāgata, der Arhat, der vollkommen Erwachte ins vollkommene *nirvāṇa* eingegangen.“¹¹⁴

„Ebenso wie, ... – auch wenn es die Wolke als Grundlage des [Regen]wassers (*udakārambeṇa*)¹¹⁵ nicht wirklich gibt, weder entstanden noch vergangen [und] nicht [in sich bestehend] seiend ist – der Ausdruck (*prajñapti*) ‚Wolke‘ besteht (*sthitā*) [in der Feststellung:] ‚In der Welt [existiert] die Wolke.‘, gerade so, ... besteht – auch wenn der Tathāgata als Grundlage der Dharma-Unterweisung (*dharmadeśanā*) nicht geworden/wirklich ist, weder entstanden noch vergangen [und] nicht [in sich bestehend] seiend ist – der Ausdruck des Namens [,Tathāgata‘] für den eben von Anfang an Ungeborenen [in der Feststellung]: ‚In der Welt [existiert] der Tathāgata, der Arhat, der Samyaksambuddha.‘“¹¹⁶

Dieses Beispiel legt das Augenmerk auf den Tathāgata in Form des Dharma-Belehrenden im *pratītyasamutpāda*, welches das Leersein aller Phänomene von einem substantielles Eigenwesen bedeutet. In der Welt besteht der Tathāgata dennoch in gewisser Weise in Form seines Namens (*nāma*) oder Ausdrucks (*prajñapti*) in den Aussagen der Lebewesen.

¹¹¹ *tathāgatapratibhāṣaḥ sadevakam lokam dharmeṇa samtarpayitvā sampravārayitvā ...* JĀA §8 (33.14-15); ein ähnliches Gleichnis enthält das *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (5. Kapitel *Oṣadhīparivarta* Verse 5-16), in dem der Buddha Gautama Śākyamuni als universaler Heilsbringer in der Welt erscheint wie eine Wolke, die durch den Regen die Erde erfrischt.

¹¹² *tathāgato ’rhan samyaksambuddho loka utpanna iti* JĀA §8 (33.7-8)

¹¹³ *parinirvṛtas tathāgata iti* / JĀA §8 (33.18)

¹¹⁴ *animitto ... tathāgato nimittāpagato na deśastho na videsasthaḥ, abhūto ... anutpanno ’niruddho ... tathāgataḥ / ādīparinirvṛto ... tathāgato ’rhan samyaksambuddhaḥ* / JĀA §8 (33.12-21); zitiert in RGVV 1.86: *ādīparinirvṛto eva tathāgato ’rhan samyaksambuddhaḥ anutpanno ’niruddha iti* (J 55.20-56.1)

¹¹⁵ *udakārambeṇa* als modaler Instrumental nach Pāṇ.2.3.21 *itthambhūtalakṣaṇe* // tib. *char pa dmigs pa las* als modaler Ablativ

¹¹⁶ *yathā ... udakārambeṇābhūtasya meghasya anutpannāniruddhasya asato meghaprajñaptiḥ sthitā loke megha iti | evam eva ... dharmadeśanārambeṇābhūtasya tathāgatasyānutpannāniruddhasyāsata ādita evājātasya nāmaprajñaptiḥ sthitā loke tathāgato ’rhan samyaksambuddha iti* // JĀA §8 (33.21-34.5)

2.3.4. Der Große Brahmā – *tathāgata-pratibimba*

§ 9 (34.6-36.17) Mahābrahmā, der ‚Große Brahmā‘, König der Götter, zeigt sich, ohne seinen Bereich zu verlassen, zugleich in der Gestalt eines magisch geschaffenen (*nirmita*) Großen Brahmā allen Götter-Klassen, sie alle ständig betrachtend.¹¹⁷ Und den sich von dem geistigen Verinnerlichen sinnlicher Freuden ab- und ihm zuwendenden

„Götter-Klassen allen bietet der Große Brahmā ... einen Augenblick (*muhūrtam, yud tsam zhiḡ*) lang [seinen] Anblick dar und stand nicht von seinem Sitz auf. Und die Göttersöhne wünschen zu dieser Zeit [ihre Wieder]geburt in der Welt des Großen Brahmā, und für [ihre Wieder]geburt in der Welt des Großen Brahmā lassen sie heilsame Wurzeln reifen.“¹¹⁸

In gleicher Weise wird der Tathāgata, „entsprechend [seinem] früher [gefassten] Vorsatz der Lebensführung eines Bodhisattvas“, und für die Bodhisattvas, Śrāvakas und Pratyekabuddhas „mit hunderttausend Merkmalen geschmückt, wie ein Spiegelbild in der Welt wahrgenommen, ohne dass er sich von seinem Sitz erhebt.“¹¹⁹

Dieses Beispiel folgt einem Traditionsstrang mahāyāna-buddhistischer Auffassung, wonach ein Buddha unberührt im *nirvāṇa* verweilen und zur gleichen Zeit sich aktiv für das Wohl der Lebewesen sorgen kann.¹²⁰

Ebenso wie der Große Brahmā und dessen magische Gestalt ist auch der Tathāgata und seine Gestalt „leer [von einem in sich bestehenden Eigenwesen] (*śūnya*), nichtig (*vaśika*) ... undenkbar (*acintya*), ohne Erscheinungsform (*animitta*), dem Geist, Denkvermögen [und] Bewusstsein entschwunden (*cittamanovijñānāpagata*), weder entstanden noch vernichtet (*anutpanno ’niruddha*).“¹²¹

§ 10 (36.18-37.8) Es folgt eine Zusammenfassung der bisherigen Beispiele in Form von zwei Gāthās (die in dieser Arbeit im ersten Beispiel der Erscheinung Śakras ausgeführt sind).

¹¹⁷ *sa ca ... nirmito, Mahābrahmā divase divase sarvadevanikāyān vyavalokayati / JĀA §9 (35.1-2); nirmita- ‚a magic creation‘ BHSD 302.2*

¹¹⁸ ... *Mahābrahmā sarvadevanikāyeṣu muhūrtaṃ darśanaṃ dadāti, na ca sthānāc calati / te ca devaputrās tasmīn samaye mahābrahmalokopapattim ākāṅkṣanti, mahābrahmalokopapattaye ca kuśalamūlāni pariṇāmayanti / JĀA §9 (35.8-11)*

¹¹⁹ *pūrvabodhisattvacaryāprañidhānādhiṣṭhānena ... lakṣaṇaśatasahasrālaṃkṛtas tathāgataḥ pratibimbam iva loke saṃdrśyate, na ca sthānāc calati / JĀA §9 (36.4-5)*

¹²⁰ Schmithausen 2000: 16

¹²¹ *śūnyas tathāgato vaśiko ’bhūto ... ’cintyo ’nimittaś cittamanovijñānāpa-gato ’nutpanno ’niruddho ceti / JĀA §9 (36.8-10)*

2.3.5. Die Sonne – *tathāgata-jñāna*

§ 11 (37.9-40.17) Die Strahlen des höchsten Wissens (*jñānaraśmaya*) der Tathāgata-Sonnenscheibe werden mit dem grenzenlosen ungehinderten Strahlenschein im *dharmadhātu* in den drei[fachen] Welt-Bereich¹²² ausgesendet. Die sich ausbreitenden Strahlen fallen auf den Körper (*kāya*) der Bodhisattvas,¹²³ der Pratyekabuddhas und Śrāvakas, dann auf den Körper derjenigen Lebewesen, die entsprechend [ihrer] Hingabe (*yathādhimukti*) heilsame Absichten haben.

„Von dort anschließend fallen die Strahlen der Tathāgata-Sonnenscheibe auf die [Geistes]ströme der Lebewesen, die durch Falschheit [der Denkweise] festgelegt sind. Und für diese sind [die Strahlen] durch Erzeugung der zukünftigen Ursache [höchsten Wissens] Wohltäter, und [als Wohltäter] bringen sie die [zukünftige Ursache] durch heilsame Phänomene zum Gedeihen.“¹²⁴

So wie die Sonne von ihrem Wesen her Licht und Wärme ausnahmslos auf die ganze Vielfalt an Lebewesen ausstrahlt, ohne ihre Wirkkraft einzubüßen, ebenso wirkt der Tathāgata. Dabei ist er gleich (*sama*), stets gleichmütig (*upekṣaka*), ohne Vorstellung, ohne Unterscheidung¹²⁵, „weil der Strahlenschein der Sonnenscheibe des Tathāgata-Wissens allen Bestimmungen, Vorstellungen [und] geistiger Vielfalt ein Ende gesetzt hat.“¹²⁶ Entsprechend der Mannigfaltigkeit an geistigen Fähigkeiten der Lebewesen gibt es die entsprechenden Variationen an Dharma-Belehrungen des Tathāgata.¹²⁷

Diese in der *Ratnagoṭravibhāga-vyākhyā* zitierte Stelle, in der von der zukünftigen Ursache die Rede ist, kann so gedeutet werden, dass die Strahlen des lichthaften makellosen Geistes

¹²² Das sind der Bereich der Begierde (*kāmadhātu*), der sichtbaren Form (*rūpadhātu*), in welchem es keine Begierden und die Möglichkeit des Genießens des erlangten Wissens gibt, und der Bereich der unsichtbaren Form (*ārūpyadhātu*), siehe Vetter 1988: 72-73.

¹²³ *tathāgatasūryamaṇḍala-jñānaraśmayas traidhātuke 'nantamadhyadharmadhātvaṇḍataraśmyavabhāsa-pramuktāḥ / prasṛtās ca raśmayāḥ pūrvataram eva mahāśailendrakalpādhyāśayānām bodhisattvānām kāye nipatanti / JĀA §11 (39.7-12)*

¹²⁴ *tataḥ paścād antaśo mithyātvanīyateṣu sattvasaṃtāneṣu kāye tathāgatasūryamaṇḍalāraśmayo nipatanti / teṣāṃ copakārībhūtā bhavanti anāgatahetusaṃjananatayā saṃvardhayanti ca kuśalair dharmair / JĀA §11 (39.13-18)*, zitiert in RGVV 1.41 (Abänderung unterstrichen): *tataḥ paścād antaśo mithyātvanīyatasamṭānānām api sattvānām kāyeṣu tathāgatasūryamaṇḍalāraśmayo nipatanti ... anāgatahetusaṃjananatayā saṃvardhayanti ca kuśalair dharmair iti / (J 36.16-37.1)*

¹²⁵ *samaḥ sarvatropekṣako nirvikalpo nirviśeṣaḥ / JĀA §11 (39.19-20)*

¹²⁶ *sarvakalpavikalpaprapañcasamucchinnatvāt tathāgatajñānasūryamaṇḍalāraśmyavabhāsasya / JĀA §11 (40.14-17)*

¹²⁷ ... *sattvānām kuśalāśayasamṭānavaicitryāt tathāgatajñānasūryamaṇḍalāraśmyavabhāsasya vaicitryam bhavati // JĀA §11 (40.17-19)*; *de bzhin gshes pa nye ma 'i dkyil 'khor gyi ye shes kyi 'od zer snang ba ni rtog pa dang / rnam par rtog pa dang / yongs su rtog pa dang / spros pa thams cad yang dag par rgyun chad pa yin pa 'i phyir ro / JĀA, §11 (62.7-9)*, *yongs su rtog pa (parikalpa)* fehlt in der Sanskrit-Fassung.

auch den befleckten *tathāgatarbha* der unwissenden Lebewesen erhellen, welcher Ursache für deren Erlangung der Buddhaschaft ist.

2.3.6. Das wunscherfüllende Juwel – *tathāgata-jñāna*

§ 12 (40.18-42.8) Ebenso wie das große Juwel (*mahāmaṇiratna*) im großen Ozean namens ‚alle Wünsche erfüllendes [Juwel]‘ (*sarvābhīprāyaparipūraṇa*), ohne zu überlegen und unterscheiden, aus großem Mitgefühl *mahākaruṇā* die Wünsche der Bittenden erfüllt, ebenso ist auch das Juwel des Tathāgata-Wissens (*tathāgatajñānaratna*), das entsprechend den je verschiedenen Wünschen, eine je entsprechende Dharma-Unterweisung (*dharmadeśanā*) gibt. Dabei ist der Tathāgata gleich (*sama*), stets gleichmütig, ohne Vorstellung (*nirvikalpa*), ohne Unterscheidung (*nirviśeṣa*).¹²⁸

„[Ihm] ist weder die Wahrheit [zu eigen] noch ist er ‚Unwahrheit‘ (*mṛṣā*), er ist weder beständig (*na nitya*) noch nicht beständig (*nānitya*), weder lichthaft (*na prabha*) noch nicht lichthaft, ... ist undenkbar (*acintya*), ein nicht zu Reflektierender (*apracintya*), ohne Eigenwesen (*asvabhāva*), ... leer von einem Eigenwesen (*svabhāvasūnya*), ohne Anstreben (*anāyūha*), ohne Ablassen (*aniryūha*), ... nicht befleckt (*asaṃkliṣṭa*), ... nicht vergangen, nicht zukünftig, nicht gegenwärtig, er ist überhaupt nicht [ein in sich bestehendes beständiges Seiendes] (*niṣkiñcana, ci yang ma yin*), ... ohne Merkmal (*alakṣaṇa*), ... er wird weder innerlich noch äußerlich noch auf beiderlei [Weisen] wahrgenommen.“¹²⁹

2.3.7. Das Echo – *tathāgata-vāc*

§ 13 (42.9-44.9) Ebenso wie das durch die Stimmen von Lebewesen verursachte Echo, das entsprechend dem Auffassungsvermögen anderer Lebewesen von diesen verstanden wird,¹³⁰ ebenso wird die sich erhebende Stimme des Tathāgata (*tathāgatavāc*) entsprechend der

¹²⁸ *dharmadeśanāṃ niścārantīm saṃjānāti | tatra ca tathāgataḥ samah sarvatropēkṣako nirvikalpo nirviśeṣaḥ ||*
JĀA §12 (42.6-8)

¹²⁹ *na satyo na mṛṣā, na nityo nānityaḥ, na prabho nāprabhaḥ, ... acintyo `pracintyaḥ, asvabhāvo ... svabhāvasūnyaḥ, anāyūho `niryūhaḥ ... asaṃkliṣṭo ... nātīto nānāgato na pratyutpannaḥ, niṣkiñcanaḥ, araṇaḥ, anakṣaraḥ, aghoṣo ghoṣasamatikrānto `rutaḥ, alakṣaṇaḥ sarvalakṣaṇāpagataḥ, nādhyātmaṃ na bahirdhā nobhayam antareṇopalabhyate | JĀA §12 (41.8-42.4)*

¹³⁰ *tadyathā pratiśrutkām anyarutavijñāptito niścārantīm sattvāḥ saṃjānanti | JĀA §13 (42.9-10), JĀA_t §13 (68.1-2):*

„Ebenso wie etwa ... die Lebewesen das aufgrund des [je eigenen] Bewusstwerdungsaktes der ertönenden [Stimmen] anderer [Lebewesen] (*anyarutavijñāptitaḥ, gzhan gyi rnam par rig pa las*) sich erhebende (*niścārantī*) Echo verstehen.“

verschiedenen Erkenntnisse und höchsten Absichten der Lebewesen verstanden.¹³¹ Der Tathāgata selbst ist

„weder verursacht (*na saṃskṛta*) noch nicht verursacht (*nāsaṃskṛta*), ... vom Eigenwesen des Aufzeigens [der Lehre] her leer, ... frei von geistigem Verinnerlichen, ohne Überlegung, ohne diskursiv-analytisches Denken, er ist dem Geist, Denkvermögen [und] Bewusstsein entschwunden ... [und] hat die drei Zeiten vollkommen überschritten.“¹³²

Diese Textstelle macht deutlich, dass in Bezug auf die Stimme des Tathāgata in der Welt des abhängigen Entstehens *pratītyasamutpāda* keineswegs nur negative Aussagen über die wahre Beschaffenheit derselben (*na saṃskṛta*) getroffen werden. Durch die unmittelbar nachfolgenden, doppelt negierende Aussagen (*nāsaṃskṛta*) wird die zuvor negierte Beschaffenheit bejaht. Hier liegen demnach nicht bloß nicht-affirmative Negationen vor. Durch die Negation der starren begrifflichen Bestimmungen einerseits und durch die unmittelbar nachfolgende Aufhebung der Negation, also Bejahung andererseits, wird der dynamische Aspekt der substantiell eigenwesenlosen Stimme des Tathāgata nahegelegt. Hier wird die sogenannte ‚Weder-Noch‘-Methode des Mādhyamikas Nāgārjuna angewendet, auf die später eingegangen wird.

2.3.8. Die Erde – *pratiṣṭhāna*

§ 14 (44.10-45.10) „Ebenso wie etwa ... alle Gräser, Büsche, Kräuter und Waldbäume, nachdem sie sich in die Erde begeben (*niśritya*), sich auf die Erde gestützt haben (*pratiṣṭhāya*), zu Wachstum, Gedeihen [und] Verbreitung gelangen“¹³³, „genau so ... gelangen alle heilsamen Wurzeln (*sarvakuśalamūlāni*) aller Lebewesen, nachdem sie sich zum Tathāgata begeben, sich auf den Tathāgata gestützt haben, zu Wachstum, Gedeihen [und] Verbreitung“¹³⁴ – sogar heilsame Wurzeln von [Leuten,] die durch Falschheit festgelegt sind

¹³¹ ... *sattvā nānādhyāśayavijñaptitas tathāgatavācaṃ niścarantīm saṃjānanti* // JĀA §13 (44.8-9)

¹³² ... *na saṃskṛto nāsaṃskṛtaḥ, ... darśanasvabhāvena śūnyaḥ, ... amanasikāraḥ, avitarkaḥ avicāraḥ, cittomanovijñānāpagataḥ ... tryadhvasamatikrāntaḥ* / JĀA §13 (43.18-44.9)

¹³³ *tadyathā ... pṛthivīm niśritya pṛthivīm pratiṣṭhāya sarvatṛṇagulmauśadhivanaspatayo vṛddhiṃ virūḍhiṃ vaipulyatām āpadyante* / JĀA §14 (44.10-12)

¹³⁴ *evam eva ... tathāgataṃ niśritya tathāgataṃ pratiṣṭhāya sarvasattvānāṃ sarvakuśalamūlāni vṛddhiṃ virūḍhiṃ vaipulyatām āpadyante* / JĀA §14 (44.15-17)

(*mithyātvaniyatānām kuśalamūlāni*). Dabei ist der Tathāgata „abgeschnitten von allen Bestimmungen, Vorstellungen, Erkenntnis-Objekten [und] von geistigem Verinnerlichen.“¹³⁵

Bemerkenswert an diesem Beispiel ist, dass die Tathāgata-Aktivität mit nicht empfindenden Naturphänomenen verglichen wird. Die heilsame Dharma-Belehrung ist demnach universal, ohne Ausnahme in allen Phänomenen, auch in der sogenannten ‚unbelebten‘ Natur, wirksam. Dies ist mit dem vollkommen reinen Geist ohne dualem Denken einsehbar. Diese Botschaft begründet die Lehre des absoluten Aspektes des Tathāgatas, des unendlichen, allumfassenden *dharmakāya*.

Im *Śrīmālādevī-sūtra*, welches lehrt, dass ausnahmslos alle Lebewesen mit der Buddha-Natur versehen sind¹³⁶, wird das gleiche Bild der Pflanzenwelt auf der großen Erde mit den auf dem Mahāyāna basierenden Fahrzeugen verglichen.¹³⁷

2.3.9. Der Raum – *dharmakāya*

§ 15 (45.11-47.12) Ebenso wie der Raum (*ākāśa*) ist der Tathāgata

„überall (*sarvatra*) gleich, ohne Vorstellung, ohne Unterscheidung, weder entstanden noch vernichtet, nicht vergangen, nicht zukünftig, nicht gegenwärtig, ohne geistige Vielfalt, ohne Form, nicht aufzeigbar, nicht bekanntzumachen, ... unmessbar (*atula, gzhal du med pa*), er hat die (geistige) Abwägung vollkommen überschritten, er ist unvergleichbar, ... ohne Stütze (*apraṭiṣṭha*),... merkmalllos, ... ohne Ablegen und ohne Hinzufügung, er hat den Sprachbereich vollkommen überschritten, ist überall(hin) folgend [und] eingetreten (*anupraviṣṭa, rjes su zhugs pa*).“¹³⁸

¹³⁵ *sarvakalpavikalpārambaṇamanasikārocchinno ... JĀA §14 (45.6)*

¹³⁶ Vgl. Wayman and Wayman 1974: 53

¹³⁷ *bcom ldan 'das dper na sa bon gyi rnam pa gang ci yang lags pa dag dang / rtswa dang shing gel ba dang sman dang / nags tshal de dag thams cad ni sa chen po la rten cing sa chen po la gnas te skye shing 'phel la rgyas par 'gyur ro // bcom ldan 'das de bzhin du nyan thos dang rang sangs rgyas kyi theg pa gang lags pa dag dang / 'jig rten pa dang 'jig rten las 'das pa 'i dge ba 'i chos gang lags pa de dag thams cad ni theg pa chen po la rten cing theg pa chen po la gnas te skye zhing 'phel la rgyas par 'gyur ro // bcom ldan 'das de lta lags pas theg pa chen po la gnas shing theg pa chen po yongs su bzung nyan thos dang rang sangs rgyas kyi theg pa thams cad dang / 'jig rten pa dang 'jig rten las 'das pa 'i dge ba 'i chos thams cad kyang rten cing gnas te yongs su bzung bar 'gyur ro // – Śrīmālādevī-sūtra (D 263a3-6); vgl. Wayman and Wayman 1974: 79*

¹³⁸ ... *sarvatra samo nirvikalpo nirviśeṣaḥ, anuṭpanno 'niruddhaḥ, nātīto nānāgato na pratyutpannaḥ, alakṣyo 'prapañcaḥ, arūpy anirdarśano 'vijñaptikaḥ, ... atulas tulāsamatīkrāntaḥ, anupama ..., apratiṣṭhitaḥ, agrāhyaḥ, ... alakṣaṇaḥ, aghoṣo 'manasikāraḥ, anāyūhāniryahaḥ, anikṣepo 'prakṣepaḥ, vākpathasamatīkrāntaḥ, sarvatrānugato 'nupraviṣṭaḥ / JĀA §15 (46.6-14), JĀA_t §15 (76.1-9)*

Der Tathāgata ist überall gegenwärtig, ungestützt (*apraṭiṣṭha*)¹³⁹ wie der Raum, der nach der Abhidharma-Lehre wie *nirvāṇa* zu den unverursachten Phänomenen (*asaṃskṛtadharmā*) gerechnet wird. Demnach behindert *ākāśa*¹⁴⁰ nicht das Entstehen aller verursachten Phänomene¹⁴¹ und wird als dreidimensionaler Hohlraum zwischen den Phänomenen definiert¹⁴², während er im *Jñānālokālaṃkāra* mit der für den Mahāyāna-Buddhismus zentralen Lehre von der Leerheit *sūnyatā* in Zusammenhang gebracht wird. Im *Jñānālokālaṃkāra* wird die von Natur aus lichterhafte *bodhi*¹⁴³ mit dem Raum verglichen:

„... ebenso wie die Stätte des Raumes nicht verursacht, nicht entstanden, nicht vergangen, unaussprechbar ist, ebenso, ist das vollkommene Erwachen nicht verursacht, ohne Stätte, nicht entstanden, nicht vergangen, unaussprechbar.“¹⁴⁴

Wie nehmen die Lebewesen einen dem Raum gleichenden Tathāgata wahr?

„Die Lebewesen sehen entsprechend ihrer unbedeutenden, mittelmäßigen [beziehungsweise] vortrefflichen Gesinnungsweise (*āśaya*) [im Streben nach dem Tathāgata] einen dem entsprechend unbedeutenden, mittelmäßigen [beziehungsweise] vortrefflichen Tathāgata.“¹⁴⁵

Der Tathāgata bestimmt nicht und unterscheidet nicht. Er zeigt sich nicht den Lebewesen mit unbedeutender, mittelmäßiger bzw. vortrefflicher Hingabe (*adhimukti*) eine dementsprechende unbedeutende, mittelmäßige bzw. vortreffliche Vollkommenheit in Gestalt

¹³⁹ Vgl. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā* (35.25-26): *tasmāt tarhi Subhūte bodhisattvena mahāsattvenaivam apraṭiṣṭhitam cittam utpādayitavyam ...*

„Daher dann, Subhūti, soll so der Bodhisattva, das große Wesen, einen ungestützten Geist entstehen lassen ...“

¹⁴⁰ *ākāśa* leitet sich von der Verbwurzel *kāś* ‚sichtbar sein‘, ‚glänzen‘, ‚leuchten‘ ab, mit dem Suffix *ā-* *kāś* ‚schauen‘, ‚erkennen‘, siehe PW II 61.1-2

¹⁴¹ AK 1.5cd: ... *tatra ākāśam anāvṛtiḥ* // ; vgl. AKBh 3.23: *anāvāraṇasvabhāvam ākāśam ytra rūpasya gatiḥ* //

¹⁴² Siehe AKBh 2.28

¹⁴³ JĀA §21 (55.10-11)

¹⁴⁴ *yathā ... ākāśasthānam asaṃskṛtam anuṭpannam aniruddham avacanīyam tathā ... bodhir asaṃskṛtasthānānuṭpannāniruddhāvcanīyā* / JĀA §28 (58.12-14)

¹⁴⁵ ... *ye hīnamadhyotkṛṣṭāśayāḥ sattvās te hīnamadhyotkṛṣṭam tathāgatam paśyanti* / JĀA §15 (46.13-14)

des Form-Körpers (*rūpakāyavarṇapariniṣpatti*)¹⁴⁶ und hält keine dementsprechende [Lehr-]Rede über das Śrāvakayāna, Pratyekabuddhayāna und Mahāyāna.¹⁴⁷

Dieses Beispiel lässt die Auffassung zu, dass es einen Weg gibt, eine Lehre zur Erlangung des höchsten Wissens, der Buddhaschaft, die alle Lehren des Hīnayāna und Mahāyāna umfasst: Dies ist die Lehre von dem ‚einen Fahrzeug‘ *ekayāna*, welche etwa das *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*¹⁴⁸ und das *Avataṃsaka-sūtra*¹⁴⁹ verkünden.

Im *Jñānālokālaṃkāra* fasst der Tathāgata nicht den Entschluss, für die Lebewesen mit vortrefflicher Hingabe eine Rede über die fünf Vollkommenheiten (Gebefreude (*dāna*), Disziplin (*śīla*), Geduld (*kṣānti*), (eifrige) Ausdauer (*vīrya*) und Meditation (*dhyāna*)) in einer bestimmten Form zu halten.¹⁵⁰ Und er fasst nicht den Entschluss, für die Lebewesen, die sich der Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) hingegeben haben, in der Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) zu unterweisen.¹⁵¹ Warum?

„Der Tathāgata ... ist der *dharmakāya*. Der Tathāgata ... ist völlig unentstanden.“¹⁵²

Die Lokottaravādins, ein Zweig der frühbuddhistischen Mahāsaṅghika-Schule, haben den historischen Körper des Buddha Śākyamuni, da dieser für Heilsuchende nicht erreichbar ist,

¹⁴⁶ *na ca ... tathāgatasyaivaṃ bhavati | ayam hīnādhyāśayādhimuktaḥ sattvaḥ, asya sattvasya hīnāṃ rūpakāyavarṇapariniṣpattiṃ darśayiṣyāmi | ayam madhyāśayādhimuktaḥ sattvaḥ, asya madhyamāṃ rūpakāyavarṇapariniṣpattiṃ darśayiṣyāmi | ayam udārāśayādhimuktaḥ sattvaḥ, asyodarāṃ rūpakāyavarṇapariniṣpattiṃ darśayiṣyāmi* / JĀA §15 (46.15-20)

¹⁴⁷ *na ca ... tathāgatasyaivaṃ bhavati | ayam hīnādhimuktaḥ sattvaḥ, asya sattvasya hīnāṃ śrāvakayānakathāṃ kariṣye | ayam madhyāśayādhimuktaḥ sattvaḥ, asya sattvasya pratyekabuddhayānakathāṃ kariṣye | ayam udārāśayādhimuktaḥ sattvaḥ, asya sattvasya mahāyānakathāṃ kariṣye* / JĀA §15 (46.22-47.4)

¹⁴⁸ Z.B. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* Kapitel *Upāyakauśalyaparivarta* (53.13-14):

*upāyakauśalya prakāśayanti vividhāni yānāny upadarśayanti |
ekaṃ ca yānaṃ paridīpayanti buddhā imāṃ uttamaśāntabhūmim ||*

„[Die Buddhas] lassen das heilvolle geschickte Mittel erscheinen, [indem sie] die verschiedenen Fahrzeuge aufzeigen. Und das eine Fahrzeug lassen die Buddhas aufleuchten als die höchste befriedete Stufe.“

upāyakauśalya ist hier im Vers ein Akkusativ Singular, siehe BHS § 8, Punkt 21 (51.1)

¹⁴⁹ Cheng Chien Bhikṣu 1997: 9

¹⁵⁰ *ayam udārādhimuktaḥ sattvaḥ, asya sattvasya dānakathāṃ kariṣye | evaṃ śīlaṃ kṣāntiṃ vīryaṃ dhyānaṃ ca* / JĀA §15 (47.5-8)

¹⁵¹ *ayam prajñāpāramitādhimuktaḥ sattvaḥ, asya sattvasya prajñāpāramitāṃ kathāṃ kathayisyē* / JĀA §15 (47.8-9)

¹⁵² *tat kasmād dhetoh | dharmakāyo ... tathāgataḥ | atyantānutpanno ... tathāgataḥ ||* JĀA §15 (47.10-12); *de ci'i phyir zhe na | ... de bzhin gshegs pa ni chos kyi sku yin pa'i phyir te | ... de bzhin gshegs pa ni shin tu ma skyes pa dang | ma 'gags pa yin no ||* JĀA_t §15 (76.1-9) „Warum? Weil der Tathāgata *dharmakāya* ist. ... der Tathāgata ist nicht entstanden und nicht vernichtet.“ Im Tibetischen ist „und nicht vernichtet“ hinzugefügt.

zugunsten des *dharmakāya* aufgegeben.¹⁵³ Der Tathāgata wird als überweltlich (*lokottara*) angesehen, das heißt. unübertrefflich und unbefleckt (*anāsrava*).¹⁵⁴

Schmithausen betont:

„ ‚Überweltlich‘ (*lokottara*) bedeutet hier *nicht*, daß der Buddha mit dem Nirvāṇa gänzlich aus der Welt verschwunden wäre. Es bedeutet zunächst nur, daß der Buddha von allen irdischen Bedürfnissen und Gebrechen unberührt ist. ... die weitere Entwicklung dieser Vorstellung geht dahin, daß der Buddha nicht wirklich in ein völlig welttranszendentes Nirvāṇa eingegangen ist, sondern nach wie vor in einem überirdischen, paradiesartigen Gefilde in der Welt präsent ist. Seine vorübergehende Erscheinung auf Erden in menschlicher Gestalt war nur Schein ... (*nirmāṇa*), das er aus Mitleid mit den unerlösten Lebewesen hienieden zur Erscheinung gebracht und nach Erledigung seiner Aufgabe wieder aufgelöst hat.“¹⁵⁵

Die dem Tathāgata als *dharmakāya* zugeordnete Beschaffenheit ‚völlig unentstanden‘ (*atyantānutpanna*) besagt, dass alles, was entsteht, aus *pratīyasamutpāda* hervorgeht. Daher besitzt er kein eigenständiges, substantielles Eigenwesen. Insofern der Tathāgata ohne jegliche Bewertung und Kategorisierung ist, nimmt er das wahre Eigenwesen aller Phänomene wahr und agiert frei von jeder Bestimmung und ohne Abwägung.

Nach dem *Śrīmālādevī-sūtra* ist der *nirvāṇa*-Bereich Ausdruck für den *dharmakāya* des Tathāgata. Das höchste Wissen vom *dharmakāya* ist *ekayāna*. Der Tathāgata ist nicht vom *dharmakāya* als getrennt zu betrachten. Der Tathāgata ist selbst der *dharmakāya*.¹⁵⁶

„Der *dharmakāya* des Tathāgata heißt ‚Vernichtung des Leides‘ und ist anfanglos, unentstanden, ungeboren, nicht sterbend, frei von Tod; beständig, standfest, ruhig und ewig-andauernd; intrinsisch rein, frei von Befleckungen; und begleitet von den Buddha-Eigenschaften, die mehrzähliger als Sand in der Gaṅgā sind, [vom *dharmakāya*] nicht getrennt sind ... und unerkennbar sind. ... daher wird *tathāgatagarbha* (*de bzhin gshegs pa'i snying po*), vollkommen frei vom Bereich der

¹⁵³ Bareau 1955: 57, 76; vgl. Schumann 1995: 23-24

¹⁵⁴ Bareau 1955: 57

¹⁵⁵ Schmithausen 2000: 12

¹⁵⁶ *bcom ldan 'das mya ngan las 'das pa'i dbyings zhes bgyi ba de bzhin gshegs pa'i chos kyī sku'i tshig bla dags lags so* // – *Śrīmālādevī-sūtra* (D 269a1-3)

Befleckungen seiend, *dharmakāya* genannt. ... das Wissen vom *tathāgatagarbha* ist das Leerheit-Wissen des Tathāgata.“¹⁵⁷

Nach Schmithausen liegen in der Yogācāra-Lehre zwei Deutungen des *dharmakāya* vor, die durchaus für die im *Jñānālokāṃkāra* vorgestellte *dharmakāya*-Lehre gelten können:

1. ist der *dharmakāya* (entsprechend dem 10. Kapitel des *Sandhinirmocana-sūtra*) die unverursachte, wahre Beschaffenheit der Phänomene (*dharmatā*), die Soheit (*tathatā*), die den Tathāgata ausmacht.

2. kommt der *dharmakāya* in den geistigen Faktoren eines Tathāgata zum Ausdruck, nämlich als ‚vorstellungsfreies Wissen‘ *nirvikalpajñāna*.¹⁵⁸ Der Ausdruck kommt im *Jñānālokāṃkāra* nicht explizit vor, doch wird stets hervorgehoben, dass der Tathāgata weder bestimmt noch Vorstellungen erzeugt.

2.4. Selbst-Erwachen und Zum-Erwachen-Führen anderer

§§ 16-36 (48.1-68.23) Nach der Beschreibung der Aktivitäten des Tathāgata folgt die Erörterung der Eigenschaften des Tathāgata.

2.4.1. Der Tathāgata als höchste Wirklichkeit

§ 16 (48.1-50.5) Im ersten Abschnitt wird der Tathāgata ohne diskursive Geistesaktivität als nicht-zugrundegehende höchste Wirklichkeit bezeichnet:

„Mañjuśrī, ein der etymologischen Deutung von Namen [und Wort]formen folgendes Bewusstsein (*viññāna*) setzt sich für den Tathāgata nicht in Gang. Der Tathāgata bestimmt nicht [und] erzeugt keine Vorstellung. Denn ... der Tathāgata ist augenblicklich (*kṣaṇika*, *skad cig pa*)¹⁵⁹, er ist mit dem Merkmal des Nicht-Zugrundegehens (*akṣayalakṣaṇa*, *mi zad pa'i mtshan nyid*) versehen, er ist

¹⁵⁷ *bcom ldan 'das chos kyi sku rtogs pa'i mtha' ni theg pa gcig pa lags te / bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa yang gzhan ma lags / chos kyi sku yang gzhan ma lags te / bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa nyid chos kyi sku lags so / bcom ldan 'das de nyid la de bzhin gshegs pa'i snying po chos kyi sku nyon mongs pa'i sbubs nas nges par grol ba zhes bgyi 'o || bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa'i snyed po shes pa nyid ni de bzhin gshegs pa rnas kyi stong pa nyid kyi ye shes lags te / – Śrīmālādevī-sūtra (D 272a3-6)*

¹⁵⁸ Schmithausen 1969:163, Anmerkung 177

¹⁵⁹ Auch im *Śrīmālādevī-sūtra* wird der tugendhafte Geist als ‚augenblicklich‘ bezeichnet: *dge ba'i sems ni skad cig pa ste* (D 275a5)

als ‚Höchstes des Nicht-Zugrundegehens‘ (*akṣayakoṭī*), [als] ‚höchste [wahre] Wirklichkeit‘ (*bhūtakoti*)¹⁶⁰ festgelegt (*niyata*).“¹⁶¹

Anschließend an den Vergleich mit dem ungestützten, nichts behindernden Raum wird der Tathāgata als ‚augenblicklich‘ bezeichnet. Nach A. von Rospatt ist der Gegenstand der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre „nicht die Natur der Zeit, sondern die Existenz innerhalb der Zeit.“¹⁶² In den folgenden Versen aus dem Sūtra, in denen Mañjuśrī den Tathāgata preist, ist von dem einen Augenblick die Rede, der mit dem vollkommenen Erwachen zusammenfällt:

„Der Du [Tathāgata] in einem Augenblick (*ekakṣaṇe*) vollkommen erwacht bist durch die dem Vajra gleichende Versenkung (*vajropamasamādhinā*), der du ... ohne Anhaltspunkt bist, Verehrung sei Dir!“¹⁶³

In der Meditation ‚Vajra gleichende Versenkung‘ schwinden endgültig alle mentalen Hindernisse und Befleckungen.¹⁶⁴ Der von Befleckungen (Begierde, Hass und Unwissen) reine, ohne jegliche Vorstellung von Erkenntnisobjekten zur Ruhe gekommene Geist verwirklicht in einem Augenblick das höchste Wissen *jñāna*. Dieses Wissen verwirklicht sich in einem Augenblick und bedeutet ‚Nicht-Zugrundegehen‘.

„Der Du alle Wesen, welche mit Körper, Stimmen, Geräuschen [und] ebenso mit [allerlei] Regungen versehen sind, mit einem Augenblick (*ekakṣaṇena*) siehst [und] ohne Anhaltspunkt bist ...“¹⁶⁵

In einem Augenblick wird ohne Vorstellung von bestimmten Sachverhalten oder Vorurteilen in das wahre Eigenwesen aller Phänomene eingesehen, dass alle Phänomene, einschließlich er selbst, ohne Selbst sind. Leuchtet der reine Geist auf, lässt er zugleich alle Phänomene in ihrer verwirklichten Soheit aufleuchten, da alles im Augenblick vollkommen enthalten ist.

¹⁶⁰ *bhūtakoti* BHSD 410.2: „the true goal“; MW 761.3: „the highest culmination point for all beings“, ‚absolute non-entity‘ im Sinne von *sūnyatā*, Tib. *yang dag pa’i mtha’* ‚supreme truth‘ Mvy. 1708, als ‚synonym for *paramārtha*‘ siehe Mvy. 1707 *tattvam*, Mvy. 1709 *tathatā*

¹⁶¹ *na Mañjuśrī tathāgatasya nāmarūpaniruktyānusāri vijñānam pravartate / na ... tathāgataḥ kalpayati, na vikalpayati / kṣaṇiko hi ... tathāgato ’kṣayalakṣaṇo ’kṣayakoṭībhūtakotiṇiyataḥ / JĀA §16 (48.2-4); de bzhin gshegs pa ni skad cig pa yin (te / D : ste P) mi zad pa’i mtshan nyid dang / mi zad pa’i mtha’ dang / yang dag pa’i (mthar D : mtha’ P) nges pa yin no // JĀA_t §16 (80.2-3)*

¹⁶² Rospatt 1995: 1

¹⁶³ JĀA §37 (74.11-12) *ekakṣaṇe ’bhisambuddha vajropamasamādhinā / nirābhāsasamāpanna nirālamba namo ’stu te //*

¹⁶⁴ Vgl. Wayman and Wayman 1974: 95, Fußnote 77; Maithrimurthi 1999: 259

¹⁶⁵ JĀA §37 (70.9-10) *sarvasattvāna ye rūpā rutaghoṣās tathairyatāḥ / ekakṣaṇena deśeṣi nirālamba namo ’stu te //*

Diese Textstelle ist vergleichbar mit den Versen 4 und 5 im Kapitel *Ekakṣaṇa-abhisamaya* des Śāstras *Abhisamayālaṃkāra* aus dem 4. Jahrhundert. Dieses Werk fasst die Prajñāpāramitā-Sūtras zusammen und kommentiert diese, es enthält spezielle, im 3. bzw. 4. Jahrhundert entwickelte Yogācāra-Begriffe.¹⁶⁶ Dort befindet sich die Beschreibung des mit dem Merkmal der Non-Dualität versehenen Geistes eines Weisen, der in einem Augenblick alle Phänomene als leer von Merkmalen wahrnimmt. Es liegt nahe, dass der Geist positiv bestimmt existent ist.¹⁶⁷

Im *Jñānālokālaṃkāra* ist der Tathāgata als niemals zugrunde gehende, höchste wahre Wirklichkeit festgelegt (*bhūtaakoṭīniyata*). ‚Festgelegt‘ besagt, dass jeglicher statische Ausdruck wie ‚die höchste wahre Wirklichkeit‘ den Tathāgata zwar bezeichnet, letztlich jedoch losgelassen wird, um in das wahre Eigenwesen aller Phänomene einsehen zu können.

2.4.2. Gleichheit von Tathāgata und den Phänomenen

Die Gleichheit von Tathāgata und den Phänomenen wird im *Jñānālokālaṃkāra* ausführlich beschrieben. Signifikante Textstellen werden im Folgenden ausgewählt und aufgelistet, um zu zeigen, wie dieses Sūtra die Grundannahme von der Gleichheit erklärt und begründet.

§ 16 (48.1-12)

a. Gleichsetzung des nicht-bestimmenden Tathāgata mit allen Phänomenen:

„Als Höchstes an Gleichheit aller Phänomene ... ist der Tathāgata ... gleich, überall ohne Vorstellung, ohne Unterscheidung; er ist nicht unbedeutend, nicht mittelmäßig, nicht vortrefflich. Genau so ... sind alle Phänomene gleich, ohne Vorstellung, ohne Unterscheidung, nicht unbedeutend, nicht mittelmäßig, nicht vortrefflich. ...“¹⁶⁸

Der Tathāgata und die Phänomene sind vollkommen verwirklicht, das heißt, ihnen muss nichts hinzugefügt werden, von ihnen kann nichts weggenommen werden. Es gibt keine Kategorisierung und kein Denken in Hierarchien.

b. Die Nicht-Wahrnehmbarkeit der Phänomene als vom Subjekt getrennte Objekte:

¹⁶⁶ Makransky 1997: 111, Conze 1954: 1-3

¹⁶⁷ Vgl. Conze 1954: 94-95

¹⁶⁸ *sarvadharmasamatākoṭī Mañjuśrīs tathāgato ’rhan samyaksambuddhaḥ samāḥ sarvatra nirvikalpo nirviśeṣaḥ, na hīno na madhyo notkṛṣṭaḥ / evam eva Mañjuśrīḥ samāḥ sarvadharmāḥ, nirvikalpā nirviśeṣāḥ, na hīnā na madhyā notkṛṣṭāḥ / JĀA §16 (48.1-8)*

„ ... Aus welchem Grund ist das [so]? Weil alle Phänomene nicht wahrnehmbar sind (*anupalabdhitvāt*). Alle Phänomene, ... welche nicht wahrnehmbar sind, sind gleich; ... feststehend (*sthita*), ... unbeweglich, ... nicht unterstützt. In Bezug auf alle Phänomene hat das nicht unterstützte [Phänomen] keine Geist-Stütze (*cittapraṭiṣṭhāna*).“¹⁶⁹

Es gibt kein substantielles Merkmal bei Phänomenen. Daher kann dies nicht wahrgenommen werden. Phänomene, die ohne Vorurteile, abwägende Vorlieben und anderes Anhaften gesehen werden, werden als ‚gleich‘ erkannt. Dieses Gewahrwerden ist stabil und unbeweglich ruhig, weil es von verwirrenden und beunruhigenden Vorstellungen frei ist. Der davon losgelöste Geist ist der ungestützte Geist.

2.4.3. Der von Natur aus lichthafte Geist

§ 16 (48.11-50.5)

a.. Der ungestützte Geist (*apraṭiṣṭhitacitta*)

„[Das Verständnis von der] Nicht-Entstehung (*anutpatti*) des ungestützten Geistes (*apraṭiṣṭhitacitta*) entsteht. So setzen sich die [verständlich] sehenden und die verkehrt[sichtigen] (*viparyasta*) Geist[-Aktivitäten und] geistigen Faktoren nicht in Gang. Und der Geist, welcher nicht verkehrt[sichtig] ist, wird ein [Geist, der alle Phänomene] erlangt hat, eben wie [sie wirklich ihrer Natur nach sind].“¹⁷⁰

Er erzeugt kein geistiges Verinnerlichen (*manasikāra*):

„Der [Geist, der alle Phänomene,] richtig [, wie sie wirklich sind,] erfasst hat, erzeugt keine geistige Vielfalt. Da er keine geistige Vielfalt erzeugt, gibt es kein Zum-Vorschein-Treten [des Geistes] (*pracāra*)“¹⁷¹ „¹⁷²

„Wenn er nicht der [wahren] Beschaffenheit der Phänomene (*dharmatā*) widerspricht, ist er mit allen [Phänomenen] immer in Übereinstimmung (*sarvatrānuloma*). ... Der die [wahre] Natur der Phänomene (*dharmaprakṛti*) erlangte [Geist] erzeugt keine geistige

¹⁶⁹ *tat kasmād dhetoḥ / anupalabdhitvāt sarvadharmāṇām / yā .. anupalabdhiḥ sarvadharmāṇām sā samatā, yā samatā sā sthitā, yā sthitā sācalanātā, yācalanātā sāniśrayatā / anīśritasya sarvadharmeṣu nāsti cittapraṭiṣṭhānam / JĀA §16 (48.9-12)*

¹⁷⁰ *apraṭiṣṭhitacittasyānuṭpattir ājāyate / evaṃ darśināś ca viparyastāc{ś} cittacaitasikā na pravartante / yaś cāviparyastacittaḥ sa yathāvatprāpto bhavati / JĀA §16 (48.11-14)*

¹⁷¹ D.h., wo es kein Erkenntnis-Objekt gibt, gibt es kein Subjekt, das zum Vorschein treten könnte.

¹⁷² *yathāvatprāpto na prapañcayati / aprapañcayataḥ pracāro nāsti / JĀA §16 (48.15-16)*

Vielfalt. Warum ist das so? Weil er aus Ursache und Bedingungen hervorgebracht ist.“¹⁷³

Die Grundlage der wahren Beschaffenheit der Phänomene in Übereinstimmung, das heißt als Einheit-Ganzheit mit anderen, ist *pratītyasamutpāda*.

Vollkommen ungeboren (*atyantājāta*), ist er *buddha-dharma*:

Der Geist, der aus Ursache [und] Bedingungen hervorgebracht ist, ist vollkommen unentstanden. Er hat die Garantie [zum vollkommenen Erwachen] erlangt (*niyāmaprāpta*) und ist nicht mit geistigen Verinnerlichungen aller Phänomene verbunden.¹⁷⁴

„Wenn er feststehend ist [und ein Geist] wird[, der] den Dharma erlangt hat, dann wird er ‚richtiger *dharma*‘ (*yonisodharma, tshul bzhin gyi chos*) bezeichnet. Insofern er ‚richtiger *dharma*‘ bezeichnet wird, existiert überhaupt kein *dharma*, der nicht ein *buddha-dharma* (*sangs rgyas kyi chos*) ist.“¹⁷⁵

Der Geist ohne duales Denken eines Tathāgata, der Dharma und alle Phänomene sind identisch. Sie alle sind *buddha-dharma* – ‚Buddha-Geist‘, ‚Buddha-Lehre/Gesetz‘, ‚Buddha-Phänomene‘.

b. Das Verstehen (*anubodha*) der Leerheit ist das vollkommene Erwachen *bodhi*

„Warum ist das [so]? Weil es das [vollkommene] Verstehen (*anubodha*) der Leerheit ist. Und was das [vollkommene] Verstehen der Leerheit ist, ist das vollkommene Erwachen, *bodhi*.“¹⁷⁶

Denn *bodhi* wird „als Leerheit, Erscheinungsbildlosigkeit [und] Wunschlosigkeit, als ohne [reflektiv-voluntativen] Impuls (*anabhisamskāra*)¹⁷⁷, als Nicht-Grundlage, Nicht-Werden, als

¹⁷³ *dharmatām avirodhayan sarvatrānulomo bhavati / ... dharmaprakṛtiprāpto na kiṃcīt prapañcayati / tat kasya hetoḥ / pratyayahetujanitavāt / JĀA §16 (48.18-22)*

¹⁷⁴ *yaḥ pratyayahetujanitah so ’tyantājātah / yaś cātyantājātah sa niyāmaprāptah / yaś ca niyāmaprāptah sa sarvadharmamanasikāraiḥ sārddham na saṃvasati / JĀA §16 (48.23-49.2)*

¹⁷⁵ *yadā sthito dharmaprāpto bhavati tadā yonisodharmaprayukto bhavati / yonisodharmaprayuktasya na kaścid dharmo ’sti yo na buddhadharmaḥ / JĀA §16 (49.6-8); gang gi tshe gnas shing chos thob pa de’i tshe tshul bzhin gyi chos la zhugs par ’gyur ro // tshul bzhin gyi chos la zhugs pa la ni gang sangs rgyas kyi chos ma yin pa’i chos de ’ga’ yang med do // JĀA_t §16 (84.5-7)*

¹⁷⁶ *tat kasya hetoḥ / sūnyatānubodhatvāt / yaś ca sūnyatānubodhaḥ sa bodhiḥ / JĀA §16 (49.8-9)*

¹⁷⁷ °*anabhisamskāra*° fehlt im tibetischen Text; die Übersetzung von *abhisamskāra*- folgt Schmithausen 1969: 59, 163-164, Anmerkung 174.

nicht zu Erfassendes [und als] Nicht-Behältnis (*anālaya, gzhi med pa*) verstanden. *bodhi* ist die richtige Übung (*yonisāḥprayoga*).“¹⁷⁸

c. *bodhi* als richtige Übung (*yonisāḥprayoga*)

„Richtige Übung (*yonisāḥprayoga*) [heißt: Man] wird durch Übung ‚von Grund auf‘ (*yonisās*) befreit. Die Übung ‚von Grund auf‘ ist Nicht-Gleichmut [und] Nicht-Projizieren, [sie ist] die Übung des Nicht-Handelns, des Nicht-Veränderns, [sie ist eine] an nichts gebundene [Übung], die Übung des Nicht-Befreit[seins], Übung des Nicht-Einsseins [und] Nicht-Verschiedenseins [und] zukünftige Übung. Dabei [gibt es] keine Übung, keine gültige Erkenntnis (*pramāṇa*)¹⁷⁹, keine Wahrnehmung eines Ergebnisses. Warum ist das [so]?“¹⁸⁰

d. Der von Natur aus lichthafte Geist

„Der Geist ist von Natur aus lichthaft und wird durch zufällige Verunreinigungen verunreinigt, aber [dessen] Natur wird nicht befleckt. Und welcher [Geist] von Natur aus lichthaft ist, [der] ist ohne Befleckung. Und welcher [Geist] ohne Befleckung ist, bei dem (*tatra*) gibt es kein Gegenmittel, durch welches Gegenmittel es ein Aufgeben der Befleckungen (*kleśaprahāṇam*)¹⁸¹ gäbe.

Warum ist das [so]?

Der reine [Geist] wird nicht gereinigt, er ist ja rein. Und [der Geist,] der rein ist, der ist ohne Entstehung ... bei dem werden alle Anhaftungen vernichtet. Der [Geist,] bei dem alle Anhaftungen vernichtet werden, ist ohne Entstehung. Und [der Geist,] welcher ohne Entstehung ist, der ist *bodhi*.“¹⁸²

¹⁷⁸ ... *sūnyatānimitāpraṇihita-anabhisamṣkārāniketāsambhavāgrāhyānālayāvabodhād bodhiḥ / bodhiś ca yonisāḥprayogaḥ / JĀA §16 (49.10-12)*

¹⁷⁹ *pramāṇa* auch als „Mittel gültiger Erkenntnis“ zu verstehen; anstelle von *pramāṇa* steht im tibetischen Text *spangs pa yang med [anisrjā]* „Aufgeben“, JĀA₁ §16 (78.4)

¹⁸⁰ *yonisāḥprayogaḥ, yonisāḥ prayogenāmocyate / anupekṣāprakṣepaḥ, akāravikāraprayogaḥ, asaṃbaddhaḥ, apramuktaprayogaḥ, anekatvānānātvaprayogaḥ, anāgataprayogo yonisāḥ prayogaḥ / na tatra prayogaḥ na pramāṇam na phalaśākṣātkriyā / tat kasya hetoḥ / JĀA §16 (49.13-18)*

¹⁸¹ *prahāṇam* s. BHSD p. 389 Sp.2 = *pradhānam* „getting rid of“, „abandonment“

¹⁸² *prakṛtiprabhāsvaraṃ cittam tac cāgantukair upakleśair upakliśyate na ca prakṛtiḥ saṃkliśyate / yā ca prakṛtiprabhāsvaratā sāsaṃkleśatā / yā cāsaṃkleśatā tatra pratipakṣo nāsti yena pratipakṣeṇa kleśaprahāṇam syāt / tat kasya hetoḥ / na śuddhaḥ śudhyati śuddha eva saḥ / yaś ca śuddhaḥ so ’nutpādaḥ / yaś cānutpādaḥ so ’ninditaḥ / yaś cāninditaḥ sa nandīprāhaṇam tatra sarvasnehā nirudhyante / yatra sarvasnehā nirudhyante so ’nutpādaḥ / yaś cānutpādaḥ sa bodhiḥ // JĀA §16 (49.19-50.5)*

Hier liegt die Lehre des von Natur aus reinen, makellosen Geistes vor, die *tathāgatagarbha*-Lehre von der ursprünglichen Reinheit der Buddha-Natur.¹⁸³ Die Lichthaftigkeit des reinen Geistes kann so verstanden werden, dass der reine Geist, zuvor von geistigen Befleckungen verunreinigt und daher als solcher nicht erkennbar, das Ergebnis der Reinigung von diesen Befleckungen in der Meditation ist. Im *Jñānālokālamkāra* wird darauf hingewiesen, dass der Geist von Natur aus rein und lichthaft ist. Die bestimmten Vorstellungen und Konzepte, die den Geist in Gang setzen, sind vom Geist abtrennbar. Frei von dualem Denkmuster ist der Geist unentstanden wie der Tathāgata, der *dharmakāya*. Dies ist das vollkommene Erwachen.

„Das vollkommene Erwachen ... ist von Natur aus lichthaft (*prakṛtiprabhāsvara*) aufgrund der natürlichen Lichthaftigkeit des Geistes (*cittapṛakṛtiprabhāsvaratayā*). Aus diesem Grund wird gesagt, dass [das vollkommene Erwachen von] Natur aus lichthaft ist. Diejenige Natur, welche nicht befleckt ist, dem Raum gleich ist, die Natur des Raumes hat, die mit dem Raum zusammenkommt, die dem Raum am nächsten ist, ist die völlig lichthafte Natur [des Geistes].“¹⁸⁴

2.4.4. *bodhi* ist die Soheit *tathatā* und höchstes Wissen *jñāna*

§ 17 (50.6-51.22)

a. Das vollkommene Erwachen *bodhi* ist die Soheit *tathatā*

„Was *bodhi* ist, das ist Gleichheit. Was Gleichheit ist, ist Soheit (*tathatā*). Und alle auf der Soheit gründenden Phänomene sind verursacht (*saṃskṛta*) und nicht verursacht (*asaṃskṛta*).¹⁸⁵ Aber bei der [Soheit], die die [wahre] Soheit ist, [gibt es] weder Verursachtes noch nicht Verursachtes, keinen dualen Ausdruck. Wo [es] weder Verursachtes noch nicht Verursachtes, keinen dualen Ausdruck [gibt], das ist die Soheit. [Die Soheit,] die die [wahre] Soheit ist, ist die Soheit ohne etwas anderes [d.i. ohne Objekt] (*ananyatathatā, gzhan ma yin bade bzhin nyid*). Die [Soheit], die ohne etwas anderes ist, ist die untrügliche Soheit (*avitathatā, ma nor pa de bzhin nyid*).“¹⁸⁶

¹⁸³ Ruegg 1969: 424

¹⁸⁴ *bodhir ... prakṛtiprabhāsvarā cittapṛakṛtiprabhāsvaratayā / tena kāraṇenocyate prakṛtiprabhāsvarēti / yā sā prakṛtiḥ sāsaṃkṛṣṭā, ākāśasamā, ākāśapṛakṛtiḥ, ākāśasamavasaraṇā, ākāśopamā, atyantaprabhāsvarā prakṛtiḥ //* JĀA §21 (55.8-11)

¹⁸⁵ Vgl. etwa AKBh 1.7, 1.22

¹⁸⁶ *yā bodhiḥ sā samatā / yā samatā sā tathatā / tathatāpratiṣṭhitās ca sarvadharmāḥ saṃskṛtā asaṃskṛtās ca / yā ca tathatā na tatra saṃskṛtaṃ nāsaṃskṛtaṃ na dvayaprajñaptiḥ / yatra na saṃskṛtaṃ nāsaṃskṛtaṃ na dvayaprajñaptiḥ sā tathatā / yā tathatā sānanyatathatā / yānanyatathatā sāvikāratathatā /* JĀA §17 (50.5-10);

Der Begriff ‚Soheit‘ *tathatā* ist bereits im Pāli-Kanon zu finden, wo er dem abhängigen Entstehen gleichgesetzt wird, wie im *Samyutta-Nikāya* zu lesen ist:

„Dieses, welches hier die Soheit, die Nicht-Unwahrheit, die Nicht-Andersheit ist, der Sachverhalt, dass [etwas] dies zu seiner Bedingung hat, nennt man ... das ‚Entstehen in Abhängigkeit‘.“¹⁸⁷

In diesem Sinne wird auch hier im *Jñānālokālamkāra* die Soheit gesehen:

„... Die [Soheit], die die Soheit ist, so wie sie [wirklich ist] (*yathāvattathatā*), ist niemals keine Soheit (*anajātutathatā, nam yang de bzhin nyid ma yin pa ma yin*¹⁸⁸). Die [Soheit], die niemals keine Soheit ist, wird weder befleckt noch gereinigt. Die [Soheit], die weder befleckt noch gereinigt wird, entsteht nicht [und] vergeht nicht.“¹⁸⁹

Jñānālokālamkāra betont, dass das vollkommene Erwachen die Soheit ist. Ausdrücklich wird mittels der Madhyamaka-Methode der doppelten Negation darauf hingewiesen, dass die Soheit ‚niemals keine Soheit‘, also die wahre Wirklichkeit selbst ist. Soheit wird als ‚Soheit ohne anderes Objekt‘ (*ananyatathatā*) definiert, als ‚Untrüglichkeit‘ (*aviparītātā*) und ‚Nicht-Irrigkeit‘ (*aviparyastātā*) – Definitionen, die das im *Jñānālokālamkāra* zitierte frühe Mahāyāna-Sūtra *Śālistamba-sūtra* nicht für das vollkommene Erwachen, sondern für die Entstehung in Abhängigkeit angibt: Auf Śāriputras Frage nach den Merkmalen des abhängigen Entstehens antwortet ihm Maitreya:

„[Das abhängige Entstehen ist] dasjenige, was die wahre Beschaffenheit der Phänomene (*chos nyid 'di; [i]yam dharmatā*) ist, das Bestehen der Phänomene (*chos gnas pa nyid; dharmasthititā*), die Festgelegtheit der Phänomene (*nges par gyurd pa nyid; dharmaniyāmatā*), die Übereinstimmung mit dem abhängigen Entstehen ist (*rten cing 'brel par 'byung par 'thun pa; pratīyasamutpādānulomatā*), die Soheit (*de bzhin nyid; tathatā*), die untrügliche Soheit (*ma nor pa de bzhin nyid; avitathatā*), die Soheit ohne anderes [Objekt], die Wirklichkeit (*yang dag pa nyid; bhūtātā*), Wahrheit (*bden ba kho na; satyatā*), Untrüglichkeit und Nicht-Irrigkeit.“¹⁹⁰

¹⁸⁷ *yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā, ayam vuccati ... patīccasamuppādo.* SN II, 26.4-6

¹⁸⁸ JĀA, §17 (88.8)

¹⁸⁹ ... *yā yathāvat-tathatā sānajātutathatā / yānajātutathatā sā na samkliśyate na viśudhyate / yā na samkliśyate na viśudhyate sā notpadyate na nirudhyate /* JĀA §17 (50.13-16)

¹⁹⁰ Schoening 1995: 268-269

Nach Kamalaśīlas Kommentar *Śālistamba-sūtra-tīkā* ist *pratītyasamutpāda* die ‚Soheit ohne anderes Objekt‘ (*gzhan ma yin ba de bzhin nyid, ananyatathatā*), weil alle Phänomene in Abhängigkeit entstanden sind; weiters ist die Entstehung in Abhängigkeit ‚Untrüglichkeit‘ (*ma nor pa nyid, aviparītatā*), da es das Falsche widerlegt, und ‚Nicht-Irrigkeit‘ (*phyin ci ma log pa nyid, aviparyastatā*), da es als Objekt vollkommenn Wissens erkannt wird.¹⁹¹

Während im *Śālistamba-sūtra* der dynamische Aspekt der wahren Wirklichkeit *pratītyasamutpāda* mit dem ‚positiv‘ gesetzten Aspekt *tathatā* in Relation steht, ist es im *Jñānālokālamkāra* das vollkommene Erwachen als Ausdruck des lichthaften, reinen Geistes.¹⁹²

Im Kommentar *Bhāṣya* zum Yogācāra-Werk *Madhyāntavibhāga* von Vasubandhu (4. oder 5. Jahrhundert)¹⁹³ wird *tathatā* ausdrücklich positiv definiert: „ ‚Soheit‘ [ist] in der Bedeutung von ‚ohne anderes [Objekt sein]‘ [zu verstehen], indem man denkt, dass sie beständig genau ebenso [, wie sie ist,] ist.“¹⁹⁴

b. Die Soheit ist *nirvāṇa*

„Die [Soheit], welche weder entsteht noch vergeht, ist gleich dem *nirvāṇa*. Sie ... wandert weder herum (*na saṃsarati*) noch erlangt sie endgültiges *nirvāṇa* (*na parinirvāti*). Sie ... ist nicht vergangen, nicht zukünftig [und] nicht gegenwärtig. ... Die [Soheit], welche nicht unbedeutend, nicht mittelmäßig, nicht vortrefflich ist, ist die [wahre] Soheit.“¹⁹⁵

¹⁹¹ Vgl. Schoening 1995: 274

¹⁹² Im *Avatamsaka-sūtra* ist der statische Aspekt der Soheit das universale Prinzip *lǐ fǎ* 理法, welches mit *dharmakāya* gleichgesetzt werden kann, der dynamische Aspekt der Soheit sind alle unbeständigen Phänomene *shi* 事. Beide Aspekte der einen Soheit sind untrennbar in wechselseitiger Beziehung befindlich, siehe Lai 1977: 249-250.

¹⁹³ Schoening 1995: 16; nach Frauwallner, der einen Älteren Vasubandhu (ca. 320-380) von einem Jüngeren Vasubandhu (ca. 400-480) unterscheidet, ist der hier Genannte Vasubandhu der Ältere (Frauwallner 1994: 350, 1961: 129)

¹⁹⁴ *ananyathārthena tathatā, nityaṃ tathaiyeti kṛtvā* MAVBh 23.20, zitiert aus Schmithausen 1969: 105, Anmerkung 46

¹⁹⁵ *yā notpadyate na nirudhyate sā nirvāṇena samā / yā nirvāṇena samā sā na saṃsarati na parinirvāti / yā na saṃsarati na parinirvāti sā nātītā nānāgatā na pratyutpannā / yā nātītā nānāgatā na pratyutpannā sā na hīnā na madhyā notkṛṣṭā / yā na hīnā na madhyā notkṛṣṭā sā tathatā /* JAA §17 (50.16-21)

Das Überschreiten der Dualität wie Entstehung und Vernichtung, *nirvāṇa* und *samsāra* beruht auf der Aufhebung der Dualität auf der Ebene des höchsten Wissens, nämlich ohne Dualität von *nirvāṇa* und *samsāra*. Im Zen-Buddhismus wird dieses Überschreiten im ontischen Dasein verwirklicht.

„Basierend auf dieser Grundkenntnis hat die Zen-buddhistische Auffassung des *nirvāṇa* ein weiterführendes Konzept, das bei *Dōgen* deutlich zur Sprache gebracht wurde: Im Erfassen und Aktualisieren des *nirvāṇa*-Konzepts übersteigt das empirische Ich selbst jene Dualität von ‚Leben-Tod‘ (*jāti-marāṇa*) und ‚*nirvāṇa*‘.“¹⁹⁶

c. Der Ausdruck ‚Soheit‘ ist *bodhi*

„Gerade ebenso [sind die Ausdrücke] ‚Soheit‘ (*tathatā*) und ‚[wahres] Selbst‘ (*ātman*) und ‚Nicht-Zweiheit‘ (*advaya*) nicht [in duale Denkmuster] entzweispaltend (*advaidhīkāram*). Und was die Bedeutung (*artha*) von ‚Nicht-Dualität‘ hat, das ist *bodhi*, und *bodhi* hat die Bedeutung von Wachsein (*avabodhārtha*).“¹⁹⁷

d. *bodhi* ist höchstes Wissen *jñāna*

„Was das dem Sachverhalt [von Wachsein] folgende Wissen [ist] und dem (diskursiven) Bewusstsein (*viññāna*) folgt, dies wird ‚höchstes Wissen‘ (*jñāna*) genannt.“¹⁹⁸

Dieses höchste Wissen hat definitive Bedeutung (*nītārtha*)¹⁹⁹ und ist das Wissen von dem wahren Wesen, der wahren Beschaffenheit aller Phänomene (*dharmatā*).²⁰⁰

„Und die [wahre] Beschaffenheit der Phänomene ist das Bestehen der Phänomene (*dharmasthititā*), die Festgelegtheit der Phänomene (*dharmaniyāmatā*), sie setzt sich nicht im Dharma in Gang.“²⁰¹

¹⁹⁶ Hashi 2004: 36

¹⁹⁷ *tathaiiva tathatācātmā cādvayam etad advaidhīkāram / yaś cādvayārthaḥ sa bodhiś cāvabodhārthaḥ / JĀA §17 (51.1-3)*; andere Übersetzungsmöglichkeit: „Und was Sachverhalt (*artha*) der Nicht-Dualität ist, das ist *bodhi*, und *bodhi* ist Sachverhalt des Wachseins.“

¹⁹⁸ *yad arthānugamajñānaṃ vijñānānugamaṃ cedam ucyate jñānam / JĀA §17 (51.9-10)*

¹⁹⁹ *nītārtha-* „of clear, definite, well-established meaning“ (opp. *neyārtha*) BHSD 310.2, Mvy. 1549; vgl. z.B. AN I 60.13-15

²⁰⁰ *yat tattvārthajñānena vijñānānugamajñānena ca nītārthatā / saiva dharmatā / JĀA §17 (51.1-3)*

²⁰¹ *sā ca dharmatā dharmasthititā dharmaniyāmatā, sā dharme na pravartate / JĀA §17 (51.14-16)*

Diese hier verwendeten Ausdrücke kommen ebenfalls im oben angeführten Zitat aus dem *Śālistamba-sūtra* vor. Nach Kamalaśīlas Kommentar ist ‚diese *dharmatā*‘ (*chos nyid ’di, iyaṃ dharmatā*) das abhängige Entstehen²⁰², welches Nāgārjuna als ‚Leerheit‘ bezeichnet.²⁰³ Das Bestehen der Phänomene (*chos gnas pa nyid*) wird als ‚verweilend‘ oder ‚andauernd‘ (*rnam par gnas*) definiert²⁰⁴, und die Festgelegtheit (*nges par gyurd pa nyid*) der Phänomene als Unveränderlichkeit.²⁰⁵

„Die Gleichheit der [Lehre] vorläufiger Bedeutung [und] der [Lehre] definitiver Bedeutung ist die Leerheit, insofern die [Lehre vorläufiger Bedeutung] die gleiche Bedeutung [wie die Lehre definitiver Bedeutung] hat.“²⁰⁶

Jñānālokālamkāra macht hier darauf aufmerksam, dass die Unterscheidung in buddhistische Lehren und Schriften mit vorläufiger (*neyārtha*) und definitiver Bedeutung (*nītārtha*) für einen nicht-dualen Geist aufgehoben ist. In einem solchen Geist koinzidieren beide Kategorien.

Da in dieser Leerheit alle Phänomene gleich beschaffen sind, kann gesagt werden:

„Die Gleichheit [aller] Phänomene ist identisch mit der Gleichheit (individueller) Persönlichkeiten (*pudgala*).“²⁰⁷

Diese Aussage besagt, dass im abhängigen Entstehen die Phänomene hinsichtlich ihres Leerseins gleich sind. In der absoluten Wahrheit sind alle Phänomene, auch die falsche Sichtweisen, leer von einem beständigen Eigenwesen und somit gleich. Hier ist die in ‚richtig‘ und ‚falsch‘, ‚existent‘ und ‚nicht-existent‘ trennende Aufspaltung im Geist überwunden.

²⁰² *chos nyid ’di // zhes bya ba ni rten cing ’brel par ’byung ba ’i chos nyid do // Śālistambasūtra-ṭīkā* 487.6-7; Schoening 1995: 272

²⁰³ MMK 24.18 (503.10-11)

²⁰⁴ *chos gnas pa nyid // ... gnas pa kho na gnas pa nyid de rnam par gnas shes bya bar zad do // Śālistambasūtra-ṭīkā* 487.8-11; Schoening 1995: 273

²⁰⁵ *nges par gyurd pa nyid // ces bya ba ni myi {mi} ’gyur ba kho na sthe | Śālistambasūtra-ṭīkā* 487.12; Schoening 1995: 273

Die Betonung auf den ‚positiven‘ Aspekt der Phänomene ist auch im *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* etwa im Kapitel *Upāyakaṣālyaparivarta* (30.3-5) zu finden: *sarvadharmān api tathāgata eva jānāti, ye ca te dharmāḥ, yathā ca te dharmāḥ, yādṛśās ca te dharmāḥ, yallakṣaṇāśca te dharmāḥ, yatsvabhāvāśca te dharmāḥ, ye ca yathā ca yādṛśāśca yallakṣaṇāśca yatsvabhāvāś ca te dharmā itī* /

„Gerade der Tathāgata erkennt eben alle Phänomene, [nämlich,] dass die Phänomene das sind, was [sie sind], dass die Phänomene [so] sind, wie sie sind, dass die Phänomene die sind, die ebendiese sind, dass die Phänomene die sind, die mit dem [wahren] Merkmal versehen sind, dass die Phänomene dies sind, die mit dem [wahren] Eigenwesen versehen sind, dass die Phänomene das sind, was [sie sind], wie sie [wirklich] sind, die ebendiese sind, die mit dem [wahren] Merkmal versehen sind und die mit dem [wahren] Eigenwesen versehen sind.“

²⁰⁶ *nītārthena neyārthasamatā samānārthā sā sūnyatā* / JĀA §17 (51.19)

²⁰⁷ *pudgalasamatayā dharmasamatā samā* / JĀA §17 (51.20-21)

§ 18 (52.1-53.24)

e. Das Wissen *jñāna* von der Leerheit als Natur aller Phänomene

Es folgt eine Aufzählung der Definitionen von Anhaften wie das Festhalten des Sehens an der Form, das Anhängen am eigenen Körper aufgrund der falschen Sichtweise (*dr̥ṣṭi*) in Bezug auf das Eigenwesen. Nicht-Anhaften ist das höchste Wissen von der Leerheit als [wahre] Natur des eigenen Körpers.²⁰⁸

„Das ‚*dharm*-Licht‘ (*dharmāloka*)²⁰⁹ ist für die [Lebewesen, die] am Anhaften falscher geistigen Verinnerlichungen hängen, Anhaften. Das Wissen von der Leerheit des Eigenwesens [bzw. das Wissen] von der Leerheit als Natur [aller Phänomene] durch rechte Überlegung über *dharm* [und] gründliches geistiges Verinnerlichen ist Nicht-Anhaften.“²¹⁰

Diejenigen, die das ‚*dharm*-Licht‘ oder die ‚*dharm*-Leuchte‘, das heißt, die Lehre vom reinen Geist, gehört haben und am Begriff, an der Lehre vom reinen Geist festhalten, indem man sie objektiviert, haben ein falsches Verständnis vom lichthaften Geist. Da der reine Geist nicht objektivierbar, nicht durch duales Denken fassbar ist, muss man sich vom Begriff, vom Konzept ‚*dharm*-Licht‘ lösen. Für den Mādhyamika Nāgārjuna muss der Ausdruck ‚Leerheit‘ als Bezeichnung für das im steten Wandel befindliche *pratīyasamutpāda* und als Konzeption ‚fallengelassen‘ werden, um geistig zur Ruhe zu kommen. Ebenso wie Nāgārjuna weist das zur *Ratnakūṭa*-Sammlung gehörende Werk *Kāśyapa-parivarta* darauf hin, die Botschaft von der Leerheit nicht falsch zu verstehen:

„Diejenigen aber, ... welche ihre Zuflucht in der Leerheit suchen durch die Wahrnehmung der Leerheit [über die Sinne] (*śūnyatopalambhena, stong pa nyid du dmigs pas*), nenne ich ... hoffnungslos verloren für diese [meine] Lehre. Ist es doch ... besser, der Ansicht von der Individualität anzuhängen, sei sie auch so groß wie [der Berg] Sumeru, als überheblich der Ansicht von der Leerheit anzuhängen. Aus welchem Grund gilt das? Für diejenigen, ... welche die Ansicht von der Individualität

²⁰⁸ Vgl. JĀA §17 (52.1-4)

²⁰⁹ Im Manuskript steht *dharmaloka*, in D und P *chos kyi snang ba* JĀA₁ §18 (92.5), P 319a6

²¹⁰ *ayoniśomanaskārasaṅgasaktānām dharmālokaḥ saṅgaḥ / yoniśomanaskāradharmapratyavekṣāprakṛti-śūnyatāsvabhāvasūnyatājñānam asaṅgaḥ* / JĀA §18 (52.4-6), JĀA₁ §18 (92.4-6)

annahmen, ist die Leerheit die Befreiung [davon], doch wodurch ... sollen sie sich von der Ansicht der Leerheit befreien?“²¹¹

Während Nāgārjuna keine eigene bestimmte ontologische These aufstellt, unternimmt *Jñānālokālamkāra* in der letzten zitierten Stelle einen weiteren Denkschritt: Das Wissen von der Leerheit als wahre Natur der Phänomene ist durch rechte Überlegung und rechtes Verinnerlichen Kennzeichen des nicht-anhaftenden Geistes. An dieser Stelle wird auf das rechte Verständnis von der Leerheit – anders als bei Nāgārjuna – aufmerksam gemacht: Die Leerheit wird als existent angesehen, insofern sie richtig als das Leersein der Phänomene von einem substantitellen Wesen als wahres Eigenwesen verstanden wird. Die Leerheit muss demnach nicht vom Geist ‚fallengelassen‘ werden, wie auch das *Kāśyapa-parivarta* feststellt:

„Noch ein weiteres ... ist die rechte Betrachtung der Gegebenheiten {*dharmā*} [unter der Form des] Mittelweg[es ... daß sie {die Betrachtung}] ... die Gegebenheiten nicht durch die Leerheit zu leeren macht – die Gegebenheiten sind an sich leer; ... {daß sie} die Gegebenheiten nicht durch Abzug des Eigenwesens zu solchen ohne Eigenwesen macht – die Gegebenheiten sind an sich ohne Eigenwesen ...“²¹²

Was gemäß dem *Jñānālokālamkāra* ‚fallengelassen‘ werden muss, ist der Glaube an eine Individualität im Sinne einer unabhängigen objektiven Existenz, nicht die Phänomene selbst. Dazu sagt *Kāśyapa-parivarta* treffend:

„Ferner ... ist nun auch die Leerheit nicht infolge des Verschwindens des Bestehens der Individualität. Die Individualität ist an sich Leerheit, und die Leerheit ist an sich Leerheit, absolute Leerheit (*atyantaśūnyatā*), Leerheit nach seiten des Früheren, Leerheit nach seiten des Späteren, Leerheit nach seiten des Gegenwärtigen. Sucht aber, Kāśyapa, eure Zuflucht in der Leerheit (*śūnyatā*), nicht in der Individualität (*pudgala*)!“²¹³

f. Erkennen der Ursache von Befleckung und Verunreinigung

²¹¹ *Kāśyapa-parivarta* § 64, 95, Weller 1965: 101

²¹² *Kāśyapa-parivarta* § 63, 94, Weller 1965: 99-100

²¹³ *Kāśyapa-parivarta* § 64, 95, Weller 1965: 101

„Alle von Natur aus vollkommen reinen Phänomene setzen sich aufgrund des Komplexes von Ursachen [und] Bedingungen in Gang. Dabei soll vom Bodhisattva die Ursache der Befleckung (*saṃkleśahetu*) und die Ursache der Reinigung (*vyavadānahetu*) [vollkommen] erkannt werden.“²¹⁴

... nämlich, dass „alle unheilsamen (*akuśala*) geistigen Verinnerlichungen (*manaskāra*) die Ursache der Befleckung, alle heilsamen geistigen Verinnerlichungen die Ursache der Reinigung“²¹⁵ sind.

„Was dabei die Ursache der Befleckung und was die Ursache der Reinigung ist, sind alle die Phänomene, die [ihrer] Natur nach leer sind (*prakṛtisūnya*), ohne Substanz (*niḥsattva*), ohne Seele (*nirjīva*), ohne Persönlichkeit (*niṣpoṣa*), ohne *puruṣa*, ohne *pudgala*, ... merkmallos [und] für sich [innerlich] zur Ruhe gekommen sind (*adhyātmopasānta*).“²¹⁶

Alle Phänomene sind ursprünglich rein und entstehen in Abhängigkeit. Allfällige Befleckung und Reinigung betrifft nicht ihr wahres Eigenwesen, weil sie leer sind. Die Befleckung bezieht sich auf die Phänomene und nicht auf die Buddha-Natur, wie im *Ratnagoṭravibhāga* gesagt wird. Dem Problem der Befleckung wird in dem *tathāgatagarbha*-Lehrwerk mehr Aufmerksamkeit geschenkt.

g. Das Zur-Ruhe-Kommen als wahre Natur des Geistes

„Und was [völliges] Zur-Ruhekommen für sich selbst ist, das ist [Geistes]ruhe (*praśama*). Was [Geistes]ruhe ist, ist die [wahre] Natur [des Geistes]. Was die [wahre] Natur [des Geistes] ist, das ist die Nicht-Erlangung [von höchstem Wissen] (*anupalambha*). Was die Nicht-Erlangung [von höchstem Wissen] ist, das ist nicht ohne Ruhestätte (*anilaya*). Und was nicht ohne Ruhestätte ist, ist der Äther (*kham*). Und der Äther ist der Raum (*ākāśa*).“²¹⁷

²¹⁴ *prakṛtipariśuddhāḥ sarvadharmā hetupratyayasāmagryā pravartante / tatra bodhisattvena saṃkleśahetur vyavadānahetuḥ ca pariñātavyaḥ* / JĀA §18 (52.12-15)

²¹⁵ ... *sarve 'kuśalā manaskārāḥ saṃkleśasya hetuḥ, sarve kuśalā manaskārā vyavadānasya hetuḥ* / JĀA §18 (53.13-14)

²¹⁶ *tatra yaḥ saṃkleśasya hetuḥ, yaś ca vyavadānasya hetuḥ, sarve te dharmāḥ prakṛtisūnyā niḥsattvā nirjīvā niṣpoṣā niṣpuruṣā niṣpudgalā ... alakṣaṇā adhyātmopasāntāḥ* / JĀA §18 (53.13-14)

²¹⁷ *yaś cādhyātmopasāmaḥ sa praśamaḥ / yaḥ praśamaḥ sā prakṛtiḥ / yā prakṛtiḥ so 'nupalambhaḥ / yo 'nupalambhaḥ so 'nilayaḥ / yaś cānilayaḥ tat kham / kham cākāśam / tat kasmād dhetoḥ / na kaścīn Mañjuśrīr dharmāḥ saṃvidyate yasyotpādo nirodho vā bhavet* // JĀA §18 (53.18-24)

2.4.5. *bodhi* ist frei von *satkāya* und *abhūtaparikalpa*

§ 19 (54.1-8) Auf Mañjuśrīs Frage, wie das vollkommene Erwachen des Tathāgatas beschaffen sei, antwortet der Tathāgata:

„Die [falsche Sichtweise von einem äußeren in sich bestehend] seienden Individuum (*satkāya*)²¹⁸ ist die Wurzel, falsches Vorstellen (*abhūtaparikalpa*) ist die Stütze. Aus diesem Grund ... wird durch den Tathāgata aufgrund der[en] Gleichheit im vollkommenen Erwachen die Gleichheit aller Phänomene erkannt. Daher wird gesagt, ... dass der Tathāgata zum vollkommenen Erwachen, das ohne Wurzel [und] ohne Stütze ist, erwacht ist.“²¹⁹

Stützt sich der Geist auf eine einseitige Annahme, dann geht er in die Irre und kann nicht zu einer allumfassenden Kenntnis kommen. Dieser Geist wird hier ohne Stütze.

2.4.6. Die sechzehn Beschaffenheiten von *bodhi*

§§ 20-35 (54.9-66.23) In Asāngas Kommentar zum *Ratnagoṭravibhāga* wird vor der Zitierung einer Textstelle aus dem *Jñānālokālamkāra* festgestellt, dass dieses Mahāyāna-Sūtra sechzehn Arten des Erwachens des Tathāgatas aufzählt²²⁰ (entsprechend der Abhidharma-Methode, alle *dharmas* zu kategorisieren und systematisch aufzulisten).

Die Eigenschaften der *bodhi*, die als Ausdruck der Leerheit zu verstehen ist²²¹, sind folgende:

1. beruhigt (*sānta*) und zur Ruhe gekommen (*upaśānta*),
2. von Natur aus lichthaft (*prakṛtiprabhāsvara*),
3. Nicht-Anstreben (*anāyūha*) und Nicht-Ablassen (*aniryūha*),
4. ohne Erscheinungsbild (*ānimitta*), ohne Grundlage (*anārambaṇa*),
5. gleich in den drei Zeiten (*tryadhvasama*),
6. nicht-körperlich (*aśarīra*) und unverursacht (*asaṃskṛta*),
7. ein Wort für die Nicht-Trennung (*abhedapada*),

²¹⁸ Vgl. z.B. *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* 94.12, *Gaṇḍavyūha-sūtra* 495.6

²¹⁹ *Bhagavān āha | satkāyo ... mūlam abhūtaparikalpaḥ pratiṣṭhānam | tat tathāgatena ... bodhisamatayā sarvadharmasamatā jñātā | tasmād ucyate Mañjuśrīr amūlāpratiṣṭhānā tathāgatena bodhir abhisambuddheti ||* JĀA §19 (54.2-8)

²²⁰ *yatpunar ante ṣoḍaśākārāṃ tathāgatabodhiṃ nirdīśyaivam āha |* RGVV 1.8 (J 9.16-17)

²²¹ Vgl. als elfte Beschaffenheit: *bodhir iti ... śūnyatāyā etad adhivacanam |* JĀA §30 (60.11); *apracāro 'bhedo bodhiḥ padam |* JĀA §26 (57.16-17)

8. weder durch den Körper (*kāya*) noch durch den Geist (*citta*) erkennbar,
9. unaussprechbar (*avacanīya*),
10. nicht zu ergreifen (*agrāhya*) und ohne Bleibe (*analāya*),
11. eine Redeweise (*adhivacana*) für die Leerheit,
12. gleich dem Raum (*ākāśama*),
13. nicht von der Soheit (*tathatā*) abweichend,
14. Gestalt (*ākāra*) und Nicht-Gestalt (*anākāra*),
15. Nicht-Befleckung (*anāsrava*) und Nicht-Ergreifung (*anupādānatā*),
16. rein (*śuddha*), unbefleckt (*vimala*) und makellos (*anaṅgaṇa*).

Die Eigenschaften der *bodhi* werden

- 1) mit positiven Ausdrücken beschrieben (wie etwa 1. und 2., 16.),
- 2) mit negativen Ausdrücken (wie etwa 9. und 15.)
- 3) mit Begriffspaaren entsprechend der ‚Sowohl-als-Auch‘-Methode (wie etwa 14.)
- 4) mit negativen Begriffspaaren entsprechend der ‚Weder-Noch-Methode‘ (wie etwa 3.).

Diese *catuṣkoṭi*-Methode entsprechend der Madhyamaka-Schule listet die *bodhi*-Beschaffenheiten auf.

1. *bodhi* ist befriedet (*śānta*) und zur Ruhe gekommen (*upaśānta*) § 20 (54.9-55.7)

„Das vollkommene Erwachen, ist befriedet und [völlig] zur Ruhe gekommen. Dabei ist welche Befriedung (*śama*), welches [völlige] Zur-Ruhe-Kommen (*upaśama*) [gemeint]? In Bezug auf das eigene Innere ist Befriedung, in Bezug auf das Äußere ist das Zur-Ruhe-Kommen.“²²²

Es wird ein inneres und äußerliches Zur-Ruhe-Kommen unterschieden. Im ersten Aspekt liegt der Schwerpunkt auf das Einsehen in seine eigene wahre Beschaffenheit, welches zu dem (im Hīnayāna hervorgehobenen) Standpunkt von *pudgalanairātmya* führt. Im zweiten Aspekt wird auf das Zur-Ruhe-Kommen, das Sich-Lösen von (Erkenntnis)objekten Wert gelegt, was

²²² *bodhir ... śāntā copaśāntā ca | tatra katamaḥ śamaḥ katama upaśamaḥ | adhyātmaṃ śamaḥ, bahirdhopaśamaḥ | JĀA §20 (54.9-10)*

zur Einsicht in *dharmanairātmya* führt, welche im Mahāyāna betont wird. Beide Aspekte bedingen einander. Wenn der Geist sich selbst als eine nicht in sich bestehende Entität erkennt, wenn die Subjektivität (*ātman*) losgelassen wird, schwindet die Vorstellung von substantiell existierenden, unabhängigen äußeren Gegenständen. Wenn die äußeren Erkenntnisobjekte als ‚leere‘ Vorstellungen erkannt werden, ist der Geist auf sich zurückgeworfen und löst sich von dem Denkkonstrukt, eine dem Objekt entgegengestellte subjektive Entität zu sein.

2. *bodhi* ist von Natur aus lichthaft (*prakṛtiprabhāsvara*) § 21 (55.8-11)

„Das vollkommene Erwachen ... ist von Natur aus lichthaft (*prakṛtiprabhāsvara*) aufgrund der Lichthaftigkeit der Natur des Geistes (*cittaprakṛtiprabhāsvaratayā*). Aus diesem Grund wird gesagt, dass [*bodhi* seiner] Natur nach lichthaft ist. Diejenige Natur, welche nicht befleckt ist, dem Raum gleich ist, die die Natur des Raumes hat, die mit dem Raum zusammenkommt, die dem Raum am nächsten ist, ist die völlig lichthafte Natur.“²²³

Mit dem Merkmal der Lichthaftigkeit wird die Aussageweise mit Negationspartikeln auffällig durchbrochen. Die Lichthaftigkeit ist eine positive Beschreibung. Das höchste Wissen ist nicht durch Begriffe zu erfassen, daher werden Negationen verwendet. Doch das Wissen liegt nicht jenseits der Wirklichkeit. Dies bringt das Lichthafte zum Ausdruck und transzendiert die *catuṣkoṭi*-Methode.

3. *bodhi* ist weder Anstreben noch Ablassen (*anāyūha, aniryūha*) § 22 (55.12-18)

„ ... ‚Nicht-Anstreben‘ wird in der Weise ausgesagt, [nämlich] als Nicht-Ergreifen (*agraha*) aller Phänomene. [Der Ausdruck] ‚Nicht-Ablassen‘ wird als Nicht-Loslassen (*anutsarga*) aller Phänomene ausgesagt, [nämlich] als Nicht-Ergreifen (*agraha*) aller Phänomene. [Der Ausdruck] ‚Nicht-Ablassen‘ wird als Nicht-Loslassen (*anutsarga*) aller Phänomene ausgesagt.“²²⁴

bodhi ist ein Geist, der nicht begehrt und nicht verweigert.

²²³ *bodhir ... prakṛtiprabhāsvarā cittaprakṛtiprabhāsvaratayā / tena kāraṇenocyate prakṛtiprabhāsvareti / yā sā prakṛtiḥ sāsaṃkliṣṭā, ākāśasamā, ākāśaprakṛtiḥ, ākāśa-samavasaraṇā, ākāśopamā, atyantaprabhāsvarā prakṛtiḥ // JĀA §21 (55.8-11)*

²²⁴ *bodhir ... anāyūhaniryūhā / tatra katamānāyūhatā katamāniryūhatā / anāyūhas tenocyate 'grahaḥ sarvadharmāṇām / aniryūha ucyate 'nutsargaḥ sarvadharmāṇām // JĀA §22 (55.12-14)*

4. *bodhi* ist ohne Erscheinungsbild (*ānimitta*), ohne Grundlage (*anārambaṇa*) § 23 (56.1-11)

Die Erscheinungsbildlosigkeit wird mit der Nicht-Wahrnehmung der sechs Sinnesvermögen (*viññānānupalabdhi*) gleichgesetzt. Die Nicht-Grundlage ist die Nicht-Beobachtung (*asamanupaśyanatā*) der jeweiligen Sinns-Objekte. Dies ist der ‚Bereich der Edlen‘ (*āryāṇāṃ gocara*).²²⁵

5. *bodhi* ist gleich in den drei Zeiten (*tryadhvasamā*) § 24 (56.12-18)

Das vollkommene Erwachen ist „nicht vergangen, nicht zukünftig, nicht gegenwärtig, gleich in den drei Zeiten ...“²²⁶

Das vollkommene Erwachen gehört keinem der drei Zeitabschnitte als in ‚Vergangenheit‘, ‚Gegenwart‘ und ‚Zukunft‘ getrennt an.

6. *bodhi* ist nicht-körperlich (*aśarīra*) und nicht verursacht (*asaṃskṛta*) § 25 (57.1-8)

Nicht-Körperlichkeit bedeutet, keine Trennung in Sinnesbewusstsein [und] zu erkennendes Objekt vorzunehmen.²²⁷ Dieser non-duale Geisteszustand ist unverursacht.

„Was keinen Geist, [kein] Denkvermögen, Bewusstsein [bzw.] zu erkennendes [Sinnesobjekt] hat, das ist nicht verursacht. Nicht verursacht wird [dasjenige] genannt, bei dem es keine Entstehung, kein Bestehen [und] kein Vergehen gibt.“²²⁸

„Das Eigenwesen, welches [das Eigenwesen] aller Phänomene ist, ist das Nicht-Eigenwesen, dabei gibt es keine Dualität.“²²⁹

Diese Stelle gleicht der in der *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, 8. Kapitel *Viśuddhiparivarta*, angewendeten Methode:

„Und ... die Natur (*prakṛti*) aller Phänomene ist die Nicht-Natur [derselben], und was die Nicht-Natur [derselben] ist, das ist die Natur [derselben]. Auf diese Weise .. werden alle diese Extreme des Anhaftens aufgegeben.“²³⁰

²²⁵ JĀA §23 (56.11)

²²⁶ *bodhir ... nātītā nānāgatā na pratyutpannā tryadhvasamā ...* JĀA §24 (56.12-13)

²²⁷ *bodhir ... aśarīrāsamskṛtā / tatrāśarīratā ... yā na cakṣurvijñānavijñeyā, na śrotra, na ghrāṇa, na jihvā, na kāya, na manovijñānavijñeyā /* JĀA §25 (57.1-3)

²²⁸ *yan ... na cittamanovijñānavijñeyam tad asaṃskṛtam / asaṃskṛtam ucyate yatra notpādo na sthitir na vyayaḥ /* JĀA §25 (57.3-6)

²²⁹ *sarvadhārmāṇāṃ yaḥ svabhāvaḥ so 'svabhāvaḥ, tatra nāsti dvayam iti //* JĀA §25 (57.7-8)

7. *bodhi* ist ein Wort für die Nicht-Trennung (*abhedapada*) § 26 (57.9-18)

Hier erfolgt eine Auflistung von Merkmalen der Nicht-Trennung und ein Wort, ein Ausdruck für die Nicht-Trennung: Zum Beispiel ist die Soheit ein Wort, der objektive Aspekt, für die Nicht-Trennung, insofern diese durch Nicht-Bezeichnung als subjektiver Aspekt charakterisiert ist. Hier ist ‚Nicht-Trennung‘ als Angelpunkt zu verstehen, der den subjektiven und objektiven Aspekt im Geist vereint.

„Nicht-Bezeichnung (*asaṃjñā*) ist Nicht-Trennung, ‚Soheit‘ ein Wort [für die Nicht-Trennung].

Nicht-Stütze (*apraṭiṣṭhāna*) ist Nicht-Trennung, ‚*dharmadhātu*‘ ein Wort [für die Nicht-Trennung].

Nicht-Verschiedensein (*anānātva*) ist Nicht-Trennung, ‚die höchste (wahre) Wirklichkeit (*bhūtakoti*)‘ ein Wort [für die Nicht-Trennung]. ...

Leerheit (*sūnyatā*) ist Nicht-Trennung, ‚Erscheinungsbildlosigkeit‘ (*animitta*) ein Wort [für die Nicht-Trennung]. ...

Nicht-Gedankenfassung (*avitarka*) ist Nicht-Trennung, ‚Nicht-Anhaften‘ (*apraṇihita*) ein Wort [für die Nicht-Trennung]. ...

Das Nicht-Eigenwesen der Lebewesen (*sattvāsvabhāva*) ist Nicht-Trennung, der ‚Raum‘ (*ākāśam*) ein Wort [für die Nicht-Trennung].

Nicht-Erlangung (*anupalambha*) ist Nicht-Trennung, ‚Nicht-Entstehung‘ (*anutpāda*) ein Wort [für die Nicht-Trennung].

Nicht-Vernichtung (*anirodha*) ist Nicht-Trennung, das ‚Nicht-Verursachte‘ (*asaṃskṛta*) ein Wort [für die Nicht-Trennung].

Nicht-Hervortreten (*apracāra*) ist Nicht-Trennung, das vollkommene Erwachen (*bodhi*) ein Wort [für die Nicht-Trennung].

Zur-Ruhe-Kommen [des Geistes] (*vyupaśama*) ist Nicht-Trennung, *nirvāṇa* ein Wort [für die Nicht-Trennung].“²³¹

²³⁰ *yā ca ... sarvadharmāṇāṃ prakṛtiḥ, sā aprakṛtiḥ, yā ca aprakṛtiḥ, sā prakṛtiḥ / evam etāḥ ... sarvāḥ saṅgakoṭyo vivarjitā bhavanti // – Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā 99.10-11*

²³¹ *asaṃjñābhedas tathatā padam / apraṭiṣṭhānam abhedo dharmadhātuḥ padam / anānātvam (tha dad pa nyid med pa) abhedo bhūtakotiḥ padam / ... sūnyatābhedo ’nimittaṃ padam / avitarko ’bhedo ’praṇihitaṃ padam / ... sattvāsvabhāvo ’bheda ākāśam padam / anupalambho ’bhedo ’nutpādaṃ padam / anirodho ’bhedo ’saṃskṛtaṃ padam / apracāro ’bhedo bodhiḥ padam / vyupaśamo ’bhedo nirvāṇaṃ padam / JAA §26 (57.10-17)*

8. *bodhi* ist weder durch den Körper noch durch geistige Merkmale erkennbar § 27 (58.1-9)

„Der Körper, ist stumpf, bewegungslos, ohne Bewusstsein, [er hat] die Erscheinung [, die] dem Gras, einem Holzscheit, einer Wand (*kuḍya*) [bzw.] einem Erdklumpen (*loṣṭa*) am nächsten ist. Und der Geist ist der Illusion am nächsten (*māyopamam*), wertlos (*rikta*), nichtig (*tuccha*), nicht wirklich, nicht verursacht (*asamskṛta*).“²³²

Diese Stelle ist eine Anweisung der Meditationspraxis wie etwa im *Satipaṭṭhāna-sutta*²³³, die Achtsamkeit auf die Beschaffenheiten von Körper und Geist zu richten und deren Vergänglichkeit wahrzunehmen, um sich vom Anhaften an diese zu lösen. Der Geist wird sowohl als illusionär, nichtig etc. bezeichnet, insofern er von Vorstellungen und Konzepten ‚befleckt‘ ist, als auch als unverursacht, da er nicht von dualen Denken verursacht und von Natur aus lichthaft und rein ist.

„... das vollkommene Erwachen kann weder durch den Körper noch durch den Geist, weder durch *dharma* noch durch Nicht-*dharma*,²³⁴ weder der Wirklichkeit entsprechend noch nicht der Wirklichkeit entsprechend (*bhūtena vābhūtena vā*), weder wahrheitsgemäß noch falsch (*mṛṣā*)²³⁵ ausgesprochen werden.“²³⁶

Durch die Anwendung der ‚Weder-Noch‘-Methode (wie in der *Vajracchedikā-prajñāpāramitā* und im Madhyamika) kommt zum Ausdruck, dass das vollkommene Erwachen einerseits unbeschreibbar ist und andererseits alle die hier angeführten Bestimmungen umfasst.

²³² *jaḍaḥ kāyo ... nisceṣṭo 'cetasas tṛṇakāṣṭhakuḍyaloṣṭapratibhāsopamaḥ / cittam ca māyopamam riktam tuccham abhūtam asamskṛtam / JĀA §27 (58.2-4)*

²³³ MN I.10, 55-63

²³⁴ Vgl. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā* 32.1-2: *bohisattvena mahāsattvena dharma udgrāhitavyo na-adharmah ...* „... ein Bodhisattva soll weder *dharma* noch Nicht-*dharma* aufgreifen.“; ebenda 32.14-33.2: *yo 'sau Tathāgatena dharmo 'bhisambuddho deśito vā, agrāhyaḥ, so 'nabhilapya, na sa dharmo na-adharmah.*

„Dieser *dharma*, der durch den Tathāgata vollkommen erkannt oder gezeigt wurde, ist nicht zu ergreifen, er ist nicht [etwas, worüber] geredet werden kann, er ist weder *dharma* noch Nicht-*dharma*.“

²³⁵ Vgl. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā* 42.12-14: *api tu khalu punaḥ ... yas Tathāgatena dharmo 'bhisambuddho deśito nidhyāto, na tatra satyaṃ na mṛṣā.*

„Aber freilich jedoch, ...bei dem *dharma*, der vom Tathāgata vollkommen erkannt, gezeigt wurde [und worüber er] meditiert hat, gibt es weder Wahrheit noch Falsch.“

Ebenda 48.13-49.2: *yaś ca ... Tathāgatena dharmo 'bhisambuddho deśito vā, tatra na satyaṃ na mṛṣā. tasmāt Tathāgato bhāṣate sarvadharmā Buddha-dharmā iti. tat kasya hetoḥ? sarva-dharmā iti ... adharmās Tathāgatna bhāṣitā. tasmād ucyante sarva-dharmā Buddha-dharmā iti.*

„Und bei dem *dharma*, der durch Tathāgata vollkommen erkannt und gezeigt wurde, gibt es weder Wahrheit noch Falsch. Daher sagt der Tathāgata: ‚Alle Phänomene sind Buddha-*dharmas*.‘ Warum [ist] das [so]? Alle Phänomene, ... sind als Nicht-Phänomene vom Tathāgata gelehrt worden. Daher werden alle Phänomene Buddha-*dharmas* genannt.“

²³⁶ *na ... bodhiḥ kāyena vā cītena vā dharmeṇa vā adharmeṇa vā bhūtena vābhūtena vā satyena vā mṛṣā vā vacanīyā // JĀA §27 (58.7-9)*

9. *bodhi* ist unaussprechbar (*avacanīya*) § 28 (58.10-18)

„ ... das vollkommene Erwachen kann von allen Phänomenen nicht ausgesprochen werden. Aus welchem Grund [ist] das [so]? ... das vollkommene Erwachen ist überhaupt keine Stätte, wodurch [man] eben (*ca*) zum Sprachgebrauch gelangen könnte.“²³⁷

10. *bodhi* ist nicht zu ergreifen (*agrāhya*) und ohne Bleibe (*analāya*) § 29 (59.1-60.10)

Wenn das ‚Wissen‘ (*parijñā*) der Sinnesvermögen nicht ergriffen wird, werden die jeweiligen Sinnes-Objekte nicht wahrgenommen, dann sind sie ‚ohne Bleibe‘.²³⁸

11. *bodhi* ist eine Redeweise (*adhivacana*) für die Leerheit § 30 (60.11-61.15)

„... eine Redeweise für die Leerheit ist [der Ausdruck] ‚vollkommenes Erwachen‘. Aufgrund welcher Leerheit das vollkommene Erwachen leer ist, aufgrund dieser Leerheit sind alle Phänomene leer.“²³⁹

Dass alle Phänomene leer sind, heißt:

„ ... alle Phänomene sind nicht dual, ohne Merkmal, nicht Entzweispaltende (*advaidhīkāra*, *gnyis su dbyer med pa*), ohne Namen, ohne Erscheinungsbild, dem Geist, Denkvermögen [und] Bewusstsein gänzlich entschwunden, nicht entstanden, nicht vergangen, das aber, ... was ‚leer‘ genannt wird, ist die Redeweise für das Nicht-Anhaften [und Nicht-]Ergreifen (*anabhiniveśagrāha*).“²⁴⁰

12. *bodhi* ist gleich dem Raum (*ākāśama*) § 31 (61.16-62.12)

„ ... der Raum ist weder gleich noch ungleich, genauso ist das vollkommene Erwachen weder gleich noch ungleich.“²⁴¹

²³⁷ *avacanīyā ... bodhiḥ sarvadharmāḥ / tat kasmād dhetoḥ / na ... bodhiḥ kiñcit sthānaṃ yena ca vyavahāraṃ gacchet* // JĀA §28 (58.10-12)

²³⁸ JĀA §29 (59.1-60.10)

²³⁹ *bodhir iti ... sūnyatāyā etad adhvācanam / yayā sūnyatayā ... bodhiḥ sūnyā tayā sūnyatayā .. sarvadharmāḥ sūnyāḥ* // JĀA §30 (60.11-13)

²⁴⁰ *advayā ... sarvadharmā alakṣaṇā advaidhīkāra anāmāno ’nimittās cittamanovijñānāpagatā anutpannā aniruddhā ... yat punar ucyate ... sūnyam iti, anabhiniveśagrāhasyaitad adhvācanam* / JĀA §30 (60.19-61.3)

²⁴¹ *bodhir ... ākāśasamā / ākāśaṃ ca na samaṃ na viśamaṃ bodhir api na samā na viśamā* / JĀA §31 (61.16-62.1)

„Und ebenso wie [alle Phänomene als weder gleich noch als nicht gleich durch den Tathāgata] vollkommen erkannt worden sind, ist nun selbst das (kleinste) Atom [den Phänomenen] weder gleichgestellt noch nicht gleichgestellt. Ebenwelche Phänomene es auch [gibt], eben solche sind auch erkannt worden ...[nämlich, dass] die [Phänomene, die] keinen Gebieter, keine Hilfe haben, entstehen, und [dass] sie [,die] keinen Gebieter, keine Hilfe haben, ... wieder verschwinden.“²⁴²

Der Geist ohne duales Denken erkennt das wahre Wesen aller Phänomene, deren abhängiges Entstehen ohne Erstersache (wie etwa einen Schöpfergott Īsvara), ohne Stütze (wie etwa ein *ātman*) ist.²⁴³

13. *bodhi* weicht nicht von der Soheit (*tathatā*) ab § 32 (62.13-63.14)

„[Der Ausdruck] ‚vollkommenes Erwachen‘ ... ist ein Wort, wie es der [wahren] Wirklichkeit entspricht (*yathāvatpada*). ... ebenso wie das [Wort] ‚vollkommenes Erwachen‘ weicht ebenso die Form (*rūpa*) [als *skandha*] nicht von der Soheit ab.“²⁴⁴

Ebenso wie das vollkommene Erwachen nicht von der Soheit abweicht, weichen ebensowenig die *skandhas*, *dhātus* und *āyatanas* von der Soheit ab.

²⁴² *tathā cābhisambuddhā athāṇur api na samīkṛto na viśamīkṛtaḥ / yādṛśā eva te dharmās tādṛśā eva vijñātāḥ / .. te cāsvāmikā aparigrahāḥ sambhavanti, asvāmikā aparigrahās ca ... prati vigacchanti / JĀA §31 (62.4-6, 9-11)*

²⁴³ Vgl. *Laṅkāvatāra-sūtra* Kommentar zu LAS 2.61 (96.18-97.1)

²⁴⁴ *bodhīr iti ... yathāvatpadam etat / ... yathā bodhis tathā rūpaṃ tathatān na vyativartate / JĀA §32 (62.13-15), yathāvatpada, tib. ji lta ba bzhin gyi gnas JĀA₁ §32 (122.2)*

14. *bodhi* als ‚Gestalt‘ (*ākāra*) und ‚Nicht-Gestalt‘ (*anākāra*) § 33 (63.15-64.5)

„Die Befreiung²⁴⁵ aller Phänomene durch ... (geistige) Abwägung (*tulanā*, *’jal ba*), Berechnung (*gaṇanā*, *bgrang ba*) [und] gründliche Reflexion (*pratyavekṣā*, *so sor rtog pa*) wird ‚Gestalt‘ (*ākāra*) [der Phänomene] genannt. Das vollständige Überschreiten der (geistigen) Abwägung wird ‚Nicht-Gestalt‘ (*anākāra*) [der Phänomene] genannt. Und welches vollständige Überschreiten der (geistigen) Abwägung [ist es]? Wo die Wirkweise des Bewusstseins (*viññānakarmaṇ*) nicht existiert.“²⁴⁶

Diese Stelle enthält eine Anleitung der richtigen Übung, die derjenigen in dem im 4. Jahrhundert verfassten Yogācāra-Werk *Dharmadharmatāvibhāga*²⁴⁷ gleicht. Diese Anleitung beruht auf folgender Erkenntnis: Da die Soheit nicht erkannt wird, gibt es Vorstellungen von Dualitäten. Erst wenn die Dualität nicht auftritt, kommt die wahre Natur der Phänomene zum Vorschein, man erfasst die Weisheit der Nicht-Vorstellung. In diesem Śāstra besteht die korrekt ausgeführte Übung, um in diese vorstellungsfreie Weisheit als Basis der Neugestaltung der Grundlage einzutreten, aus vier Schritten²⁴⁸ im Vergleich mit *Jñānālokālamkāra*:

1. „Übung der Wahrnehmung“ (*dmigs pa’i sbyor ba*) heißt, dass die Erkenntnisobjekte vom Erkenntnisprozess, vom Geist abhängen. Dieser Übungsschritt entspricht im *Jñānālokālamkāra* demjenigen der ‚Befreiung‘ aller Phänomene durch geistige Abwägung und Reflexion, nämlich vom Irrglauben, sie seien vom Geist völlig getrennte, in sich kohärente Entitäten. So wird die wahre ‚Gestalt‘ der Phänomene als Teil des geistigen Vollzuges intensiv erfasst. Damit wird der Geist selbst zum Ansatzpunkt für *bodhi*.

2. „Übung der Nicht-Wahrnehmung“ (*mi dmigs pa’i sbyor ba*) von Erkenntnisobjekten, das heißt die Erkenntnis, dass die Objekte als äußere Dinge nicht in sich existent sind und losgelassen werden. Das Erkenntnisobjekt ist zu löschen, weil der Geist im Vorstellen an Erinnerungen und an Deutungen anhaftet, die nicht existent sind, und dadurch im Dualismus verstrickt bleibt. Dieser [und der nächste] Schritt ist gemäß dem *Jñānālokālamkāra* das vollständige Überschreiten der geistigen Abwägung, was ‚Nicht-Gestalt‘ der Phänomene genannt wird.

²⁴⁵ *vimokṣaḥ* fehlt im Tibetischen.

²⁴⁶ *ākāra ucyate cit{ce?}tanātulanāgaṇanāpratyavekṣāvīmokṣaḥ sarvadharmāṇām / anākāra ucyate tulāsamatikramah / katamaś ca tulāsamatikramah / yatra viññānakarma nāsti / JĀA §33 (64.1-4), im Tib. sems pa JĀA, §33 (124.5-7)*

²⁴⁷ Mathes 1996: 1

²⁴⁸ Mathes 1996: 137, 139

3. „Übung der Nicht-Wahrnehmung dieser Wahrnehmung“ (*dmigs pa mi dmigs pa'i sbyor ba*), das heißt die Wahrnehmung, dass bloßes Wahrnehmen ohne Objekt nicht existiert. Denn ohne Objekt des Erkennens ist auch kein erkennendes Subjekt möglich. Dieser Schritt führt zum vollständigen Überschreiten, zur Transzendierung des dual strukturierten Denkens.

4. „Übung der Wahrnehmung von Nicht-Wahrnehmung“ (*mi dmigs pa mi dmigs pa'i sbyor ba*): Weder ein zu erfassendes Objekt noch ein erfassendes Subjekt werden im Geist wahrgenommen. Dies ist die nicht-duale Soheit, die Wirklichkeit ohne Bezeichnung. Nach dem *Jñānālokāṃkāra* ist das vollständige Überschreiten der geistigen Abwägung die Nicht-Existenz der Wirkweise des Bewusstseins (*vijñānakarman*). Daraus kann die Augenblicklichkeit geschlossen werden.

Dieses völlige Fehlen des Wirkens von *vijñāna*, dem dritten Glied in der Kette des abhängigen Entstehens, könnte – um die Worte Schmithausens zu verwenden, der *nirvikalpajñāna* definiert – so verstanden werden:

„Die ‚Vorstellungsfreiheit‘ der wahrheitsgemäßen Einsicht bedeutet keineswegs das gänzliche Aufgehörhaben oder Fehlen geistiger Faktoren ... Die ‚vorstellungsfreie Einsicht‘ ist vielmehr dadurch gekennzeichnet, daß sie sehr wohl beabsichtigt, aber selbst nicht mehr von Willensimpulsen und irgendwelchen reflektierenden Tätigkeiten und geistiger Unruhe gekennzeichnet ist, und daß sie ihren Inhalt – die wahre Wirklichkeit – zwar direkt und als ihr eigenes Wesen, ohne eine Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, aber doch vollkommen klar und deutlich erlebt.“²⁴⁹

Angesichts dieser Übungsanleitung in vier Schritten²⁵⁰ über die Nicht-Existenz der Dualität kann geschlossen werden, dass der Paktizierende die Potentialität hat, ein Buddha zu werden. Diese Denkschritte könnten auch die Denkrichtungen der verschiedenen buddhistischen Schulen wiedergeben: Erstens die Abhiharma-Schule mit ihrer gründlich durchdachten systematischen Einteilung der substantiell existenten Phänomene, weiters könnte die Madhyamaka-Schule mit ihrer eingehenden logischen Analyse bestimmter Thesen gemeint sein. Die Überschreitung des reflexiven Denkens bedeutet das Zur-Ruhe-Kommen des Geistes, was beide Schulen, die Mādhyamikas und Yogācārins, zum Ziel haben. Während die

²⁴⁹ Schmithausen 1973/4 zitiert in Maithrimurthi 1999: 259, Fußnote 119

²⁵⁰ Vorbild für diese Übung könnte die früh-buddhistische Meditationsanleitung über die vier bzw. acht *jhānas* angesehen werden. In der 5. bis 8. Stufe wird über die Raum-Unendlichkeit, über die Bewusstseins-Unendlichkeit, über das Feld des Nichts und über die Erlangung des Geisteszustandes der ‚Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung‘ kontempliert, siehe Carrithers 1996: 48-49.

Mādhyamikas methodisch konsequent keine bestimmte These aufstellen, wird hier im letzten Satz eine feststellende Aussage in Bezug auf die Beschaffenheit des existenten nicht-dualen Geistes getroffen.

15. *bodhi* ist Nicht-Befleckung (*anāsravatā*) ... § 34 (64.6-65.18)

„ ... das Verschwinden der vier Befleckungen wird ‚Nicht-Beflecktheit‘ genannt ... nämlich der Befleckung der Lust (*kāma*), der Befleckung des Werdens (*bhava*), der Befleckung des Nicht-Wissens (*avidyā*) und der Befleckung [bestimmter, falscher] Sichtweisen (*dr̥ṣṭi*).“²⁵¹

und Nicht-Ergreifung (*anupādānatā*)

„Das Abstehen von den vier Ergreifungen wird ‚Nicht-Ergreifung‘ genannt ... von der Ergreifung der Lust (*kāma*), von der Ergreifung [bestimmter bzw. falscher] Sichtweisen (*dr̥ṣṭi*), von der Ergreifung des Anhaftens an der Disziplin-Praxis [und] Gelübde (*śīlavrataparāmarśa*) und von der Ergreifung des *ātma-vāda*.“²⁵²

Diese Stelle folgt der Abhidharma-Lehre der Sautrāntika über die vier Ergreifungen (*upādāna*)²⁵³ und findet sich im *Pratītyasamutpāda-sūtra*²⁵⁴, einer Schrift aus der ältesten buddhistischen Dogmatik mit ersten Ansätzen des *dharmanairātmya*-Standpunktes, sowie im bald nach den frühen Prajñāpāramitā-Sūtras verfassten *Śrīmālādevī-sūtra*.²⁵⁵ Dieses der Mahāsāṅghika-Schule aus Süd-Indien zugeordnete Mahāyāna-Sūtra wurde die autoritative Schrift in Indien für die Theorie, dass alle fühlenden Wesen die Potentialität der Buddhaschaft haben.²⁵⁶

²⁵¹ *anāsravatā ... ucyate caturṇām āsravānām vigamaḥ / ... yaduta kāmāsravasya, bhavāsravasya (Ms. omits, srid pa'i zag pa dang), avidyāsravasya, dr̥ṣṭv{y}yāsravasya ca, eṣāṃ caturṇām āsravāṇām / JĀA §34 (64.7-10)*

²⁵² *anupādānatocyate caturṇām upādānānām vigamaḥ / katameṣāṃ caturṇām / kāmopādānasya, dr̥ṣṭyupādānasya, śīlavrataparāmarśopādānasya, ātmavādotpādānasya ca, eṣāṃ caturṇām upādānānām / JĀA §34 (64.11-14)*

²⁵³ Vgl. *Abhidharmakośa* III in La Vallée Poussin 1926: 86

²⁵⁴ „Abhängig vom Durst entsteht das Ergreifen.“ Welcher Art ist das Ergreifen? Es gibt viererlei Ergreifen: Ergreifen der Begierden, Ergreifen der Ansichten, Ergreifen des sittlichen Verhaltens und der Gelübde und Ergreifen der Lehre an einem Ich.“ (Frauwallner 1994: 42)

Es beinhaltet den bekannten Lehrsatz „Wenn dies ist, dann entsteht das.“, vgl. SN II 12.2 (Frauwallner 1994: 39)

²⁵⁵ *bcom ldan 'das gnas kyi sa yang rnam pa bzhi ste / bzhi gang zhe na / 'di lta ba gcig la gnas pa'i gns kyi sa dang / 'dod pa'i 'dod chags la gnas pa'i gnas kyi dang gzugs kyi 'dod chags la gnas pa'i gnas kyi sa dang / srid pa'i 'dod chags la gnas pa'i gnas kyi sa ste / bcom ldan 'das gnas kyi sa bzhi po de dag gis nyon mongs pa kun nas ldang ba thams cad skyed lags so // – Śrīmālādevī-sūtra (D 265a7-265b1)*

²⁵⁶ Wayman and Wayman 1974: ix, 1; vgl. Brown 1991: 3

„ Im Fall der Nicht-Entstehung und Nicht-Vernichtung ... setz[en] sich der Geist, das Denkvermögen [und] Bewusstsein nicht in Gang. Dabei gibt es überhaupt keine Vorstellung (*parikalpa*), durch welche eine Vorstellung (*vikalpa*) falsch im Denkvermögen wirken würde. Derjenige lässt keine Unwissenheit aufkommen, insofern er richtiges geistiges Verinnerlichen in Gang gesetzt hat. Und was das Nicht-Aufkommen von Unwissenheit ist, ist das Nicht-Aufkommen der zwölf Glieder des Werdens. Was das Nicht-Aufkommen der zwölf Glieder des Werdens ist, ist Nicht-Geburt (*ajāti*). Und was Nicht-Geburt ist, ist die Gewissheit [der Befreiung] (*niyāma*)²⁵⁷. Und was die Gewissheit [der Befreiung] ist, ist von definitiver Bedeutung (*nītārtha*). Was von definitiver Bedeutung ist, ist das Absolute (*paramārtha, don dam pa*).“²⁵⁸

„Was die absolute Wahrheit ist, hat die Bedeutung der Nicht-Persönlichkeit (*niḥpudgalārtha*). Was die Bedeutung der Nicht-Persönlichkeit hat, hat die nicht [in Worte] ausdrückbare Bedeutung. Und was die nicht [in Worte] ausdrückbare Bedeutung hat, hat die Bedeutung des abhängigen Entstehens. Was die Bedeutung des abhängigen Entstehens hat, hat die Bedeutung des Dharma. Was die Bedeutung des Dharma hat, hat die Bedeutung des Tathāgata. Daher wird [im *Śālistamba-sūtra*] gesagt:

„Wer das abhängige Entstehen sieht, der sieht den *dharma*. Wer den *dharma* sieht, der sieht den Tathāgata.“²⁵⁹

²⁵⁷ Oder „Garantie [für die Befreiung]“, siehe Schmithausen 2007¹: 204

²⁵⁸ *anutpādānirodhe ... cittamanovijñānaṃ na pravartate / tatra na kaścīt parikalpah / yena vikalpo ’yoniso / ’manasi kuryāt / sa yoniso manaskārapravṛto ’vidyāṃ na samutthāpayati / yac cāvidyāyā asamutthānaṃ tad dvādaśānāṃ bhavāṅgānāṃ asamutthānaṃ / yad dvādaśānāṃ bhavānānāṃ asamutthānaṃ sājātih / yā cājātih sa niyāmaḥ / yo niyāmaḥ sa nītārthaḥ / yo nītārthaḥ sa paramārthaḥ / JĀA §34 (65.2-8); in der diplomatischen Sanskrit-Edition steht *ayoniso manasi kuryāt* JĀA §34 (128.2);*

im Tibetischen lautet die unterstrichene Sanskrit-Stelle: *nam par shes pa mi ’jug pa de la ni yongs su rtogs pa gang gis tshul bzhin ma yin pa yid la byed par ’gyur ba’i yongs su rtog pa gang yang med do* // JĀA, §34 (128.2-4) („In jenem Nicht-Stattfinden von Geist[estätigkeiten] gibt es überhaupt keine Vorstellung, durch welche eine Vorstellung falsch verinnerlicht wird.“); vgl. *Ratnagotravibhāga-vyākhyā*, wo die Sanskrit-Stelle etwas geändert zitiert wird: *yathoktam / anutpādānirodhe mañjuśrīs cittamanovijñānāni na pravartante / yatra cittamanovijñānāni na pravartante tatra na kaścīt parikalpo yena parikalpenāyoniso manasikuryāt / sa yoniso manasikāraprayukto ’vidyāṃ na samutthāpayati / yac cāvidyāsamutthānāṃ tad dvādaśānāṃ bhavāṅgānāṃ asamutthānaṃ / sājātir iti vistarah /* RGVV 1.12 (J 12.6-10), weiteres dazu im zweiten Teil

²⁵⁹ *yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyati sa dharmam paśyati / yo dharmam paśyati sa tathāgataṃ paśyati /* Nach Schoening ist die Original Sanskrit-Stelle in Yaśomitra’s *Vyākhyā* 452 zu finden, weiters in *Prasannapadā* (6.1-2) u.a. (Schoening 1995: 9, 1, Fußnote 1). Eine ähnlich lautende Stelle steht im *Khandha Vagga* des *Samyutta-Nikāya* (SN III, 120.28-31):

*Yo kho Vakkali dhammaṃ passati so maṃ passati,
yo maṃ passati so dhammaṃ passati;
dhammaṃ hi Vakkali passanto maṃ passati,
maṃ passanto dhammaṃ passati.*

Und er sieht, während er überall gesucht wird, eben so, eben wie er nicht ‚irgend etwas‘ sieht. Mañjuśrī, dabei ist welches das ‚irgend etwas‘? [Das ist] nämlich der Geist und der Anhaltspunkt (*ārambaṇa*). Wenn er nicht den Geist und nicht den Anhaltspunkt sieht, dann sieht er das [wahrhaft] Wirkliche. Auf diese Weise hat der Tathāgata diese Phänomene infolge [ihrer] Gleichheit vollkommen als gleich erkannt.²⁶⁰

16. *bodhi* ist rein (*śuddha*), unbefleckt (*vimala*) [und] makellos (*anaṅgaṇa*) § 35 (65.19-67.2)

Der Begriff ‚Reinheit‘ wird in verschiedene Facetten aufgefächert. Damit wird die Gleichheit bestimmter Begriffsgruppen zum Ausdruck gebracht. Dadurch entsteht eine Gliederung.

„... die Leerheit (*śūnyatā*) ist Reinheit, die Erscheinungsbildlosigkeit (*ānimitta*) das Unbefleckte, Wunschlosigkeit (*apraṇihita*) das Makellose. ...

Die Natur (*prakṛti*) ist vollkommene Reinheit, völlige Reinheit (*parisuddhiḥ*) das Unbefleckte, Lichthaftigkeit (*prabhāsvaratā*) das Makellose. ...

Die Soheit (*tathatā*) ist vollkommene Reinheit, die [wahre] Essenz der Phänomene (*dharmadhātu*) das Unbefleckte, das höchste (wahre) Ziel (*bhūtakoti*) das Makellose.

Der Raum (*ākāśa*) ist Reinheit, die Atmosphäre (*gagana*) das Unbefleckte, der Äther (*kha*) das Makellose. ...

„Das innerliche [vollkommene Wissen für sich] (*adhyātma*) ist die völlige Reinheit, das nicht nach außen In-Erscheinungtreten (*bahirdhāpracāra*) das Unbefleckte und die Nicht-Wahrnehmung in Bezug auf das Innerliche und Äußerliche das Makellose.

Das [vollkommene] Wissen über die [fünf] Daseinsfaktoren (*skandhaparijñā*) ist Reinheit, das Eigenwesen der [wahren] Essenz (*dhātusvabhāva*)²⁶¹ das Unbefleckte,

„In der Tat, derjenige, Vakkali, der den *dharmā* sieht, sieht mich; derjenige, der mich sieht, sieht den *dharmā*. Denn, Vakkali, insofern er den *dharmā* sieht, sieht er mich, insofern er mich sieht, sieht er den *dharmā*.“

²⁶⁰ *yaḥ paramārthaḥ sa nihpudgalārthaḥ / yo nihpudgalārthaḥ so ’nabhiḥlāpyārthaḥ / yaś cānabhiḥlāpyārthaḥ sa pratīyasamutpādārthaḥ / yaḥ pratīyasamutpādārthaḥ sa dharmārthaḥ / yo dharmārthaḥ sa tathāgatārthaḥ / tenocyate / yaḥ pratīyasamutpādam paśyati sa dharmam paśyati / yo dharmam paśyati sa tathāgatam paśyati / tathā ca paśyati yathā parigaveṣyamāṇo na kiṃcit paśyati / tatra Mañjuśrīḥ katamat kiṃcit / yaduta cittam ārambaṇam ca / sa yadā na cītam, na cārambaṇam paśyati tadā bhūtam paśyati / evam ete dharmās tathāgatena sambuddhāḥ samatayā samāḥ // JĀA §34 (65.8-18)*

²⁶¹ Tib. *kham rang bzhin med pa* „die [wahre] Essenz ohne Eigenwesen“ JĀA, § 35 (130.10-11)

das Abstandnehmen von den [Sinnes-]Bereichen (*āyatanānām apakarṣa*) das Makellose.“²⁶²

„Das [höchste] Wissen vom Zugrundegehen in der Vergangenheit ist Reinheit, das [höchste] Wissen von der Nicht-Entstehung in der Zukunft das Unbefleckte, das [höchste] Wissen vom Bestehen der *dharm*-Essenz im gegenwärtigen [Moment] das Makellose. Denn so ... versammeln sich die ‚Reinheit‘, ‚Unbeflecktes‘, ‚Makelloses‘ in diesem einen Wort, nämlich im Wort ‚beruhigt‘ (*śāntapade*).“²⁶³

2.4.7. Die Bodhisattva-Praxis

§ 36 (67.3-68.23) Beschreibung der Bodhisattva-Praxis

„Wie, Mañjuśrī, praktiziert der Bodhisattva in der Bodhisattva-Praxis? Wenn ... der Bodhisattva

{1.} nicht an das Zugrundegehen,

{2.} nicht an die Entstehung,

{3.} nicht an das Nicht-Zugrundegehen,

{4.} nicht an die Nicht-Entstehung,

{5.} nicht an das Zugrundegehen von etwas anderem Zugrundegegangenen denkt,

{6.} und nicht das absolute Nicht-Entstehen (*atyantotpāda*) stört.

Aber daraufhin, Mañjuśrī, praktiziert der Bodhisattva nicht [so, dass er denkt:] ‚Der vergangene Geist ist zugrundegegangen.‘ Er praktiziert nicht [so, dass er denkt:] ‚Der zukünftige Geist ist nicht erlangt.‘ Und er haftet nicht an den vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Geist[eszuständen].“²⁶⁴

²⁶² *sūnyatā ... śuddhiḥ, ānimittaṃ vimalam, apraṇihitam anaṅgaṇam / ... prakṛtir viśuddhiḥ, pariśuddhir vimalam, prabhāsvaratānaṅgaṇam / ... tathatā viśuddhiḥ, dharmadhātur vimalam, bhūtakotīr anaṅgaṇam / ākāśaṃ śuddhiḥ, gagaṇaṃ vimalam, kham anaṅgaṇam / adhyātmaḥ pariśuddhiḥ, bahirdhāpracāro vimalam, adhyātmabahirdhā cānupalabdhir anaṅgaṇam / skandhaparijñā śuddhiḥ / dhātusvabhāvo vimalam, āyatanānām apakarṣo 'naṅgaṇam / JĀA §35 (65.22-66.10), JĀA_t §35 (130.2-13)*

²⁶³ *atīte kṣayañānaṃ śuddhiḥ, anāgate 'nutpādajñānaṃ vimalam, pratyutpanne dharmadhātusthitijñānaṃ anaṅgaṇam / iti hi ... śuddhir vimalam anaṅgaṇam ity ekapadesmin samavasaranti / yaduta śāntapade / JĀA §35 (66.10-15)*

²⁶⁴ *kathaṃ Mañjuśrīr bodhisattvaś carati bodhisattvacaryāyām / yadā Mañjuśrīr bodhisattvo na kṣayāya notpādāya nākṣayāya nānutpādāya nānyatkṣīṇakṣayāya ca manyate, atyantānutpādaṃ ca na vikopayati / evaṃ ca Mañjuśrīś carati bodhisattvacaryāyām / punar aparaṃ Mañjuśrīr bodhisattvo 'tītaṃ cittaṃ kṣīṇam iti na carati / anāgataṃ cittaṃ asaṃprāptaṃ iti na carati / pratyutpannaṃ cittaṃ sthitaṃ iti na carati / na cātītānāgatapratyutpanneṣu citteṣu saṅgati / evaṃ caran Mañjuśrīr bodhisattvaś carati bodhisattvacaryāyām / JĀA §36 (67.3-15)*

Im Anschluss an die Meditation über die sechs Schritte wird vom Bodhisattva erkannt, dass der Geist weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft noch in der Gegenwart verweilt. Es werden die sechs, je einzeln an *bodhi*, an die Lebewesen und an den Tathāgata gekoppelten *pāramitās* als nicht-dual, nicht-trennend wahrgenommen. Im Folgenden werden im Geist die *skandhas* durchgegangen, ohne an den Begriffen ‚leer‘ und ‚nicht-leer‘ anzuhaften.²⁶⁵

„Es gibt überhaupt keinen *dharmā*, ... von dem es gründliches Wissen oder Aufgeben [desselben] oder Meditation oder Verwirklichung (*sākṣātkriyā*) geben könnte.“²⁶⁶

Es folgt die Erklärung der einzelnen oben angeführten Punkte {1-6}:

„ ‚Zugrundegehen‘ [heißt] eben dieses endgültige Zugrundegehen, und welches vollständig zugrundegegangen ist, kann nicht veranlasst werden, zugrundezugehen. Weil es nicht zu zerstören ist [und nicht] zugrunde gegangen ist, [gibt es] Nicht-Zugrundegehen.

Aus welchem Grund ist das [so]?

Gerade weil (*yathā ca*) dies das Zugrundegehen ist. Und was das Zugrundegehen ist, wie es wirklich ist, ist das Zugrundegehen von niemandem. Das Zugrundegehen, [das das Zugrundegehen] von niemandem [ist,] das ist etwas Unverursachtes (*asaṃskṛtam*). Was unverursacht ist, bei dem gibt es keine Entstehung [und] keine Vernichtung. So wird [im *Śālistamba-sūtra*] gesagt: ‚Ob die Tathāgatas entstehen oder nicht, diese [wahre] Beschaffenheit der Phänomene (*dharmatā*) besteht.‘²⁶⁷ Das Bestehen der Phänomene ist die [wahre] Essenz der Phänomene (*dharmadhātu*), ebenso wie das Bestehen der [wahren] Essenz der Phänomene das [höchste] Wissen der Tathāgatas ist, [das] weder hervorgekommen noch vergangen ist.“²⁶⁸

²⁶⁵ JĀA §36 (67.3-68.8)

²⁶⁶ *sa na kaścīn ... dharmo vidyate, yasya parijñānaṃ vā prahānaṃ vā bhāvanā vā sākṣātkriyā vā bhavet* / JĀA §36 (68.10-12)

²⁶⁷ Schoening 1995: 268; dieses Zitat findet sich u.a. im *Laṅkāvatāra-sūtra*, wo es weiter heißt: *evam eva .. yanmayā taiś ca tathāgatair adhigataṃ sthitaivaiśā dharmatā dharmasthititā dharmaniyāmatā tathatā bhūtātā satyatā* / LAS 144.3-5 (143.11-13)

²⁶⁸ *kṣaya ity antakṣaya evāsau, yaś cātyantatatatksīṇo na sa kṣapayitavyaḥ / akṣeyakṣīyatvād akṣayaḥ / tat kasmād dhetoh / yathā ca kṣayaḥ saḥ / yaś ca yathāvat kṣayaḥ sa na kasyacit kṣayaḥ / yasya na kasyacit kṣayas tad asaṃskṛtam / yad asaṃskṛtam tatra notpādo na nirodhaḥ / tenocyate / utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaivaiśā dharmatā / dharmasthititā dharmadhātur yathā dharmadhātusthitis tathāgatajñānaṃ na pravṛttaṃ na nivṛttaṃ* / JĀA §36 (68.13-20)

Jñānālokālamkāra spricht mit dieser Passage nicht nur das völlige Verschwinden der Dualität, der Unwissenheit an, sondern auch das völlige Verlöschen *parinirvāṇa* als „endgültiges Zugrundegehen“ ohne Verursachung. Buddhas Körper ist als sterblich verschwunden. Seine Lehre hingegen, nämlich die hier im *Jñānālokālamkāra* vertretene Lehre von der Leerheit aller Phänomene, bleibt als unzerstörbare Wahrheit erhalten. Dies wird im *dharmakāya* ausgedrückt, der im *Śrīmālādevī-sūtra* der unentstandene ‚*nirvāṇa*-Bereich‘ ist.²⁶⁹

2.5. Lobpreisung des Tathāgata und dessen Schlussworte

§§ 37-38 (69.1-76.16) Preisung des Tathāgata durch Mañjuśrī in fünfundvierzig, den Text zusammenfassenden Strophen

§ 39 (77.1-16) Abschlussworte des Tathāgata

„Weiters nun applaudierte der Erhabene dem Kumārabhūta Mañjuśrī:

„Wunderbar, wunderbar, Mañjuśrī! Wohl gesprochen hast Du, Mañjuśrī, eben auf diese Weise. Mañjuśrī, die Buddhas sind nicht als Form aufzuzeigen, nicht als *dharmā*, nicht als Merkmal, nicht als *dharmadhātu*. Die Buddhas sind weder Einzelgänger (*ekākina*) noch mitten unter die großen Geborenen gegangen. Die Buddhas werden von niemandem gesehen, gehört, verehrt; sie werden nicht verehrt. Die Buddhas schaffen weder die Einheit irgendeines *dharmas* noch die Vielheit [desselben]. Das vollkommene Erwachen ist von den Buddhas nicht erlangt. Die Buddha entspringen (*prabhāvyante*) nicht einem *dharmā*. Von den Buddhas wird nicht irgendein *dharmā* gesehen, nicht gehört, nicht erinnert, nicht erkannt, nicht wahrgenommen. Die Buddhas haben nicht gesprochen, nicht verkündet. Die Buddhas sprechen nicht, verkünden nicht, die Buddhas werden nicht sprechen, nicht verkünden. Die Buddhas werden nicht vollkommen erwachen, durch die Buddhas wird kein *dharmā* vollkommen erwacht. Die Befleckungen der Buddhas sind nicht verschwunden, keine Reinigung ist sichtbar gemacht. Von den Buddhas wird kein *dharmā* gesehen, gehört,

²⁶⁹ Nach Grosnick findet sich diese Idee in der frühen *tathāgatagarbha*-Literatur wie etwa dem *Jñānālokālamkāra* und im auf die auf dieses Sūtra basierenden *Rathnagotravibhāga* (Grosnick 1981: 33).

gerochen [oder] erkannt. Aus welchem Grund [ist das] so? Weil alle *dharmas* von Anfang an vollkommen rein sind (*ādīparīśuddhatvāt sarvadharmāṇām*).²⁷⁰

Der Tathāgata erscheint in der Welt und wird von allen Lebewesen wahrgenommen. Alles, was in diesem Schlusswort des Tathāgata aufgezählt wird, existiert in *pratītyasamutpāda*, was mit der Methode der Negation ausgedrückt wird. Es gibt kein einziges Phänomen, auch nicht *dharmadhātu*, das in Begriffen, Aussagen und Konzepten mit einseitigen Perspektiven festgehalten werden kann. Der Tathāgata weist aber ausdrücklich darauf hin, dass dies keine bloße Relativität ist, weil der *dharma* als Buddha-Lehre und phänomenale Welt in aller Klarheit, leer an Bestimmung und Dualität, aufscheint.

2.6. Epilog – Verdienst der Bewahrung des Mahāyāna-Sūtras *Jñānālokālaṃkāra*

§§ 40-44 (78.1-88.12) Ein sich auf vielerlei Weise um das Wohlergehen aller Wesen sorgender Bodhisattva „würde die Grundlagen allen Glücks herbeibringen. Und er würde unzählige – wie die Sandkörner der Gaṅgā – Zeitperioden lang aus Juwelen bestehende Stūpas für diejenigen [Buddhas], die das vollkommene *nirvāṇa* erlangt haben, aufstellen.“²⁷¹

Doch derjenige Bodhisattva, der sich [dieser hier dargelegten] Dharma-Lehrweise (*dharmaparyāya*) hingibt, diese sogar aufschreibt oder aufzuschreiben veranlasst, bringt viel mehr Verdienst hervor als jeder andere Bodhisattva.²⁷²

„... der Bodhisattva, welcher die [entsprechende] Gesinnungsweise erlangt hat, würde, nachdem er den ‚Schmuck des Lichtes [höchsten Wissens] vom Eintreten in die Sphäre aller Buddhas‘, *Sarvabuddhaviṣayāvatārajñānālokālaṃkāra*, gehört hat, sich dieser Dharma-Lehrweise eifrig zuwenden, [sie] durchdringen, [ihr] vertrauen [und sie] vollkommen verstehen. Würde dieser [Bodhisattva] auch nur eine Strophe [dieser

²⁷⁰ *atha khalu Bhagavān Mañjuśrīye kumārabhūtāya sādhu karam adāt / sādhu sādhu Mañjuśrīḥ / subhāṣitaṃ te Mañjuśrīr evam eva / ... na buddhā rūpato draṣṭavyā na dharmato na lakṣaṇato na dharmadhātutaḥ / na buddhā ekākino na mahājanamadhyagatāḥ / na buddhā kenacid dīṣṭāḥ, na śrutā na pūjitā na pūjyante / na buddhā kasyacid dharmasya ekatvaṃ vā bahutvaṃ vā kurvanti / na buddhair bodhiḥ prāptā / na buddhāḥ kenacid dharmena prabhāvante / na buddhaiḥ kaścīd dharmo dīṣṭo na śruto na smṛto na vijñāto nājñātaḥ / na buddhair bhāṣitaṃ nodāḥṛtam, na buddhā bhāṣanti nodāharanti, na buddhā bhāṣiṣyanti nodāhariṣyanti / na buddhā abhisambudhyanti, na buddhaiḥ kaścīd dharmo ’bhisambuddhaḥ / na buddhāṇāṃ kleśāḥ prahīṇāḥ, na vyavadānaṃ sāksātkṛtam / na buddhaiḥ kaścīd dharmo dṛṣṭaḥ, na śruto nāghrāto na vijñātaḥ / tat kasya hetoḥ / ādīparīśuddhatvāt sarvadharmāṇām // JĀA §39 (77.1-16)*

²⁷¹ *sarvasukhopadhānāni copasaṃharet / gaṅgāsikatāsamaḥkhyeyān kalpāṃs teṣāṃ ca parinirvṛtānāṃ stūpāṇi kārayet, ratnamayāni ... JĀA §40 (78.18-19)*

²⁷² *yo cānyo ... bodhisattva imaṃ dharmaparyāyam adhimucyēt / ayam tato bahutaraṃ puṇyaṃ prasavati / kaḥ punar vādo ya imaṃ dharmaparyāyaṃ likhēd lekhāpayēd vā / ayam eva tato bahutaraṃ puṇyaṃ prasavati // JĀA §40 (78.3-7)*

Dharma-Lehrweise] verkünden, dann würde er der Zahl nach mehr Verdienst hervorbringen [als der andere Bodhisattva]. Das Nachgehen des Buddha-Wissens (*buddhajñāna*) ist förderlich für diesen [Bodhisattva, der die] Verdienst[ansammlung] vollendet (*puṇyābhisamkāra*).“²⁷³

§ 42 (82.6-83.13) Ein Bodhisattva als Haushälter (*grhī*), der die Wesen aus Yamas Welt rettet und in die Pratyeka-Buddhaschaft einführt, sammelt nicht so viel Verdienst an wie derjenige Bodhisattva, der in die Hauslosigkeit gezogen ist und selbst nur „einem einzigen [Wesen] einen Mund voll [von dieser Dharma-Lehrweise] geben würde.“²⁷⁴ Warum? „Es ist dieses Siegel (*mudrā, phyag rgya*) der nicht mehr zurückfallenden Bodhisattvas [auf der achten bis zehnten Bodhisattva-Stufe], nämlich das Hören dieser Dharma-Lehrweise.“²⁷⁵

§ 45 (89.1-5) Der Erhabene lobt Mañjuśrī und alle Versammelten als ‚große Wesen.‘²⁷⁶ Mit freudvollem Beifall zur Rede des Erhabenen durch die Versammelten schließt das Mahāyāna-Sūtra.²⁷⁷

Zweiter Teil

I. Die drei ‚Dharma-Raddrehungen‘ *dharmacakrapravartana*

Im *Sandhinirmocana-sūtra* (7.30), einem frühen Yogācāra-Werk, werden Buddhas Worte in drei verschiedenen Lehrzyklen, den sogenannten ‚Dharma-Raddrehungen‘ (*dharmacakrapravartana*), aufgelistet, in denen sich die verschiedenen Entwicklungsphasen des Buddhismus erkennen lassen:

In der ersten ‚Raddrehung‘ ist die Lehre von den vier Edlen Wahrheiten für diejenigen verkündet worden, die in das Śrāvakayāna eingetreten sind.

²⁷³ *yo ... bodhisattva āśayasampannaḥ | imaṃ dharmaparyāyaṃ sarvabuddhavisayāvatarajñānālokālamkāraṃ śrutvādhimucyed avataret pattiyet paribuddhet | antaśa ekāṃ api gāthāṃ uddiśed ayaṃ tato samkhyeyataraṃ puṇyaṃ prasavet | buddhajñānānugamaṇaṃ samvartakam asya puṇyābhisamkārasya* / JĀA §40 (79.5-10)

²⁷⁴ *... grhī bodhisattvas tān sarvān narakatīyakpretayamalokād uddhṛtya pratyekabuddhatve pratiṣṭhāpayet | yo vānyo bodhisattvaḥ pravrajito `ntaśas tiryagyonigate `pi sattva ekam ālopaṃ dadyāt | ayaṃ tato bahutaram asamkhyeyataraṃ puṇyaṃ prasavayāt* // JĀA §42 (82.6-12)

²⁷⁵ *avaivartikānāṃ bodhisattvānāṃ iyaṃ mudrā yadutāsya dharmaparyāyasya śravaḥ* // JĀA §42 (83.11-13), JĀA_t §42 (184.15-16)

²⁷⁶ *idam avocad Bhagavān āttamanā ārya Mañjuśrīr bodhisattvaḥ, te ca daśa-dig-anantāparyantāśeṣa-lokadhātu-saṃnipatitā bodhisattvā mahāsattvā iti ...* JĀA §45 (89.1-3)

²⁷⁷ Zum Kolophon siehe Kimura et al. 2004: 74-75

In der zweiten ‚Raddrehung‘ wird unter der Bezeichnung der Leerheit (*śūnyatā*) die Eigenwesenlosigkeit (*niḥsvabhāva*) aller Phänomene gelehrt für diejenigen, welche in das Mahāyāna eingetreten sind.

In der sogenannten dritten ‚Raddrehung‘ wird neben der Bedeutung der Leerheit die Rolle des Bewusstseins für die phänomenale Existenz hervorgehoben. Diese Lehre entspricht derjenigen des Yogācāra. Gemäß dem *Sandhinirmocana-sūtra* wird dieser dritte Lehrzyklus als Buddha-Lehre mit definitiver Bedeutung (*nītārtha*) bezeichnet, während die erste und zweite Drehung des Dharma-Rades von vorläufiger Bedeutung (*neyārtha*) sind.²⁷⁸ Während der früh-buddhistische Abhidharma in Bezug auf die Auffassung der Wirklichkeit dem Extrem der einseitigen Bejahung des substantiellen Seins aller Phänomene anhängt, ist die *śūnyatā*-Lehre der Mādhyamikas für die Yogācārins eine zu negativ klingende, möglicherweise ängstigende Form und gibt keine zufriedenstellende praxis-bezogene Erklärung. Ihrem Namen gemäß suchen die Yogācārins das existentielle und spirituelle Wohlergehen für sich und alle Wesen, das sich aus der Praxis ihrer Disziplin *yoga* ergibt, zu bekräftigen. Die Yogācārins vertreten die Ansicht, dass die Philosophie der Mādhyamikas durch deren *prasaṅga*-Methode, nämlich durch eingehende logische Analyse (*catuṣkoṭi*), die bestimmten philosophischen Positionen zu hinterfragen, ohne eine eigene bestimmte These aufzustellen, für die meisten Praktizierenden nicht ausreichend oder unbefriedigend sei. Aus diesen Gründen verwenden die Yogācārins positive Begriffe wie die ‚Soheit‘ (*tathatā*) als wahre Wirklichkeit mit der Klarstellung, damit die Vollendung der *śūnyatā*-Lehre, und nicht ihre Negation, herbeiführen zu wollen. Diese positive Sichtweise fand großen Anklang in Tibet und wurde in Folge von den Mādhyamikas zu widerlegen versucht.²⁷⁹

In Bezug auf die *śūnyatā*-Lehre sind sich die Yogācāra- und Madhyamaka-Schule einig in Bezug auf die falsche Aufsplitterung in ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt, die gewöhnlich als wirklich angesehen werden. Mit dieser Erkenntnis arbeiten die Meditation-Übungen.

II. Von der ‚Leerheit‘ des Madhyamaka zur Existenz der Leerheit im *Jñānālokālaṃkāra*

Ausgangspunkt der Belehrung Buddhas im *Jñānālokālaṃkāra* ist die Lehre von der ‚Nicht-Entstehung und Nicht-Vernichtung‘, vom abhängigen Entstehen *pratītyasamutpāda*. Im

²⁷⁸ Williams 1989: 79, Mathes 2008²:1-2

²⁷⁹ King 1991: 10-11

Folgendes wird ein Überblick über die Entwicklung dieser zentralen buddhistischen Lehre gegeben, da *Jñānālokālamkāra* die frühen Mahāyāna-Sūtras *Pratītyasamutpāda-Sūtra* und *Śālistamba-Sūtra* implizit und explizit behandelt. *Jñānālokālamkāra* zeigt den Weg auf, die Wirkweise des Bewusstseins (*viññāna*) zu eliminieren, welches aufgrund des Unwissens über die wahre Beschaffenheit der Phänomene das duale Denken und das daraus resultierende Leid im *samsāra* fördert.

1. Entwicklung des Lehrsatzes vom abhängigen Entstehen

In der Lehre *pratītyasamutpāda* wird das Leid des Wiedergeburtsschleifens *samsāra* in einer zwölfgliedrigen Kette von Ursachen und Wirkungen²⁸⁰ auf zwei Ursachen zurückgeführt: erstens auf den Durst (*trṣṇā*), welcher aus der Vorstellung (*vikalpa*) von einem ‚Ich‘ (*ahaṃkāra*, ‚Ich-Macher‘) und ‚Mein‘ (*mamakāra*, ‚Mein-Macher‘) entsteht, mit dem Ergebnis des Ergreifens (*upādāna*), des Anhaftens an dem dualen Denken von einem Subjekt, das sich getrennt von einer äußeren objektiven Welt erfährt; und zweitens auf die Unwissenheit (*avidyā*), nämlich die Unkenntnis der vier Edlen Wahrheiten. Diese Unwissenheit verursacht die In-Bewegungsetzung geistiger Gestaltungen (*samskāra*), d.h. Willensregungen, affektive Verhaltensmuster, die sich auf die Sinnesobjekte und sich selbst richten und das Bewusstsein (*viññāna*) als eines der fünf *skandhas* in der neuen Existenz bestimmen. Aus diesem Bewusstsein entstehen ‚Name und Form‘ (*nāmarūpa*), aus diesen die sechs Sinnesbereiche (*ṣaḍāyatana*), welche den Kontakt (*sparsā*) mit den jeweiligen Sinnesobjekten bedingen, welche Empfindungen verschiedener Art (*vedanā*) hervorrufen. Diese Empfindungen erwecken die Leidenschaften, den Durst (*trṣṇā*), welcher an den Sinnesgenüssen und an das für beständig gehaltene Ich anhaftet (und damit Unangenehmes zu vermeiden sucht), was das Ergreifen (*upādāna*) von ‚Ich‘ und ‚Mein‘ zur Folge hat und zur neuerlichen Bindung und neuen Existenz (*bhava*) führt. Es kommt zur Geburt (*jāti*), zum Altern und Sterben (*jarāmaraṇa*) in endloser Reihenfolge, solange nicht die erlösende Erkenntnis von der Unbeständigkeit und Ich-losigkeit die Unwissenheit, und mit ihr in Aufeinanderfolge alle anderen Glieder, aufhebt und durch Vernichtung des Durstes dem Kreislauf ein Ende setzt.

Im Laufe der Entwicklung der Lehre *pratītyasamutpāda*, die die irdische Persönlichkeit als ein nicht in sich bestehendes Selbst *ātman*, als einen Strom sich ständig wechselnder

²⁸⁰ Die Beschreibung der zwölfgliedrigen Kausalkette findet sich etwa im *Pratītyasamutpāda-Sūtra* (Frauwallner 1994: 39-49), *Śālistamba-sūtra* und im 26. Kapitel der *Mūlamadhyamakakārikās* (MMK 26.1-12).

Erscheinungen betonte, wurde dieser Lehrsatz nicht mehr bloß als Gesetz der Verstrickung und Befreiung aus dem leidvollen (*duḥkha*), unbeständigen (*anitya*) *samsāra* angesehen. Die Gesetzmäßigkeit der Unbeständigkeit und Selbstlosigkeit der Persönlichkeit (*pudgalanairātmya*) wurde auf die gesamte Erscheinungswelt, auf alle Phänomene übertragen und somit eine philosophisch-systematische Welterklärung.

Während die Abhidharma-Lehre die Welt in einzelne substantiell existierende *dharmas*, Phänomene, zergliedert und zu objektivieren tendiert, verlagern die Prajñāpāramitā-Sūtras das Augenmerk von der Darstellung der großen Anzahl an verursachten Phänomenen auf das die Erfahrungswelt Vereinheitlichende, Unverursachte, welches alle Phänomene durchdringt, auf die Leerheit *śūnyatā*.

Das frühe Mahāyāna-Sūtra *Śālistamba-Sūtra* („Reisprössling-Sūtra“), das die *śūnyatā*-Lehre nicht ausdrücklich behandelt, präsentiert *pratītyasamutpāda* als universales Prinzip und setzt dieses mit dem Dharma gleich, und den Dharma mit Buddha. Thema des Sūtras ist das abhängige Entstehen ohne Agens, d.h. das Verständnis, dass alle Phänomene *anātman*, ohne ein in sich bestehendes unabhängiges Selbst sind. Durch die Abwesenheit von Erkennendem und Erkanntem werden die geistigen Verhüllungen und Befleckungen entfernt und das höchste Wissen der vollkommenen Buddhaschaft, der *dharmakāya* oder *dharmasārīra* (*chos kyī sku*) erlangt. Der Text beinhaltet eine Analyse des abhängigen Entstehens: Dieses setzt sich aus äußeren Ursachen und Bedingungen (wie etwa das Entstehen des Sprosses aus dem Samen) und aus inneren (wie etwa die *skandhas* und deren Objekte) zusammen²⁸¹ und wird auf fünf Weisen betrachtet:

„Nicht als ewig, nicht als Vernichtung, nicht als Übergang (*saṃkrāntiḥ*), als Hervorgehen einer großen Wirkung aus einer kleinen Ursache und als Folge von Gleichartigem.“²⁸²

Nāgārjunas Philosophie in seinem Werk *Mūlamadhyamaka-kārikās* basiert auf der in der Prajñāpāramitā-Literatur dargelegten Lehre des frühen Mahāyāna-Buddhismus. Der Prajñāpāramitā-Literatur folgend, deren zentrales Anliegen die Verwirklichung der Leerheit *śūnyatā* ist, zog die Madhyamaka-Schule den *pratītyasamutpāda*-Lehrsatz heran, um aus ihm nicht nur die Unbeständigkeit, sondern auch die Leerheit aller Phänomene abzuleiten.²⁸³

²⁸¹ Schoening 1995: 3, 33

²⁸² Frauwallner 1994: 52

²⁸³ Frauwallner 1994: 48-49

2. Madhyamaka – *pratītyasamutpāda* und *svabhāva* sind unvereinbar

Nāgārjuna stellt die früh-buddhistische Sarvāstivāda-Lehre von der Existenz der alle Zeitabschnitte hindurch fortbestehenden, substantiellen Phänomenen in Bezug auf das abhängige Entstehen radikal in Frage:

„Eine Entstehung des [beständigen] Eigenwesens durch Ursachen und Bedingungen ist nicht möglich. [Sonst] wäre das Eigenwesen, das aus Ursachen und Bedingungen entstanden [wäre], geschaffen (*kṛtaka*).“²⁸⁴

Es ist ein Widerspruch, zu behaupten, dass ein substantielles, von anderen Phänomenen unabhängiges Phänomen einer kausalen Veränderung unterworfen sein kann. Würde es aus Ursachen entstehen, wäre es ein geschaffenes Ding. Ein Beispiel: Ohne Wärme kann es kein Feuer geben, ebensowenig wie Wärme ohne Feuer bestehen kann. Wärme ist das Hauptmerkmal, das Eigenwesen des Feuers. Beim Wasser ist Wärme allerdings ein Akzidenz, weil die Wärme aufgrund der Erhitzung des Wassers künstlich erzeugt wird und nicht das Eigenwesen des Wassers ist.

Nāgārjuna fragt weiter, wie ein beständiges substantielles Phänomen erzeugt sein könne. Ein solches beständiges Phänomen kann niemals entstanden sein, sondern nur unabhängig von anderen existieren. Doch dies widerspricht dem traditionellen Lehrsatz von *pratītyasamutpāda*, welcher die Vergänglichkeit und den ständigen Wechsel aller Phänomene als systematische Welterklärung lehrt.

3. *sūnyatā* nach Nāgārjuna, im *Jñānālokālaṅkāra* und *Madhyāntavibhāga*

In Bezug auf die Frage nach dem wahren Eigenwesen (*svabhāva*) der Phänomene verweist der Mādhyamika Nāgārjuna im *svabhāva*-Kapitel auf den Grundsatz *pratītyasamutpāda* :

„Was immer in Abhängigkeit entstanden ist, bezeichnen wir als Leerheit; dies ist eine bedingte Bezeichnung. Eben dies ist der mittlere Weg.“²⁸⁵

Im *Jñānālokālaṅkāra* wird ein anderer Akzent gesetzt. An die Stelle von *pratītyasamutpāda* wird das vollkommene Erwachen *bodhi* gesetzt, welches ein Ausdruck für die Leerheit ist:

²⁸⁴ MMK 15.1 (259.9, 13)

*na sambhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ /
hetupratyayasambhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet //
yaḥ pratītyasamutpādaḥ sūnyatām tām pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā //*

²⁸⁵ MMK 24.18 (503.10-11)

Tauscher 1995: 22-23, Anmerkung 43

„... eine Redeweise für die Leerheit ist [der Ausdruck] ‚vollkommenes Erwachen‘. Aufgrund welcher Leerheit das vollkommene Erwachen leer ist, aufgrund dieser Leerheit sind alle Phänomene leer.“²⁸⁶

Das heißt, dass das vollkommene Erwachen eine Bezeichnung für die existente Leerheit ist. Eine solche Sichtweise von der Leerheit findet sich auch im Yogācāra-Werk *Madhyāntavibhāga*, welches Maitreya zugeschrieben wird.

Nach Sthiramati, dem Autor des Kommentars *Ṭīkā* aus dem 6. Jahrhundert²⁸⁷, wurde *Madhyāntavibhāga* zu dem Zweck verfasst,

„um das wahre vorstellungsfreie Wissen (*samyagnirvikalpajñāna*) der Buddhas, der Erhabenen, hervorzubringen. Denn durch das Belehrtsein der Wesenlosigkeit der Phänomene (*dharmanairātmya*) entsteht vorstellungsfreies Wissen, und aufgrund wiederholter Einübung [derselben] wird das restlose Aufgeben der Verhüllungen des Erkennbaren und der Befleckungen mentaler Eindrücke restlos (*niḥśeṣasavāsanakleśajñeyāvaraṇaprahāṇa*) erlangt.“²⁸⁸

Im ersten Kapitel *Lakṣaṇa-pariccheda* des *Madhyāntavibhāga* heißt es:

„Es existiert falsches Vorstellen (*abhūtaparikalpa*), da gibt es keine Zweiheit (*dvaya*), aber die Leerheit (*sūnyatā*) ist darin. Auch in der [Leerheit] gibt es das [falsche Vorstellen].“²⁸⁹

Vasubandhu erklärt dazu im Kommentar, dass *abhūtaparikalpa* die ‚Vorstellung von Ergriffenem und Ergreifer‘ (*grāhyagrāhakavikalpa*) bedeutet. ‚Dualität‘ heißt ‚das Ergriffene und der Ergreifer‘. ‚Leerheit‘ ist die Abwesenheit (*virahitatā*) der Relation von Ergriffenem und Ergreifer, die dem falschen Vorstellen zugehörig ist.²⁹⁰

Das von der Dualität von Ergreifer und Ergriffenem ‚leere‘ falsche Vorstellen existiert und dasjenige, welches darin übrigbleibt, die Leerheit, ebenso. Das falsche Vorstellen existiert demnach in Bezug auf die Leerheit. Die Erkenntnis der Leerheit von Nicht-Dualität im

²⁸⁶ *bodhir iti ... sūnyatāyā etad adhivacanam / yayā sūnyatayā ... bodhiḥ sūnyā tayā sūnyatayā .. sarvadharmāḥ sūnyāḥ* // JĀA §30 (60.11-13)

²⁸⁷ Frauwallner 1994: 394

²⁸⁸ MAVṬ 1.1 (6.8-10) *kim artham idaṃ śāstram praṇītam? buddhānāṃ bhagavatāṃ samyagnirvikalpa-jñānotpādanārtham / dharmanairātmyadeśanatayā nirvikalpajñānotpādāt tadabhyāsāc ca niḥśeṣasavāsanakleśajñeyāvaraṇaprahāṇam avāpyate /*

²⁸⁹ MAV 1.2 (9.11-12) *abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate / sūnyatā vidyate tvatra tasyām api sa vidyate //*

²⁹⁰ Vgl. *tatrābhūtaparikalpo grāhyagrāhakavikalpaḥ / dvayaṃ grāhyaṃ grāhakaṃ ca / sūnyatā tasyābhūtaparikapasya grāhyagrāhakabhāvena virahitatā /* MAVBh 1.2 (9.13-14)

falschen Vorstellen ist das vorstellungsfreie höchste Wissen.²⁹¹ Dadurch, dass Erscheinungen wahrgenommen werden, wie sie sind, nämlich als dual, hat der Zustand ‚frei sein von anderen‘ auch eine positive Konnotation. Er ist gleichgesetzt mit natürlicher Leerheit (*svabhāvaśūnyatā*) entsprechend der Yogācāra-Sicht, dass das Fehlen von Dualität eine alldurchdringende positive Eigenschaft ist. Dieses Fehlen, dieses ‚Leersein‘ von Dualität wird mit der wahren Natur des Geistes oder mit der Buddha-Natur gleichgesetzt. Hier liegt die Identität von existenter Leerheit und dem Faktum, frei zu sein von dualem Denken, vor.²⁹²

In der Analyse der Leerheit in Bezug zu Befleckung und Reinigung heißt es im *Madhyāntavibhāga*:

„Wenn die Leerheit nicht befleckt werden könnte, dann wären alle Lebewesen bereits befreit. Wenn sie nicht gereinigt werden könnte, dann wäre die spirituelle Praxis fruchtlos.“²⁹³

Wenn die Leerheit, d.i. der natürliche reine Geist, nicht frei von Dualität ist, ist sie unrein, verhüllt von Befleckungen; wenn sie rein ist, ist sie die natürliche Leerheit. Sie umfasst beide Beschaffenheiten. In diesem Sinne ist sie

„weder befleckt noch auch unbefleckt, weder rein noch auch unrein, weil der Geist lichthaft [und] die Befleckung zufällig [von ihm abtrennbar] ist.“²⁹⁴

Die Befleckungen finden statt, auch wenn nur beiläufig. Im Grunde berühren sie nicht den von Natur aus reinen Geist.

Diese Beschreibung der ‚natürlichen Leerheit‘ kann mit dem lichthaften reinen Geist als zweite Beschaffenheit des vollkommenen Erwachens im *Jñānālokāṃkāra* verglichen werden:

„Das vollkommene Erwachen ... ist von Natur aus lichthaft (*prakṛtiprabhāsvara*) aufgrund der natürlichen Lichthaftigkeit des Geistes (*cittaparakṛtiprabhāsvaratayā*). Aus diesem Grund wird gesagt, dass [*bodhi*] von Natur aus lichthaft ist. Diejenige Natur, welche nicht befleckt ist, dem Raum gleich ist, die die Natur des Raumes hat, die mit

²⁹¹ D’Amato 2012: 52-53, Mathes 2008¹: 69

²⁹² Mathes 2008¹: 69

²⁹³ MAV 1.21

*saṃkliṣṭā ced bhaven nāsau muktās syuḥ sarvadehinaḥ /
viśuddhā ced bhaven nāsau vyāyāmo niṣphalo bhavet //*

²⁹⁴ MAV 1.22

*na kliṣṭā nāpi vākliṣṭā śuddhāśuddhā na caiva sā /
prabhāsvaratvāc cittasya kleśasyāgantukatvataḥ //*

Vgl. D’Amato 2012: 65-66

dem Raum zusammenkommt, die dem Raum am nächsten ist, ist die völlig lichthafte Natur.“²⁹⁵

Im *Mahāyānasūtrālamkāra* wird die Leerheit entsprechend der *trisvabhāva*-Lehre als dreifach aufgefasst:

„Nachdem man die Leerheit des Nicht-Seins erkannt hat [und] die Leerheit von solchem [und solchem] Sein, nachdem man die natürliche Leerheit erkannt hat, wird gesagt, Kenner des Leeren zu sein. ...

Die ‚Leerheit des Nicht-Seins‘ ist die vorgestellte Beschaffenheit, da sie nicht durch ein eigenes Merkmal existiert; die ‚Leerheit von solchem [und solchem] Sein‘ ist von abhängiger Beschaffenheit, da sie ebenso als Nicht-Sein [und] vorgestellt wird ebenso wie als Sein durch ein eigenes Merkmal. Die ‚natürliche Leerheit‘ ist die absolute Beschaffenheit, da ihr Eigenwesen die Leerheit ist.“²⁹⁶

Ein anderes Verständnis von *sūnyatā* hat der Mādhyamika Nāgārjuna: Für ihn ist die Leerheit die Bezeichnung für das abhängige Entstehen aller Phänomene. ‚Leerheit‘ bedeutet das Leersein der Phänomene von einem substantiellen Eigenwesen. Angesichts des abhängigen Entstehens aller Phänomene ist ein in sich bestehendes unabhängiges Ding nicht möglich, alle Phänomene sind in Wirklichkeit leer von einem solchen Eigenwesen, auch diese *sūnyatā*-Lehre. Es gilt, sich auch von dem *sūnyatā*-Begriff bzw. -Konzept zu lösen. In diesem Sinne ist Nāgārjunas Aussage zu verstehen.

Nach Nāgārjuna ist das abhängige Entstehen der ‚mittlere Weg‘ (*madhyamā pratipat*) zwischen folgenden zwei extremen Ansichten, welche, unter explizitem Verweis auf den frühbuddhistischen Text *Kātyāyanāvadāna*²⁹⁷, es zu meiden gilt:

„Sagt man ‚es ist‘, hält man an ewiger Dauer (*śāśvata*) fest. Sagt man ‚es ist nicht‘, hat man die Sichtweise vom Aufhören [der Phänomene]. Deshalb möge sich der

²⁹⁵ *bodhir ... prakṛtiprabhāsvarā cittaprakṛtiprabhāsvaratayā / tena kāraṇenocyate prakṛtiprabhāsvareti / yā sā prakṛtiḥ sāsaṃkliṣṭā, ākāśasamā, ākāśaprakṛtiḥ, ākāśasamavasaraṇā, ākāśopamā, atyantaprabhāsvarā prakṛtiḥ ||* JĀA §21 (55.8-11)

²⁹⁶ MSA 14.34 (272.17-18) *abhāvaśūnyatām jñātvā tathābhāvasya sūnyatām / prakṛtā sūnyatām jñātvā sūnyajña itī kathyate ||*
... *abhāvaśūnyatā parikalpitaḥ svabhāvaḥ svena lakṣaṇābhāvāt / tathābhāvasya sūnyatā paratantrasya sa hi na tathābhāvo yathā kalpyate svena lakṣaṇena bhāvaḥ / prakṛtisūnyatā pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ sūnyatāsvabhāvatvāt /* MSABh (272.19-22)

²⁹⁷ Pāli *Kaccāyanagotta sutta* in SN II 12.15, 16-17; explizit erwähnt in MMK 15.7

Verständige nicht auf die beiden [Sichtweisen] ‚es ist‘ und ‚es ist nicht‘ festlegen lassen.“²⁹⁸

„Denn wenn [ein Phänomen] aufgrund eines Eigenwesens existiert, dann [sagt man nicht,] ‚es existiert nicht‘; [das bedeutet] ewige Dauer. [Wenn man sagt,] ‚es existiert jetzt nicht mehr, war [aber] früher‘, ergibt sich [die Sichtweise vom] Aufhören [der Phänomene].“²⁹⁹

Diejenigen, die ‚Existent-Sein‘ (*astitva*) und ‚Nicht-Existent-Sein‘ (*nāstitva*) der Phänomene wahrnehmen, sind von geringer Einsicht und verstrickt in einem einseitigen, in Erkennendes und Erkanntes trennenden Denkmuster, nicht zur heilvollen geistigen Ruhe kommend.³⁰⁰

Nach Nāgārjuna sind daher die Sarvāstivāda- bzw. Sautrāntika-Lehren von beständigen oder augenblicklich existierenden Phänomenen unvereinbar mit *pratītyasamutpāda*, wonach alle Phänomene leer von einem substantiellen Eigenwesen (*niḥsvabhāva*) sind, und daher abzulehnen. Doch auch an dieser Erkenntnis darf nicht festgehalten werden:

„Man soll weder sagen [‚Das Phänomen ist] leer‘ [und ‚Das Phänomen ist] nicht-leer‘, [auch nicht] beides zugleich [‚Das Phänomen ist leer und nicht leer‘] und [auch nicht] keines von beiden. Zum Zweck der Mitteilung wird so geredet.“³⁰¹

Alle vier hier durch eingehende sprachlogische Analyse aufgezählten Aussage-Varianten (*catuṣkoṭī*) sind zu negieren. Auch die Bezeichnung ‚Leerheit‘ als Konzept muss fallengelassen werden, wie im Vers 18 des 24. Kapitels der *Mūlamadhyamaka-kārikās* betont wird. Frei von allen Bezeichnungen und Konzepten hört das Ergreifen (*upādāna*) nach einem bestimmten Standpunkt, von ‚Ich‘ und ‚Mein‘, von ‚Körper‘ und ‚Geist‘ auf.³⁰² Durch diese Negierung wird auf das Unaussprechliche, jenseits aller Logik und Argumentation, hingewiesen und jegliche metaphysische Annahme zurückgewiesen.

²⁹⁸ MMK 15.10 (272.14-273.3) *astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam / tasmād astitvanāstīve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ //*

²⁹⁹ MMK 15.11 (273.5-6) *asti yad dhi svabhāvena na tannāstīti śāśvataṃ / nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate //*

³⁰⁰ Vgl. MMK 5.8 (135.1-2) *astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ / bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopasaṃsaṃ śīvaṃ //*

³⁰¹ MMK 22.11 (444.1-7) *śūnyam iti na vaktvyam aśūnyam iti bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti / prañāptyarthaṃ kathyate //*

³⁰² Vgl. die oben erwähnte achte Beschaffenheit der *bodhi* im *Jñānālokālaṃkāra*, die von der Loslösung von Körper und Geist mittels Meditationspraxis spricht. Der japanische Zen-Meister Dōgen (1200-1253) spricht in diesem Zusammenhang von ‚Körper und Geist fallenlassen‘ (脱落身心 *datsuraku shinjin*) in seinem Werk *Shōbōgenzō*, Kapitel *Zazenshin*, übersetzt von Linnebach und Nishijima 2003: 121.

Diese Methode der Negation wendet *Jñānālokālamkāra* in den sich ständig wiederholenden Aussagen über den Tathāgata in seinen Erscheinungsformen an. Im ersten Beispiel wird die körperliche Erscheinung des Tathāgatas beschrieben als

„ ... weder entstanden (*anutpanna*) noch vernichtet (*aniruddha*), er ist weder Sein (*bhāva*) noch Nicht-Sein (*abhāva*), weder sichtbar (*dr̥śya*) noch unsichtbar, weder weltlich (*lokya*) noch nicht weltlich (*alokya*), weder geistig (*caitya*) noch nicht geistig (*acaitya*), weder seiend noch nicht seiend (*asaṭ*).“³⁰³

Die festgelegten Bestimmungen, die die Welt als wirklich beschreiben wie ‚Existenz‘ und ‚Nicht-Existenz‘ halten einer eingehenden logischen Analyse nicht stand. Es gilt, sich mittels der ‚Weder-noch-Methode‘, derer sich auch *Jñānālokālamkāra* bedient, von diesen starren Begriffen und konventionellen Ansichten über sich und die Welt loszulösen.

Diese Aufforderung, nicht an bestimmten Ansichten festzuhalten, erinnert an die im Beispiel mit der Wolke beschriebenen Lebewesen, welche dem Extrem ‚Existenz‘ durch die Aussage ‚In der Welt [existiert] der Tathāgata, der Arhat, der vollkommen Erwachte‘ anhängen und ihn in diesem Glauben verehren, obwohl diese Aussage nicht für den Tathāgata zutrifft. Er ist in der Aussage ein Ausdruck und an sich nicht existent.

Unter Anwendung von Nāgārjunas Methode der Negation wird der Tathāgata mit dem Großen Brahmā und dessen magischer Gestalt verglichen, mit der Botschaft, dass der Tathāgata und seine von den Lebewesen wahrgenommene Gestalt

„leer [von einem in sich bestehenden Eigenwesen] (*śūnya*), nichtig (*vaśika*), nicht wirklich, unausdrückbar, ohne Ton, ohne Ort, Nicht-Sein, undenkbar, ohne Erscheinungsform, dem Geist, Denkvermögen [und] Bewusstsein entschwunden, weder entstanden noch vernichtet (*anutpanno ’niruddha*)“³⁰⁴ ist.

³⁰³ *’nutpanno ’niruddho na bhāvo nābhāvo na dr̥śyo nādr̥śyo na lokyo nālokyo na caityo nācaityo na san nāsan / JĀA §6 (27.22-23)*

³⁰⁴ *śūnyas tathāgato vaśiko ’bhūto ’nakṣaro ’ghoṣo ’deṣo ’bhāvo ’cintyo ’nimittaś cittamanovijñānāpago ’nutpanno ’niruddho ceti / JĀA §9 (36.8-10)*

Auch Nāgārjuna vergleicht die falsche duale Konzeption von Täter (*kartṛ*) als Subjekt, von dem Getätigten (*kṛta*) als Objekt und der Tat (*karman*) mit einem magisch geschaffenen (*nirmita*) Zauber- bzw. Traumgebilde.³⁰⁵

Während Nāgārjuna mit diesem Gleichnis die Notwendigkeit des Negierens, des Loslassens jeglicher Begrifflichkeit und einseitigen Konzeptualisation, des Leerwerdens des zerstreuten Geistes um des heilsamen Zur-Ruhe-Kommens willen betont (wie etwa in *Mūlamadhyamakārikā* 5.8), wird im *Jñānālokālamkāra* auf der Basis von Nāgārjunas Denken folgende Botschaft vermittelt. Im Beispiel von der Wolke heißt es:

„Ebenso wie ... – obwohl die Wolke, die es als Grundlage für das [Regen]wasser nicht gibt, weder entstanden noch vergangen [und] nicht seiend ist – der Ausdruck ‚Wolke‘ besteht (*sthitā*) [in der Aussage:] ‚In der Welt [existiert] die Wolke.‘, gerade so ... besteht – obwohl der Tathāgata, den es als Grundlage für die Dharma-Unterweisung (*deśanā*) nicht gibt, weder entstanden noch vergangen [und] nicht seiend ist – der Ausdruck des Namens [‚Tathāgata‘] für den eben vom Beginn an Ungeborenen [in der Aussage]: „ ‚In der Welt [existiert] der Tathāgata, der Arhat, der vollkommen Erwachte.‘ “³⁰⁶

Auch wenn der Tathāgata nicht wirklich in sich bestehend existent ist, wenn demnach die Aussage ‚Der Tathāgata existiert in der Welt‘ nicht der Wirklichkeit entspricht, so besteht der Tathāgata dennoch als Ausdruck im Geiste dieser Leute. Auf diese Weise streben die Lebewesen – auch wenn sie die Wirklichkeit nicht in ihrer wahren Beschaffenheit erkennen – hingebungsvoll unter Ausführung von Tugenden nach dem höchsten Wissen. In dieser Hinsicht besteht der Tathāgata, besteht er als Ausdruck, der dem Wohlergehen der Lebewesen förderlich ist. Beachtenswert ist im *Jñānālokālamkāra*, dass der Tathāgata auch in Gestalt eines Erscheinungsbildes oder Ausdrucks in gewisser Weise existent ist.

³⁰⁵ Vgl. MMK 17.31 (330.2-3), MMK 17.32 (330.11)

MMK 17.33 (334.5-6) *kleśāḥ karmāṇi dehās ca kartās ca phalāni ca /
gandharvanagarākārā marīcisvapnasamṇibhāḥ //*

³⁰⁶ *yathā ... udakārambaṇenābhūtasya meghasya anutpannāniruddhasya asato meghaprajñaptiḥ sthitā loke megha
iti | evam eva ... dharmadeśanārambaṇenābhūtasya tathāgatasyānutpannāniruddhasyāsata ādita evājātasya
nāmaprajñaptiḥ sthitā loke tathāgato ’rhan samyaksambuddha iti //* JĀA §8 (33.21-34.5)

Der Tathāgata ist, auch wenn im Grunde genommen unaussprechbar und unerfassbar, dennoch positiv benennbar wie etwa als ‚höchste [wahre] Wirklichkeit‘ (*bhūtakotī*)³⁰⁷, ein von Nāgārjunas Philosophie abweichender Denkansatz.

Was die oben erwähnte duale Konzeption von Täter, Getätigtem und Tat betrifft, so bezeichnet Nāgārjuna diese Konzeption als Traumgebilde, um den Geist von diesem Denkmuster zu lösen und vollkommen zu beruhigen. Dies ist *nirvāṇa*.

4. *niḥsvabhāva* / *asvabhāva* als wahres Eigenwesen aller Phänomene

Jñānālokālamkāra benennt den von diesem dualen Denkmuster ‚leeren‘ Geist mit dem positiven Attribut ‚völlig rein‘ und ‚unverursacht‘:

„Das von den drei ‚Sphären‘ [wie etwa Täter, Getätigtes und Tat] völlig Reine (*trimaṇḍalaparīśuddham*) wird ‚nicht verursacht‘ (*asaṃskṛta*) genannt. Gerade ebenso wie ein nicht verursachtes [Phänomen] ist ebenso auch ein verursachtes [Phänomen vollkommen] zu erkennen. Warum ist das [so]? Das Eigenwesen, welches [das wahre Eigenwesen] aller Phänomene ist, ist das Nicht-Eigenwesen (*asvabhāva*), dabei gibt es keine Dualität.“³⁰⁸

Der reine Geist hat Einsicht in sein wahres Wesen, in das Eigenwesen, das leer von einem beständigen Selbst ist – hier ‚Nicht-Eigenwesen‘ genannt. Zugleich hat er Einsicht in das Leersein aller Phänomene, da das Leersein das Merkmal aller Phänomene ist und der Geist und alle Phänomene sich in dieser Hinsicht gleichen. Folglich ist der Begriff ‚*asvabhāva*‘ nicht als reine Negation zu verstehen, die ‚Eigenwesen‘ vollständig negiert. Einerseits verneint ‚Nicht-Eigenwesen‘ (*a-svabhāva*) ein als beständig angesehenes Eigenwesen, zugleich drückt der Begriff im positiven Sinn die wahre Beschaffenheit aller Phänomene in ihrer Gesamtheit aus, nämlich ihre Leerheit. Dies wird nach *Jñānālokālamkāra* durch einen reinen non-dualen Geist erkannt.

³⁰⁷ Zitat siehe oben Erster Teil 2.4.1

³⁰⁸ *tad ucyate trimaṇḍalaparīśuddham asaṃskṛtam / yathaiṅvāsaṃskṛtas{m} tathaiṅvaṃ saṃskṛtaṃ boddhavyam / tat kasya hetoḥ / sarvadhārmāṇāṃ yaḥ svabhāvaḥ so 'svabhāvaḥ, tatra nāsti dvayam iti // JĀA §25 (57.5-8)*

Auch nach Candrakīrti (7. Jahrhundert)³⁰⁹ kann Nāgārjunas Begriff *niḥsvabhāva* positiv gedeutet werden, nämlich als Objekt der ‚Edlen‘, welche die Wirklichkeit ohne falsches Vorstellen wahrnehmen. Candrakīrti setzt das ‚Nicht-Eigenwesen‘ als wahres Eigenwesen der Phänomene mit der ‚wahren Beschaffenheit aller Phänomene‘ (*dharmatā*) gleich, mit Natur (*prakṛti*), Soheit (*tathatā*), Existenz, eben so wie sie ist (*tathābhāva*).³¹⁰ Im Kommentar *Prasannapadā* zu den *Mūlamadhyamaka-kārikās* antwortet Candrakīrti auf die Frage:

„Wenn freilich von Euch [d.i. Candrakīrti] gesagt wird, dass [ein Phänomen nur] aufgrund (geistig) falscher Übertragung (*adhyāropāt*) [als mit einem Eigenwesen versehen] existiert, was für [ein Phänomen ist] es [dann in Wirklichkeit]? – Es ist die [wahre] Beschaffenheit der Phänomene (*dharmatā*), gerade die [wahre Beschaffenheit der Phänomene] ist namentlich (*nāma*) deren eigene Form. – Nun, was ist diese wahre Beschaffenheit der Phänomene? – Es ist das Eigenwesen (*svabhāva*) der Phänomene. – Was ist dieses Eigenwesen? – Es ist [deren] Natur (*prakṛti*). – Und was ist diese Natur? – Es ist die Leerheit (*sūnyatā*). – Was ist diese Leerheit? – Es ist das Fehlen eines Eigenwesens. – Was ist dieses Fehlen eines Eigenwesens? – [Es ist die] Soheit (*tathatā*). – Was ist diese Soheit? – Sie ist die Existenz, wie sie [wirklich] ist, ein Zustand ohne Wandel, eben ein beständiges Bestehen. Denn gerade ständig die Nicht-Entstehung von Feuer usw. wird Eigenwesen genannt, da es nicht von irgend etwas abhängt und nicht künstlich geschaffen ist.“³¹¹

Das Eigenwesen der Phänomene wird demnach mit ihrer wahren Natur (ihrem Leersein von einem beständigen Eigenwesen), mit Soheit und beständiger Nicht-Entstehung gleichgesetzt.

Nach Nāgārjuna werden alle sprachliche Bestimmungen, alle dualen Denkmuster wie Vorstellungen, Bestimmungen, metaphysischer Konzepte usw. durch das Zur-Ruhekommen dieser geistigen Vielfalt bzw. Entfaltung (*prapañca*), durch die Erkenntnis ihrer Leerheit *sūnyatā* transzendiert.

„Die Befreiung [erfolgt] aufgrund des Zugrundegehens von Wirkweisen (*karman*) und Befleckungen, Wirkweisen und Befleckungen [entstehen] aus Vorstellungen, diese aus

³⁰⁹ Frauwallner 1994: 241

³¹⁰ Vgl. Mathes 2008¹: 352

³¹¹ *yadī khalu tad adhyāropād bhavadbhir astīty ucyate kīdrśaṃ tat / yā sā dharmāṇāṃ dharmatā nāma saiva tatsvarūpaṃ / atha keyaṃ dharmāṇāṃ dharmatā / dharmāṇāṃ svabhāvaḥ / ko 'yaṃ svabhāvaḥ / prakṛtiḥ / kā ceyaṃ prakṛtiḥ / yeyaṃ sūnyatā / keyaṃ sūnyatā / naiḥsvābhāvyaṃ / kim idaṃ naiḥsvābhāvyaṃ / tathatā / keyaṃ tathatā / tathābhāvo 'vikāritvaṃ sadaiva sthāyitā / sarvadānutpāda eva hy agnyādīnāṃ paranirapekṣa-tvād akṛtrimattvāt svabhāva ity ucyate //– Prasannapadā 264.11- 265.2, vgl. Mathes 2008¹: 543, Fußnote 1854*

der geistigen Entfaltung, aber die geistige Entfaltung wird in der Leerheit vernichtet.“³¹²

Damit ist diese Erkenntnis der Leerheit als wahres Wesen der Phänomene für Nāgārjuna die Aufhebung alles Anhaftens und Begehrens. Dies ist das friedvolle *nirvāṇa*.

„Das, was bezeichnet werden soll ..., ist verschwunden, das Objekt des Gedankens ... ist verschwunden. Denn die [wahre] Beschaffenheit der Phänomene (*dharmatā*) ist wie *nirvāṇa* weder entstanden noch vernichtet.“³¹³

„Nicht von anderen abhängig, befriedet, nicht durch Entfaltung entfaltet, ohne Vorstellung, ohne Mannigfaltigkeit: Dies ist das Merkmal des [wahren] Daseins (*tattva*).“³¹⁴

Candrakīrti erklärt dazu in seinem Kommentar:

„Wenn es einen Bereich (*gocara*) des Geistes geben würde, würde die Sprache funktionieren, nachdem ein Erscheinungsbild übertragen worden ist. Aber wenn gerade ein Objekt des Geistes nicht entstanden ist, wo gäbe es dann eine Übertragung eines Erscheinungsbildes, durch welches die Sprache funktionieren würde?“³¹⁵

Das bedeutet, dass eine Übertragung geistiger Erscheinungsbilder für etwas sprachlich Auszudrückendes notwendig ist.³¹⁶

In der Tat: Entsprechend seiner Lehre von den zwei Wahrheiten, der absoluten Wahrheit im *paramārtha-satya* und der konventionellen Wahrheit *saṃvṛtti-satya* des weltlichen Sprachgebrauchs³¹⁷, sagt Nāgārjuna:

³¹² Siehe MMK 18.5 (349.15-350.5) *karmakleśakṣayān mokṣa karmakleśā vikalpataḥ / te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate // Prasannapadā* 350.13-15 zu *te: te ca vikalpā ... upajāyante /*

³¹³ MMK 18.7 (364.3-4) *nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛtte cittaḡocare / anuṭpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā //*

³¹⁴ MMK 18.9 (372.12-13) *aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitaṃ / nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam //*

³¹⁵ *yadī cittasya kaścid gocaraḥ syāt tatra kiñcin nimittam adhyāropya syād vācāṃ pravṛttiḥ / yadā tu cittasya viśaya evānupapannas tadā kva nimittādhyāropo yena vācāṃ pravṛttiḥ syāt //* – *Prasannapadā* 364.8-10

³¹⁶ Vgl. Mathes 2008¹: 543, Fußnote 1851

³¹⁷ MMK 24.8 (492.4-5) *dve satye samupāśrītya buddhānāṃ dharmadeśanā / lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthaḥ //*

„Sich nicht auf den Sprachgebrauch (*vyavahāra*) stützend, wird die Wahrheit im höchsten Sinn nicht gezeigt; nicht die Wahrheit im höchsten Sinn erlangt habend, wird *nirvāṇa* nicht erlangt ...“³¹⁸

Demnach sind *paramārtha-satya* und *saṃvṛtti-satya* untrennbar miteinander verbunden, ineinander verwoben, sie bedingen einander. In diesem Sinne kann das Beispiel von der Wolke gesehen werden: Vom absoluten Standpunkt aus betrachtet, ist die Wolke und der Tathāgata leer von einem beständigen Eigenwesen, im Grunde nicht in Begriffen und Sinnesvermögen vollends erfassbar, unausdrückbar, unausprechbar.

Der Tathāgata, der als höchste wahre Wirklichkeit beschrieben wird³¹⁹, ist nach *Jñānālokālaṃkāra* jedoch nicht abstrakt und statisch aufzufassen: Er aktualisiert sich ständig, jeden Augenblick (wie der Große Brahmā) in der phänomenalen Existenz, in *pratītyasamutpāda*. Umgekehrt kann gesagt werden, dass das abhängige Entstehen selbst die Leerheit aller Phänomene aufzeigt. Dies geschieht etwa in Gestalt des Ausdrucks des Tathāgatas (auf der sprachlichen Ebene), der ebenfalls leer von einem Eigenwesen ist. Auf diese Weise wird die höchste Wirklichkeit durch die verschiedenartigen Weisen der Dharma-Belehrung für alle Lebewesen, entsprechend ihren geistigen Fähigkeiten und Vermögen, in jederlei Hinsicht wahrnehmbar und aktuell. Da *sūnyatā* die Natur aller Phänomene ist, gleichen sich in dieser Hinsicht alle Phänomene.

Anstelle von *pratītyasamutpāda* oder *sūnyatā* als universales allumfassendes Prinzip steht im *Jñānālokālaṃkāra* der lichterleuchtende reine Geist im Mittelpunkt, der mit dem Tathāgata, dem Dharma und allen Phänomenen als *buddha-dharma* gleichgesetzt wird.³²⁰

Exkurs: Die Methode der Negation als transzendierende Bejahung bei Maitrīpa

Der Mahāsiddha Maitrīpa (ca. 1007-1085), der begann, die *mahāmudrā*-Lehre in den buddhistischen Lehrkorpus zu integrieren, wandte die Methode der affirmativen Negation an.³²¹ In seinem Werk *Amanasikārādhāra* erklärt Maitrīpa, dass *amanasikāra* ‚ohne geistiges Verinnerlichen‘ oder ‚geistiges Losgelöstwerden‘ nicht als reine Negation zu verstehen ist. *amanasikāra* bedeutet nicht die Negation aller mentalen Prozesse. ‚Ohne geistiges Verinnerlichen‘ heißt nicht, dass es in diesem Geisteszustand überhaupt keine

³¹⁸ MMK 24.10 (494.12-13) *vyavahāram anāśrītya paramārtho na deśyate / paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate //*

³¹⁹ JĀA §16 (48.4), siehe Erster Teil, Kapitel 2.4.1.

³²⁰ JĀA §16 (49.6-8), Zitat siehe Erster Teil, Kapitel 2.4.3.

³²¹ Siehe im Folgenden Mathes 2009: 5-32

Erkenntnisobjekte gibt oder kein Wissen, auch nicht, dass das Erkennen völlig verschwindet. Maitrīpa betont, dass *amanasikāra* die Negation eines speziellen Aspektes des Geistes ist. Für Maitrīpa bedeutet die Negationspartikel *a-* von *amanasikāra*, sich von falschen Vorstellungen, Erscheinungsbildern und dualen Denkmustern, die an ‚Ich‘ und ‚Mein‘, ‚Existenz‘ und ‚Nicht-Existenz‘ anhaften, loszulösen.³²² *a-manasikāra* ist ein Zustand, in dem der Geist alles konzeptuelle Denken hinter sich lässt, der im Yoga praktiziert wird.

Maitrīpa vollzieht einen weiteren Schritt: Er liest die Negationspartikel *a-* als ‚Nicht-Entstehung‘ *anutpāda*. Um diese Lesart zu stützen, bezieht sich Maitrīpa vor allem auf das *Hevajra-tantra*, welches *a-* als Leerheit, Nicht-Entstehung deutet. Die Buddha-Lehre von der Nicht-Entstehung besagt, dass alle Phänomene seit anfangsloser Zeit unentstanden sind. Der *akṣara a-* ist der erste Buchstabe des Alphabets. Da er am Anfang steht, ist *a-* das Wesentliche des höchsten Wissens. Der zusammengesetzte Begriff *a-manasikāra* bedeutet, dass Nicht-Entstehung, geistiges Losgelöstwerden und nicht-konzeptueller Geist Synonyme sind.³²³

Angesichts dessen wird in Maitrīpas Werk *Caturmudrānvaya*³²⁴ ein nach Mathes aus syntaktischen Gründen vermutlich später eingefügter Vers aus dem Sūtra *Jñānālokālamkāra* herangezogen, um *mahāmudrā* („großes Siegel“) aus der Sicht der Nicht-Entstehung zu definieren.³²⁵ Der Vers lautet:

„Der Du ohne vorgestellte [unterscheidende] Gedanken bist, dessen Denkvermögen [auf] nicht[s] gestützt ist, der Du ohne Erinnerung, ohne geistiges Verinnerlichen (*amanasikāra*) [und] ohne Anhaltspunkt bist, Verehrung sei Dir!“³²⁶

³²² Vgl. jenes Beispiel in *Jñānālokālamkāra*, in dem sich die Göttersöhne von dem geistigen Verinnerlichen sinnlicher Freuden ab- und dem Großen Brahmā zuwenden, JĀA §9 (35.6), siehe Erster Teil, Kapitel 2.3.4.

³²³ Mathes 2009: 21-22

³²⁴ Die vier ‚Siegel‘ sind *karma-*, *dharma-*, *mahā-* und *samaya-mudrā*, welche den Grund, den Weg und die Frucht in den Yoginī Tantras beschreiben, siehe Mathes 2008³: 89.

³²⁵ Klaus-Dieter Mathes (forthcoming), „*bKa’ brgyud Mahāmudrā: ‚Chinese rDzogs chen‘ or the Teachings of the Siddhas?*“ To be published in the proceedings of the symposium „*Between Empire and phyi dar: the fragmentation and reconstruction of society and religion in post-imperial Tibet*“, March 1-4, 2011, Lumbini, Nepal, organized by the Oriental Institute, Oxford, and the Lumbini International Research Institute.

³²⁶ JĀA § 37 (71.1-2) *avikalpitasamkalpa apratiṣṭhitamānasa / asmṛty amanasikāra nirālamba namo ’stu te ||*

Vgl. *āryasarvabuddhaviṣayāvatāraḥjñānālokālaṅkāramahāyānasūtre / ... avikalpitasamkalpa apratiṣṭhitamānasa / asmṛty amanasikāra nirālamba namo ’stu te || tathāvikalpapraveśadhāraṇyām / bodhisattvo mahāsattvaḥ sarvavikalpanimittāny ākārāgatikāny’ amanasikārataḥ parivarjayati / – Amanasikārādhāra 136.10-138.3, zitiert aus Mathes 2009: 14, Fußnote 48*

Im *mahāmudrā* impliziert der Begriff *amanasikāra* nicht nur die Negation des Prozesses dualistischer Konzeptualisierungen, sondern steht auch für einen direkten, nicht-analytischen Zugang zur lichthaften Natur der Wirklichkeit.³²⁷ Dies erlaubt eine erweiterte Interpretation der Negationspartikel als diejenige Form, in der Nicht-Entstehung oder Leerheit in direkter Wahrnehmung erfahren wird, als ‚Lichthaftigkeit‘. Die Lichthaftigkeit des Geistes ist mit Reinheit gleichsetzbar, wie im *Jñānālokālamkāra* formuliert wird: „Die Natur (*prakṛti*) ist vollkommene Reinheit, völlige Reinheit (*pariśuddhi*) das Unbefleckte, die Lichthaftigkeit (*prabhāsvaratā*) das Makellose.“³²⁸

Dieses Verständnis veranschaulicht der Vers 34 in Maitrīpas Werk *Sekanirdeśa*:

„Who understands that the world is unborn
Through the realization that the mind is just pure,
For such a wise person, [this is realized] without effort:
[In its] original state the world is true.“³²⁹

Im *Jñānālokālamkāra* wird *amanasikāra* in folgendem Kontext verwendet: Wie Śakras Erscheinung „bewegt sich ebenso der Tathāgata ... nicht, denkt nicht, erzeugt keine geistige Vielfalt, bestimmt nicht, erzeugt keine Vorstellung; er ist nicht bestimmbar, unvorstellbar, undenkbar, ist ohne geistiges Verinnerlichen (*amanasikāra*), ist befriedet, beruhigt, hat keine Entstehung, keine Vernichtung, ist unsichtbar, unhörbar, unriechbar, untastbar, unfühlbar, ohne Erscheinungsform, ohne Mitteilung, nicht geeignet, gelehrt zu werden. Denn ... der Tathāgata ist Zuflucht[sort] der Nicht-Entstehung (*anutpādagatika*)“³³⁰

amanasikāra wird dem Tathāgata zugeordnet, dessen non-dualer Geist vollkommen zur Ruhe gekommen ist. Auch wenn der Geist losgelöst von Dualität ist, drückt durch die Methode der Negation (*a-*) *amanasikāra* eine Dynamik, eine Aktivität aus, nämlich die Dharma-Belehrung etwa in Form der körperlichen Erscheinung des Tathāgata.

³²⁷ Mathes 2009: 11, 16-18

³²⁸ *prakṛtir viśuddhiḥ, pariśuddhir vimalam, prabhāsvaratānāṅgaṇam* / JĀA §35 (66.2-3)

³²⁹ Übersetzt von Klaus-Dieter Mathes (forthcoming), „*bKa’ brgyud Mahāmudrā: ‘Chinese rDzogs chen’ or the Teachings of the Siddhas?*“ To be published in the proceedings of the symposium „*Between Empire and phyi dar: the fragmentation and reconstruction of society and religion in post-imperial Tibet*“, March 1-4, 2011, Lumbini, Nepal, organized by the Oriental Institute, Oxford, and the Lumbini International Research Institute.

³³⁰ JAA §6 (28.7-12), siehe Fußnote 85

Im Vergleich dazu steht der Begriff *manasikāra* für das geistige Verinnerlichen des gehörten Dharma, zu dem die Dharma-Trommel die mit der Dharma-Essenz (*dharmasāra*) versehenen Göttersöhne auffordert.³³¹

5. Der Tathāgata

Wie beschreibt Nāgārjuna einen Tathāgata? Die Lehre von der Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*), die mit der Soheit (*tathatā*) oder der wahren Beschaffenheit aller Phänomene (*dharmatā*) identisch ist, scheint Nāgārjuna nicht zu kennen³³², jedoch die Theorie, dass der Tathāgata ein Buddha-Wesen ist, unabhängig davon, ob es sich um eine historische Person handelt oder nicht. Die Frage nach seiner überzeitlichen Existenz, ob er nach dem Tod existiert etc., gehören zu den vierzehn Fragen (*avyākṛtavastu*), die vom Buddha Śākyamuni nicht beantwortet wurden.³³³ Nāgārjunas Argumentation in Bezug auf die Beschaffenheit des Tathāgata erfolgt auf den zwei Ebenen *saṃsāra* und *nirvāṇa*. Wird der Tathāgata als überzeitliches Wesen angesehen, so kann er nicht aus den vergänglichen *skandhas* bestehen, in dieser Hinsicht kann er nicht existieren. Wird er als ein im *nirvāṇa* Erloschener angesehen, existiert er ebensowenig.

„Da derjenige, der an der festen [Meinung] beharrt, dass der Tathāgata existiert, der muss auch von dem ins *nirvāṇa* eingetretenen [Tathāgata] die Vorstellung entwickeln, ‚er ist nicht.‘“³³⁴

Dieses Dilemma wird durch die Lehre gelöst, dass der Tathāgata leer von einem beständigen Eigenwesen ist. Weil der Tathāgata seinem Wesen nach leer ist³³⁵, ist er nicht von den weltlichen Phänomenen verschieden.

„Das Eigenwesen, welches der Tathāgata hat, ist das [gleiche] Eigenwesen, das diese [Lebewesen in der] Welt [haben]. Wie der Tathāgata ohne Eigenwesen ist, ist auch diese Welt ohne Eigenwesen.“³³⁶

³³¹ Vgl. ... *dharmārāmaratiratā bhavatha dharmasārāḥ, dharmanimnāḥ, dharmapraṇāḥ, dharmānusmṛti-manasikārāḥ* / JĀA §7 (29.16-17), vgl. Erster Teil Kapitel 2.3.2.

³³² Ruegg 1969: 117

³³³ Weber-Brosamer und Back 1997: 81

³³⁴ MMK 22.13 (447.5-6) *yena grāho grhītas tu ghano 'stīti tathāgataḥ / nāstīti sa vikalpayan nirvṛtasyāpi kalpayet //*

³³⁵ MMK 22.14a (447.13) *svabhāvataś ca sūnye 'smimś ...*

³³⁶ MMK 22.16 (448.18-449.2)

*tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idaṃ jagat /
tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat //*

Während Nāgārjuna hier die Betonung auf *niḥsvabhāva* als wahres Eigenwesen des Tathāgatas legt, akzentuiert *Jñānālokālamkāra* den dynamischen Aspekt, die Nicht-Entstehung des Tathāgatas als Teil aller Phänomene:

„Der Tathāgata ist immer ein Phänomen der Nicht-Entstehung, und alle Phänomene sind, dem Sugata entsprechend, ebensolche [der Nicht-Entstehung]. Aber durch das Ergreifen von Erscheinungsformen irren die [Leute] mit törichtem Verstand, wo doch die Phänomene nicht [in sich] seiend sind, in der Welt umher.“³³⁷

Der Tathāgata und alle Phänomene gleichen sich hinsichtlich ihrer Nicht-Entstehung. Der Tathāgata und die Phänomene sind leer von substantiellen Eigenwesen. Die mit Vorstellungen und in Subjekt und Objekt trennenden Denk-Konstrukte versehenen Lebewesen irren weiter im *samsāra*, ohne mit dem höchsten Wissen versehen zu sein, dass *samsāra* und *nirvāṇa* gleich sind.

Wie beschreibt Nāgārjuna *nirvāṇa*?

„*nirvāṇa* ist kein Sein, weil daraus folgen würde, dass es die Merkmale des Alterns und Todes hat. Denn es gibt kein Sein ohne Altern und Tod.

Wenn [andererseits] *nirvāṇa* Nicht-Sein wäre, dann wäre *nirvāṇa* verursacht (*saṃskṛta*). Denn es gibt nirgendwo ein Sein, das unverursacht ist (*asaṃskṛta*).“³³⁸

Hier wird erklärt, dass *nirvāṇa* ebenso wie *samsāra* weder Sein noch Nicht-Sein ist und somit mit *samsāra* gleichzusetzen ist.

„Wenn dies alles leer ist, gibt es keine Entstehung und Vernichtung. Aufgrund des Aufgebens oder der Vernichtung wovon wird *nirvāṇa* angestrebt?“³³⁹

„Wenn dies alles nicht leer ist, gibt es keine Entstehung und Vernichtung. Aufgrund des Aufgebens oder der Vernichtung wovon wird *nirvāṇa* angestrebt?“³⁴⁰

³³⁷ JĀA §10 (37.1-4) *anutpādadharmaḥ satataṃ tathāgataḥ
sarve ca dharmāḥ sugatena sādṛśāḥ |
nimittagrāheṇa tu bālabuddhayo
asatsu dharmeṣu caranti loke ||*

³³⁸ MMK 25.4-5 (524.12-13, 526.1-2) *bhāvas tāvan na nirvāṇaṃ jarāmaranalakṣaṇaṃ |
prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaranaṃ vinā ||
bhāvas ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet |
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva ca na kaścana ||*

³³⁹ MMK 25.1 (519.3-4) *yadi śūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇaṃ iṣyate ||*

³⁴⁰ MMK 25.2 (521.2-3) *yady aśūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇaṃ iṣyate ||*

Der anzustrebende geistige Zustand, in welchem das höchste Wissen frei von Dualität verwirklicht ist, in welchem jeder Zweifel, jedes Fragen und Erkennenwollen gelöscht ist, ist das klare, friedvolle *nirvāṇa*.

6. Weder Unterbrechung noch ewige Dauer

Die substantielle Existenz von augenblicklich gegenwärtigen, mit dem Attribut der Wirksamkeit versehenen Phänomene (nach der Sautrāntika-Lehre) sowie auch von vergangenen und zukünftigen Phänomenen (nach der Sarvāstivāda-Lehre), wird von Nāgārjuna zurückgewiesen. Am Beispiel des Gehens zeigt er auf, dass Bewegung in Raum und Zeit von substantiell existierenden *dharma*s nicht ohne Widersprüche beschreibbar ist.³⁴¹ In *pratītyasamutpāda* ist die Trennung in drei Zeit-Abschnitte eine Illusion. Dieses Argument richtet sich u.a. gegen die *santāna*-Theorie der Sautrāntikas, welche die an sich seienden Phänomene als in Fluss befindlich darstellt. Demgemäß ist das Sein nichts anderes als eine kontinuierliche Abfolge von Latenz und Manifestation, Entstehung und Vernichtung. Diese Theorie von einem dynamischen Seinsbegriff tritt gegen die statische *ātman*-Theorie auf.³⁴²

Für Nāgārjuna ist ein solcher Seinsbegriff, der den linearen, kontinuierlichen Prozess von Entstehung und Vernichtung einschließt, absurd.

„Für [denjenigen, der] an der [substantiellen] Existenz [der Phänomene] (*bhāva*) festhält, folgen die Sichtweisen von ewiger Dauer und Unterbrechung. Denn die [substantielle] Existenz [der Phänomene] kann nun entweder beständig sein oder unbeständig.“³⁴³

Diejenigen, die in sich bestehend existierende Phänomene für wirklich halten, teilen diese in festgelegte, einander ausschließende Kategorien ein wie hier als ‚entweder beständig oder unbeständig‘. Dies widerspricht dem Lehrsatz vom abhängigen Entstehen. Wie bereits gezeigt, sind alle Phänomene, inklusive des Tathāgatas, leer von einem solchen Eigenwesen und nicht durch einseitige Kategorien bestimmbar. Um sich von diesen fixen Kategorisierungen zu lösen, verneint Nāgārjuna jegliche Bestimmungen durch die ‚Weder-Noch‘-Methode. Im abhängigen Entstehen gibt es ‚weder Unterbrechung noch ewige Dauer‘³⁴⁴. Doch dies ist keine reine Negation, die die ganze Welt negiert. Dies wäre wiederum eine bestimmte Positionierung. Durch das Leer-Werden des Geistes von Denk-Konstrukten wird der

³⁴¹ Vgl. MMK 2.Kapitel *gatāgata-parīkṣā*

³⁴² Weber-Brosamer und Back 1997: 76-77

³⁴³ MMK 21.14 (421.9, 12) *bhāvam abhyupapannasya śāśvatocchedadarśanam / sa bhāvo hi nityo 'nityo 'tha vā bhavet //*

³⁴⁴ Vgl. MMK 18.11 (377.4-5) *anekārtham anānārtham anucchedam aśāśvatam / etattalokanāthānām buddhānām śāsanāmṛtam //*

beständige nicht-linear kausale Wandel *pratītyasamutpāda* als wahre Wirklichkeit einsehbar. Nāgārjunas Bejahung von *pratītyasamutpāda* in Form einer doppelten Negation als „nicht ohne Ursache“ steht im Versteil der ersten Kārikā:

„Weder aus sich, genausowenig aus anderem, nicht aus beiden, auch nicht ohne Ursache[n] sind jemals irgendwelche Dinge irgendwo entstanden.“³⁴⁵

Mit der ‚Weder-Noch‘ Methode arbeitet auch *Jñānālokālamkāra*. Demnach ist der Tathāgata

„weder entstanden noch vernichtet, weder (jäh) unterbrochen worden (*ucchinna*) noch immerwährend (*sāśvata*), er ist weder ein mit höchstem Wissen Versehener noch nicht mit höchstem Wissen Versehener, weder ein mit Einsicht Versehener noch nicht mit Einsicht Versehener, ihm ist weder Befreiung zu eigen noch Nicht-Befreiung ...“³⁴⁶

Der unaussprechliche Tathāgata offenbart sich durch eine gründliche Analyse der Dinge selbst und wird ohne sie nicht sichtbar. Die Leerheit ist nicht von den Dingen zu trennen. Leerheit ist nicht die Feststellung der Abwesenheit von Dingen, sondern die Dinge selbst. Das heißt nicht, dass das bedingte Entstehen als solches geleugnet oder *ad absurdum* geführt wird, wo es doch offensichtlich ist, dass zum Beispiel aus einem Same ein Keimling hervorgeht. Vielmehr wird gezeigt, dass ein eigenständiges, substantiell existentes Phänomen wie es die realistischen philosophischen Schulen proklamieren, nicht entstehen kann.

Nāgārjuna negiert nichts, sondern bringt lediglich die unerfassbare, unaussprechliche Leerheit, welche das abhängige Entstehen ausmacht, zur Kenntnis.³⁴⁷

³⁴⁵ MMK 1.1 (12.13-14) *na svato nāpi parato na dvābhyām nāpyahetutaḥ / utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana ||*

³⁴⁶ ... *notpanno na niruddhaḥ, nocchinno na sāśvataḥ, na jñānavān nājñānavān, aprajñāvān nāprajñāvān ... na vimuktir nāvimuktiḥ ...* JĀA §13 (43.13-15)

³⁴⁷ Im 63. Kapitel der *Vigrahavyāvartanī* heißt es:

„I do not negate anything, nor is there anything to be negated ... You, therefore, calumniate me when you say: ‚You negate‘ ... You could rightly say that, if I negated something. I, however, do not negate anything, for there is nothing to be negated ... Thus, while, all things being void, there is neither a thing to be negates ... nor a negation ..., you make an absurd calumny ... when you say: ‚You negate.‘ ...“ (Bhattacharya 1971: 255)

7. Das Zur-Ruhe-Kommen des Geistes

Nāgārjuna redet vom Zur-Ruhe-Kommen aller Vorstellungen und Denk-Konstrukte des in sich gekehrten Geistes. Nāgārjuna endet nach seinen Ausführungen sein Werk folgendermaßen:

„Heilsam ist das Zur-Ruhekommen (*upaśama*) aller Wahrnehmungen, das Zur-Ruhekommen der geistigen Vielfalt. Nirgendwo ist irgendwem irgendein Dharma durch den Buddha gelehrt worden.“³⁴⁸

Auch *Jñānālokālaṃkāra* misst dem innerlichen Zur-Ruhe-Kommen des Geistes eine große Bedeutung bei, das eine der sechzehn Beschaffenheiten des Tathāgatas, d.i. des vollkommen Erwachten, ist:

„Und was [völliges] innerliches Zur-Ruhekommen ist, das ist [Geistes]ruhe (*praśamaḥ*). Was [Geistes]ruhe ist, ist die [wahre] Natur [des Geistes].“³⁴⁹

Gemäß dem *Pratītyasamutpāda*- und dem *Śālistamba-sūtra* wird zwischen dem Innen- und Nach-Außen-Gerichtetsein des Geistes unterschieden:

„Das vollkommene Erwachen, ist befriedet und [völlig] zur Ruhe gekommen. Dabei ist welche Befriedung (*śama*), welches [völlige] Zur-Ruhe-Kommen (*upaśama*) [gemeint]? In Bezug auf das eigene Innere (*adhyātmam*) ist Befriedung, in Bezug auf das Äußere (*bahirdhā*) ist Zur-Ruhe-Kommen.“³⁵⁰

Nāgārjunas Worte ‚Nirgendwo ist irgendwem irgendein Dharma durch den Buddha gelehrt worden‘ sind denjenigen in der Schlussrede des Tathāgata im *Jñānālokālaṃkāra* sehr ähnlich:

„Von den Buddhas wurde nicht gesprochen, nicht verkündet. Die Buddhas sprechen nicht, verkünden nicht, die Buddhas werden nicht sprechen, nicht verkünden. Die Buddhas werden nicht vollkommen erwachen, durch die Buddhas wird kein

³⁴⁸ MMK 25.24 (538.3-4) *sarvopalambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivah / na kva cit kasya cit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ //*

³⁴⁹ *yaś cādhyātmōpaśamaḥ sa praśamaḥ / yaḥ praśamaḥ sā prakṛtiḥ / JĀA §18 (53.18-19)*

³⁵⁰ *bodhīr ... śāntā copāśāntā ca / tatra katamaḥ śamaḥ katama upaśamaḥ / adhyātmaṃ śamaḥ, bahirdhōpaśamaḥ / JĀA §20 (54.9-10)*

Phänomen vollkommen erwacht. Die Befleckungen der Buddhas sind nicht verschwunden, keine Reinigung ist sichtbar gemacht. Von den Buddhas wird kein Phänomen gesehen, gehört, gerochen [oder] erkannt. Aus welchem Grund [ist das] so? Weil alle Phänomene von Anfang an vollkommen rein sind (*ādīparīśuddhatvāt sarvadharmāṇām*).³⁵¹

Während Nāgārjuna mit seinen Worten zum friedvollen Schweigen einlädt, wie es der Buddha Śākyamuni angesichts metaphysischer Fragestellungen tat, ohne eine eigene bestimmte These aufzustellen, endet die Rede des Tathāgata im *Jñānālokālamkāra* mit der nachdrücklich positiven Feststellung, dass alle Phänomene vollkommen rein sind.

Diese Lehre von der Reinheit des Geistes im *Jñānālokālamkāra* könnte dazu dienen, dem durch logische Analyse – unter Anwendung der Methode der vierfachen Negation (*catuṣkoṭī*) und der Positionslosigkeit (*prasaṅga*) – verwirklichbaren heilsamen Aspekt des ruhigen Geistes ohne duales Denken mehr Gewicht zu verleihen und somit eine neue Methode zur Erlangung des höchsten Wissens anzubieten. Dieses Anliegen kommt bereits im Titel *Jñānālokālamkāra* zum Ausdruck.

III. Zur natürlichen Lichthaftigkeit des Geistes

Wie der Titel *Jñānālokālamkāra* ankündigt, steht im Mittelpunkt dieses Sūtras der ‚von Natur aus lichthafte Geist‘ (*prakṛtiprabhāsvaram cittam*).³⁵² Nach Ruegg ist die Theorie von der ‚natürlichen Lichthaftigkeit‘ (*prakṛtiprabhāsvaratā*) des Geistes (*citta*) ein wichtiger Vorläufer der *tathāgatagarbha*-Lehre. Sie spielt eine große Rolle in den Werken, die sich der Buddha-Natur widmen.³⁵³ Während Ruegg die Buddha-Natur-Lehre nicht ausschließlich an die Yogācāra-Schulrichtung gebunden, sondern als eine eigene Denkrichtung ansieht³⁵⁴, ist nach Lamotte die enge Beziehung zwischen der Bezeichnung des lichthaften Geistes und der *tathāgatagarbha*-Theorie vor allem in den Yogācāra-Werken zu finden.³⁵⁵ Die indotibetischen Traditionen rangieren die *tathāgatagarbha*-Sūtras in die dritte und letzte ‚Rad-

³⁵¹ *na buddhair bhāṣitaṃ nodāhṛtam, na buddhā bhāṣanti nodāharanti, na buddhā bhāṣisyanti nodāhariṣyanti / na buddhā abhisambudhyanti, na buddhaiḥ kaścid dharmo ’bhisambuddhaḥ / na buddhānāṃ kleśāḥ prahīnāḥ, na vyavadānaṃ sāksātkṛtam / na buddhaiḥ kaścid dharmo dr̥ṣṭaḥ, na śruto nāghrāto na vijñātaḥ / tat kasya hetoḥ / ādīparīśuddhatvāt sarvadharmāṇām // JĀA §39 (77.9-16)*

³⁵² *prakṛtiprabhāsvaram cittam* JĀA §16 (49.19)

³⁵³ Ruegg 1969: 34; vgl. Takasaki 1966: 59

³⁵⁴ Ruegg 1969: 412-413, Fußnote 4

³⁵⁵ Lamotte 1987: 54

Drehung‘, ohne jedoch diese Sūtras mit den anderen Sūtras der gleichen Drehung zu vermischen, auf die sich die Yogācārins berufen (wie etwa das *Sandhinirmocana-sūtra*).³⁵⁶

Die Lehre von der Lichthaftigkeit des Geistes ist bereits im Pāli-Kanon, wie etwa im *Udāna*³⁵⁷ oder *Suttanipāta*³⁵⁸, bekannt und in zahlreichen Mahāyāna-Sūtras bezeugt ebenso wie in einer ganzen Serie von Śāstras wie *Mahāyānasūtrālaṃkāra* und dem *Ratnagoṭravibhāga*.³⁵⁹

Ein Beispiel aus dem *Aṅguttara-Nikāya* möge die Aufnahme früh-buddhistischer Lehren im *Jñānālokālaṃkāra* veranschaulichen:

„Dieser Geist ist lichthaft (*pabhassara*). Und doch ist der Geist von zufälligen Befleckungen befleckt. Der gewöhnlichen Mensch, der unwissend ist, erkennt ihn nicht, wie er wirklich ist. Daher sage ich, dass der gewöhnliche Mensch, der unwissend ist, keine [meditative] Kultivierung des Geistes (*cittabhāvanā*) hat.“³⁶⁰

Die fünf Befleckungen oder Hindernisse (*nīvaraṇa*) des Geistes – Sinnengier (*kāmacchanda*), Übelwollen (*vyāpāda*), Starrheit und Mattheit (*thīna-middha*), Aufgeregtheit und Gewissensunruhe (*uddhacca-kukucca*) und Zweifel (*vicikicchā*)³⁶¹ – werden im *Jñānālokālaṃkāra* als Ursache der Befleckung erwähnt.³⁶²

Als Grundlage für das ‚große Mitgefühl‘ *mahākaruṇā* ist der reine Geist zentrales Thema in den Prajñāpāramitā- sowie anderen Mahāyāna-Sūtras. Das *Stuṭiparivarta*-Kapitel der *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* handelt von der voll-kommenen Reinheit der *prajñāpāramitā*:

„Subhūti, die Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) ist vollkommen rein (*parisuddha*), weil die Form (*rūpa*) völlig rein (*visuddha*) ist. So [sind] auch die [*skandhas*] Empfindung, Wahrnehmung, (geistige) Gestaltung {und Bewusstsein} [völlig rein] . . . die Vollkommenheit der Einsicht ist vollkommen rein, weil die Nicht-

³⁵⁶ Ruegg 1969: 58

³⁵⁷ Nakamura 1980: 170

³⁵⁸ Z.B. *Suttanipāta* 372, *Sammāparibbājaniya-sutta*:

*Samsuddhajino vivattacchaddo
dhammesu vasī pāragū anejo
saṅkhāranirodhañāṇakusalo
sammā so loke paribbajeyya.*

„Der vollkommen reine Sieger, der die Verhüllung [unheilsamer Wurzeln] entfernt hat, Meister in Bezug auf alle Phänomene ist, ans andere Ufer gegangen, frei von Begierde, bewandert in dem Wissen der Vernichtung der Gestaltungen, er wird auf rechte Weise in der Welt als Bettelmönch wandern.“

³⁵⁹ Ruegg 1969: 411

³⁶⁰ *pabhassaram idaṃ ...cittaṃ | taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ | taṃ assutavā puthujjano yathābhūtaṃ nappajānāti | tasmā assutavato puthujjanassa ctabhāvanā natthīti ti vadāmīti* / AN I 1.6

³⁶¹ AN III, 22.16; vgl. *Visuddhimagga* 22.684 in Nyanatiloka 1997, 819

³⁶² *pañca nīvaraṇāni saṃkleśasya hetuḥ | pañcendriyāni vyavadānasya hetuḥ* / JĀA §18 (53.5-5)

Entstehung, Nicht-Vernichtung, Nicht-Verunreinigung und Nicht-Reinigung von Form völlig rein sind. So [sind] auch die [Nicht-Entstehung, Nicht-Vernichtung etc. der *skandhas*] Empfindung, Wahrnehmung, (geistige) Gestaltung {und Bewusstsein} [völlig rein]. ... die Vollkommenheit der Einsicht ist vollkommen rein, weil der Raum völlig rein ist ... weil die unbefleckte Form {ebenso wie die anderen unbefleckten *skandhas*} nicht ergriffen ist. ... die Vollkommenheit der Einsicht ist vollkommen rein, weil sie vom Sprechakt unbefleckt ist, unaussprechbar wie der Raum [und] das Echo. ... die Vollkommenheit der Einsicht ist vollkommen rein, weil sie nicht von allen befleckten und unbefleckten Phänomenen befleckt ist.“³⁶³

Am Ende des Kapitels heißt es:

„ ... dies ist die Vollkommenheit der Soheit des Tathāgata (*tathāgatatahatāpāramitā*) aufgrund der Tatsache, dass alle Phänomene ohne Falsch sind. ... dies ist die selbst-existente [unabhängige] Vollkommenheit (*svayaṃbhūpāramitā*) aufgrund der Tatsache, dass alle Phänomene ohne [ein in sich bestehendes] Eigenwesen sind. ... dies ist die Vollkommenheit des [höchsten] Wissens des Allwissenden (*sarvajñajñāna*), nämlich die Vollkommenheit der Einsicht aufgrund der Tatsache der gründlichen Erkenntnis aller Gestalten [und des wahren] Eigenwesens aller Phänomene.“³⁶⁴

Auch Candrakīrti leitet die natürliche Lichthaftigkeit aller Phänomene von der Reinheit der *prajñāpāramitā* ab.³⁶⁵ Im *Sagāthaka*-Abschnitt des *Lankāvatāra-sūtras* wird der von Natur aus lichthafte und vollkommen reine Geist mit *tathāgatagarbha* identifiziert.³⁶⁶

³⁶³ *rūpaviśuddhitāḥ subhūte pariśuddhā prajñāpāramitā | evaṃ vedanāsaṃjñāsaṃskārāḥ | vijñāna-viśuddhitāḥ ... pariśuddhā prajñāpāramitā | rūpānutpādānirodhāsaṃkleśāvyavadānaviśuddhitāḥ ... pariśuddhā prajñāpāramitā | evaṃ vedanāsaṃjñāsaṃskārāḥ | ... ākāśaviśuddhitāḥ ... pariśuddhā prajñāpāramitā | rūpanirupalepāpari-grahatayā ... ākāśapratīśrutkāvacanīyapavyāhāranirupalepatayā ... pariśuddhā prajñāpāramitā | sarvopalepānulepadharmānupalepatayā ... pariśuddhā prajñāpāramitā || – Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā 100.14-21*

³⁶⁴ *tathāgatatahatāpāramiteyaṃ ... sarvadharmāvitatahatām upādāya | svayaṃ-bhūpāramiteyaṃ ... sarvadharmāsvabhāvatām upādāya | sarvajñajñānapāramiteyaṃ ... yaduta prajñāpāramitā sarvadharmāsvabhāvasarvākāraparijñānatām upādāyati | – Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā 103.7-11*

³⁶⁵ *Prasannapadā* zu MMK 22.11 (444.8-10). Z.B. handelt das *Stuṭiparivarta*-Kapitel der *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* von der vollkommenen Reinheit der *prajñāpāramitā*: *rūpaviśuddhitāḥ subhūte pariśuddhā prajñāpāramitā | evaṃ vedanāsaṃjñāsaṃskārāḥ | vijñāna-viśuddhitāḥ ... pariśuddhā prajñāpāramitā | rūpānutpādānirodhāsaṃkleśāvyavadānaviśuddhitāḥ ... pariśuddhā prajñāpāramitā | evaṃ vedanāsaṃjñāsaṃskārāḥ | ... ākāśaviśuddhitāḥ ... pariśuddhā prajñāpāramitā | rūpanirupalepāpari-grahatayā ... ākāśapratīśrutkāvacanīyapavyāhāranirupalepatayā ... pariśuddhā prajñāpāramitā | sarvopalepānulepadharmānupalepatayā ... pariśuddhā prajñāpāramitā || – Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā 100.14-21*

„Subhūti, die Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) ist vollkommen rein (*pariśuddha*), weil die Form (*rūpa*) völlig rein (*viśuddha*) ist. So [sind] auch die [*skandhas*] Empfindung, Wahrnehmung, (geistige) Gestaltung {und Bewusstsein}³⁶⁵ [völlig rein] die Vollkommenheit der Einsicht ist vollkommen rein, weil die Nicht- Entstehung, Nicht-Vernichtung, Nicht-Verunreinigung und Nicht-Reinigung von Form völlig rein sind. So [sind] auch die [Nicht-Entstehung, Nicht-Vernichtung etc. der

IV. Die *tathāgatagarbha*-Lehre

Jñānālokālamkāra führt nicht nur die *Prajñāpāramitā*- und Madhyamaka-Lehre von der Leerheit fort, sondern auch die sich neben diesen entwickelnde *tathāgatagarbha*-Theorie. Im *Tathāgatagarbha-sūtra* wird die Buddha-Natur ausführlich anhand von neun Gleichnissen dargestellt. Diese Lehre besagt, dass die Buddhaschaft ausnahmslos allen Lebewesen als deren wahre Natur immer schon innewohnt.³⁶⁷ Alle Lebewesen sind mit der Buddha-Natur versehen, welche jedoch von beiläufigen, zufälligen geistigen Befleckungen (*āgantukakleśa*) verhüllt ist. Sind die Befleckungen entfernt, ist die Buddha-Natur aktualisiert und wirksam.

Die Einführung dieser Lehre ist im Rahmen des Mahāyāna-Buddhismus von großer Bedeutung, da somit die Hilfestellung der voll Mitgefühl (*karuṇā*) tätigen Bodhisattvas für das Wohlergehen aller Wesen gewährleistet ist.³⁶⁸

1. Geschichtliches zur *tathāgatagarbha*-Lehre

Nakamura H. teilt die Entwicklung der *tathāgatagarbha*-Lehre in drei Phasen ein³⁶⁹: Die frühen *Tathāgatagarbha*-Schriften, worunter u.a. das *Tathāgatagarbha*-, *Srīmālādevī*-, *Mahāparinirvāṇa-sūtra* und *Jñānālokālamkāra* zählen, sind dadurch gekennzeichnet, dass keinerlei Wechselbeziehung zwischen der *tathāgatagarbha*- und *ālayavijñāna*-Lehre vorliegt. In der zweiten Periode werden beide Lehren, etwa im *Mahāyānasūtrālamkāra*, zwar in einem Text gelehrt, aber nicht miteinander in Beziehung gebracht. In der dritten Entwicklungsphase,

skandhas] Empfindung, Wahrnehmung, (geistige) Gestaltung {und Bewusstsein} [völlig rein]. ... die Vollkommenheit der Einsicht ist vollkommen rein, weil der Raum völlig rein ist ... weil die unbefleckte Form {ebenso wie die anderen unbefleckten *skandhas*} nicht ergriffen ist. ... die Vollkommenheit der Einsicht ist vollkommen rein, weil sie vom Sprechakt unbefleckt ist, unaussprechbar wie der Raum [und] das Echo. ... die Vollkommenheit der Einsicht ist vollkommen rein, weil sie nicht von allen befleckten und unbefleckten Phänomenen befleckt ist.“

Am Ende des Kapitels heißt es: *tathāgatatahatāpāramiteyaṃ ... sarvadharmāvitathatām upādāya / svayaṃbhūpāramiteyaṃ ... sarva-dharmāsvabhāvatām upādāya / sarvajñajñānapāramiteyaṃ ... yaduta prajñāpāramitā sarvadharmā-svabhāvasarvākāraparijñānatām upādāyati / – Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* 103.7-11

„ ... dies ist die Vollkommenheit der Soheit des Tathāgata (*tathāgatatahatāpāramitā*) aufgrund der Tatsache, dass alle Phänomene ohne Falsch sind. ... dies ist die selbst- existente [unabhängige] Vollkommenheit (*svayaṃbhūpāramitā*) aufgrund der Tatsache, dass alle Phänomene ohne [ein in sich bestehendes] Eigenwesen sind. ... dies ist die Vollkommenheit des [höchsten] Wissens des Allwissenden (*sarvajñajñāna*), nämlich die Vollkommenheit der Einsicht aufgrund der Tatsache der gründlichen Erkenntnis aller Gestalten [und des wahren] Eigenwesens aller Phänomene.“

³⁶⁶ LAS 358.5-6 *Sagāthaka*-Vers 750: *praktiprabhāsvaraṃ cittaṃ garbhaṃ tathāgataṃ śubham / upādānaṃ hi sattvasya antānantavivarijitam //*

„Der von Natur aus lichter Geist, der den Tathāgata als Keim hat, ist rein, denn als Ergreifen des [wahren] Wesens [aller Phänomene] (*sattva*) [ist er] frei von Begrenzung und Nicht-Begrenzung.“

³⁶⁷ Schmithausen 2000: 16

³⁶⁸ Zimmermann 2002: 50, Sebastian 2005: 16

³⁶⁹ Nakamura 1980: 229-231

der etwa das *Laṅkāvatāra-sūtra* angehört, wird explizit der Bezug zwischen beide Lehren hergestellt.

Nach A. u. H. Wayman³⁷⁰ ist die *tathāgatagarbha*-Lehre in ihrer frühesten Entwicklungsphase in der Lehre der alten buddhistischen Schulen, besonders der Mahāsāṅghikas vorempfunden³⁷¹, dass der Geist (*sems*) natürlich rein ist und leer von beiläufigen Befleckungen (welche abtrennbar sind), hingegen nicht leer von unzähligen Buddha-Eigenschaften (die von ihm nicht abtrennbar sind). Den Geist als von Natur aus rein und zugleich als befleckt zu denken, ist, dem *Śrīmālādevī-sūtra* folgend, schwer zu begreifen³⁷² und nur vom Buddha vollkommen erfassbar.³⁷³ Dieses Sūtra ist der erste schriftliche Beleg in Indien für die Lehre einer universellen Potentialität der Buddhaschaft.³⁷⁴

Im Laufe der Entwicklung tritt die *tathāgatagarbha*-Lehre, mit den Bodhisattva-Stufen assoziiert, in Mahāyāna-Sūtras wie dem *Avataṃsaka-sūtra* auf, wo die Durchdringung des Buddha-Wissens in allen Lebewesen dargelegt wird.

2. Zum Begriff *dharmadhātugarbha* im *Jñānālokālaṃkāra*

Der Begriff *tathāgatagarbha* kommt im *Jñānālokālaṃkāra* nicht vor. Zu Beginn des Textes ist von *dharmadhātugarbha* (*chos kyi dbyings kyi snying po*), ‚Dharma-Bereich-Embryo‘, die Rede³⁷⁵ - der Name des Palastes als Versammlungsort.

Der Begriff *dhātu* ist u.a. im Mahāyāna-Werk *Mahāparinirvāṇa-sūtra* gebräuchlich, in welchem er im als *tatpuruṣa* interpretiertes Kompositum *buddha-dhātu* vorkommt und mit *tathāgatagarbha* in der Bedeutung ‚Essenz eines Tathāgata‘ gleichgesetzt wird.³⁷⁶ Diese *buddhadhātu*-Theorie lehrt die zukünftige Möglichkeit aller Lebewesen, ein Buddha zu werden. *dhātu* kann die konkrete Bedeutung von ‚Mine‘ (wie etwa Goldmine) haben,

³⁷⁰ Wayman and Wayman 1974: 42

³⁷¹ Vgl. Bareau 1955: 67-68, 72; Lamotte 1987: 51-52

³⁷² *lha mo chos 'di gnyis ni rtogs par dka' pa ste / 'di lta ste sems rang bzhin gyis yongs su dag pa rtogs par dka' ba dang / sems de 'i nye ba 'i nyon mongs pa rtogs par rka' ba'o // – Śrīmālādevī-sūtra (D 275b2-3)*

³⁷³ Vgl. Williams 1989: 100-101

³⁷⁴ Brown 1991: 3

³⁷⁵ JĀA §1 (19.3)

³⁷⁶ Ruegg 1969: 516, Fußnote 1; in RGV 1.101 (J 60.20-61.2) wird *saṃbuddhagarbha* ebenfalls als *tatpuruṣa*-Kompositum gelesen: ‚Keim des erwachten Buddhas‘ als eine separate Entität, vgl. Zimmermann 2002: 45.

weitere ‚grobstoffliche Materie‘, ‚Element‘³⁷⁷ oder ‚Bereich‘ (wie etwa *lokadhātu*) bezeichnen.³⁷⁸

Im fünften Beispiel des *Jñānālokālaṃkāra*, wonach die Tathāgata-Sonnenscheibe die Strahlen des höchsten Wissens im Dharma-Bereich *dharmadhātu* in den dreifachen Welt-Bereich aussendet³⁷⁹, könnte eine Trennung in eine transzendente und weltlich-phänomenale Ebene gesehen werden.³⁸⁰ Doch *dharmadhātu* wird als ‚ohne Mitte und Enden‘ (*anantamadyadhamadhātu*^o) beschrieben, als unendlicher, allumfassender Bereich, was nahelegt, keine solche Unterscheidung vorzunehmen.

dharmadhātu bezeichnet auch die ‚Natur aller *dharmas*‘³⁸¹, aller Phänomene oder ‚wahre Essenz der *dharmas*‘³⁸², die im *Jñānālokālaṃkāra* das höchste Wissen des Tathāgatas (*tathāgatajñāna*) ist.³⁸³

Nach Schmithausen ist *dharmadhātu* als traditioneller Begriff der Yogācāra-Philosophie mit *tathatā* ‚Soheit‘ oder ‚wahre Wirklichkeit‘, so wie sie wirklich ist (*yathābhūta*), gleichzusetzen³⁸⁴, wie auch im *Jñānālokālaṃkāra* betont wird:

„Die Soheit (*tathatā*) ist vollkommene Reinheit, die [wahre] Essenz der Phänomene (*dharmadhātu*) das Unbefleckte, das höchste (wahre) Ziel (*bhūtakoti*) das Makellose.“³⁸⁵

Beide Begriffe implizieren die Selbstlosigkeit der Phänomene (*dharmānairātmya*) als Erweiterung zum früh-buddhistischen *pudgalanairātmya*-Begriff.³⁸⁶

Im Begriff *dharmadhātu* sind somit beide Bedeutungen ‚Dharma-Bereich‘³⁸⁷ und ‚die wahre Natur aller Phänomene‘ enthalten und somit gleichsetzbar.

³⁷⁷ Wie etwa sechs ‚Elemente‘ *prthivī, āp, tejas, vāyu, ākāśa* und *vijñāna* (vgl. ... *na prthivīdhātur nābdhātur na tejodhātur na vāyudhātuḥ* ... JĀA §13 (42.16)) oder die in der Abhidharma-Lehre aufgelisteten achtzehn *dhātus*

³⁷⁸ Zimmermann 2002: 57-58, 49

³⁷⁹ *tathāgatasūryamaṇḍala-jñānaraśmayas traidhātuke ’nantamadya-dharmadhātavpratihataraśmyavabhāsa-pramuktāḥ* / JĀA §11 (39.7-9)

³⁸⁰ Der Kompositum-Teil *anantamadya*^o ‚ohne Mitte und Enden‘ bietet zwei Lesarten an: 1. kann er auf den Sonnenstrahlen-Schein bezogen werden oder 2. auf *dharmadhātu* ‚ohne Mitte und Enden‘; der tibetische Text legt die zweite Variante nahe: *chos kyi dbyings mtha’ dang dbus med pa dag la thogs pa med pa’i ’od zer* JĀA, §11 (60.2)

³⁸¹ Mathes 2008¹: 1

³⁸² Schmithausen 2007²: 635, Spalte 2

³⁸³ ... *dharmadhātusthitis tathāgatajñānam na prvr̥ttam na nivr̥ttam* / JĀA §36 (68.19-20)

³⁸⁴ Schmithausen 2007¹: 204

³⁸⁵ *tathatā viśuddhiḥ, dharmadhātur vimalam, bhūtakotiḥ anaṅgaṇam* / JĀA §35 (66.4-5)

³⁸⁶ Etwa in der *Yogācārabhūmi*, siehe Frauwallner 1994: 266-267

³⁸⁷ Das *Avatamsaka-sūtra* identifiziert das Universum *dharmadhātu* als Manifestation Vairocanas, des völlig unbefleckten *dharmakāya*-Buddhas (Cheng Chien Bhikṣu 1997: 7).

Für den Begriff *garbha* gibt es neben den vielfältigen älteren Bedeutungen ‚(etwas) enthaltend‘ (als *bahuvrīhi*-Kompositum), ‚Schoß‘, ‚innere Kammer‘ (als Zentrum und heiligster Teil eines Tempels), ‚Kind‘, ‚Klan-Mitglied‘ und ‚Keim‘ u.a. auch die folgenden: ‚zentraler Teil‘ oder ‚Essenz‘ von etwas oder jemand. Diese Entwicklung der Bedeutung des Begriffs spiegelt sich in der indo-tibetischen Tradition wider, in der Übersetzer *garbha* als *snying po* wiedergeben, als ‚Quintessenz‘ bzw. ‚Herz‘ oder ‚Geist‘, die nicht in den Sanskrit-Wörterbüchern zu finden sind.³⁸⁸ Zimmermann betont, dass im Zusammenhang mit der *tathāgatagarbha*-Lehre dem Begriff *garbha* nicht eine Potentialität zugeordnet werden darf.³⁸⁹ Demnach ist die Metapher des Embryos nicht so zu betrachten, als sei der Embryo noch unentwickelt, unvollständig, als müsse ihm irgendetwas hinzugefügt werden.³⁹⁰ Vielmehr steht der Embryo für die ursprüngliche Reinheit ohne Befleckungen.

V. Verwendung des *Jñānālokāṃkāra* im *Ratnagotravibhāga*

1. Zum *Ratnagotravibhāga*

Das grundlegende systematische Lehrwerk der *tathāgatagarbha*-Lehre ist das in der tibetischen Tradition Maitreya zugeschriebene *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra* (mit Asaṅgas Kommentar *Vyākhyā*)³⁹¹, welches von Ratnamati und Bodhiruci um 511 ins Chinesische übersetzt wurde. Dieses Śāstra verdankt seine Wichtigkeit nicht nur seinem Alter und seinem großen Lehrwert, sondern auch dem Umstand, dass die *Vyākhyā* als Unterlegung der *Ratnagotravibhāga*-Verse Auszüge aus dem *Tathāgatagarbha-*, *Śrīmālādevī-*, *Dhāraṇīśvarāja-sūtra*, *Jñānālokāṃkāra*, *Mahāparinirvāṇa-sūtra* und anderen Sūtras heranzieht. Diese Sūtras stellen fest, dass alle Lebewesen die Buddha-Natur besitzen, die untrennbar von den unzähligen Buddha-Eigenschaften ist.³⁹² Trotz der Wichtigkeit hatte *Ratnagotravibhāga* mit seinem Kommentar dennoch ein eigenartiges Schicksal, da die

³⁸⁸ Zimmermann 2002: 41, 45

³⁸⁹ Vgl. Zimmermann 2002: 61; über die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten von *tathāgatagarbha* siehe ebenda 42-45.

³⁹⁰ Vgl. RGV 1.154-155 (J 76.1-4)

³⁹¹ Williams 1989: 103: In China wird der Text und Kommentar als Werk von Sāramati angesehen, der in der indo-tibetischen Tradition unbekannt ist. Zu den unterschiedlichen Lehrmeinungen in Bezug auf die Zuordnung des *Ratnagotravibhāga* zur Madhyamaka- bzw. Yogācāra-Richtung siehe Ruegg 1969: 57-58, Frauwallner 1994: 255

³⁹² Vgl. Mathes 2008¹: 7; vgl. *tathāgatasyeme garbhāḥ sarvasattvāḥ* RGVV 1.147 (J 1950: 70.17); MSA 9.37 (122.23-24) „Alle Lebewesen sind mit dem Embryo des Tathāgata versehen.“

indische buddhistische Tradition das Werk scheinbar während mehrerer Jahrhunderte vergessen hatte.³⁹³

Im Folgenden wird auf die Verwendung und Interpretation des *Jñānālokālamkāra* in der *Ratnagoṭravibhāga-vyākhyā* eingegangen unter Heranziehung der betreffenden Stellen.

2. Die Themen des *Ratnagoṭravibhāga*

Die Themen von *Ratnagoṭravibhāga* sind die sieben *vajra*-Punkte, nämlich Buddha, Dharma und Saṅgha, weiters die [Buddha-]Essenz (*dhātu*), *bodhi*, die Eigenschaften (*guṇa*) und Aktivität (*karman*) des Buddha.³⁹⁴

2.1. Die acht Eigenschaften des Buddha-Juwels

Die acht Eigenschaften (*guṇa*) der Buddhaschaft (*buddhatva*) sind:

1. unverursacht (*asaṃskṛta*), 2. ohne Anstrengung (*anābhoga*), 3. nicht bedingt, unabhängig von anderen seiend (*aparapratyayodita*).. Die nächsten drei Eigenschaften sind 4. höchstes Wissen (*jñāna*), 5. *karuṇā* und 6. übernatürliche Kraft (*śakti*).³⁹⁵

Im Folgenden werden die Begründungen angegeben, warum die Buddhaschaft mit diesen Merkmalen versehen ist:

1. Die Buddhaschaft ist unverursacht, weil sie von Natur aus weder Anfang, noch Mitte noch Ende hat;
2. frei von Anstrengung, weil der *dharmasārīra* ruhig ist;³⁹⁶
3. unabhängig von anderen, weil sie sich selbst verwirklicht hat (*pratyātmam adhigamya*);
4. *jñāna*, weil sie sich als dreifach erkennt;
5. *karuṇā*, weil sie den Weg [zur Buddhaschaft] zeigt;³⁹⁷

³⁹³ Ruegg 1969: 32-33

³⁹⁴ RGV 1.1 (J 2-5) *buddhaś ca dharmas ca gaṇas ca dhātur bodhir guṇāḥ karma ca bauddham antyam / kṛtsnasya śāstrasya śarīram etat samāsato vajrapadāni sapta ||*

³⁹⁵ Vgl. RGV 1.5 (J 7.14-15) *asaṃskṛtam anābhogam aparapratyayoditam / buddhatvaṃ jñānakāruṇyaśaktyupetaṃ dvayārthavat ||*

³⁹⁶ Vgl. RGV 1.6 (J 8.1-2) *anādimadhyanidhanaprakṛtatvād asaṃskṛtam / śāntadharmasārīratvād anābhogam iti smṛtam ||*

³⁹⁷ Vgl. RGV 1.7 (J 8.3-4) *pratyātmam adhigamyatvād aparapratyayodayam /*

6. *śakti*, weil sie dem Leid und den Befleckungen [der Lebewesen] ein Ende setzt durch Wissen und Mitgefühl.

Die ersten drei Eigenschaften geben

7. das eigene Wohlergehen (*svārtha* ‚Zweck für sich selbst‘) wieder, die drei folgenden dienen

8. dem Wohlergehen anderer (*parārtha*).³⁹⁸

Die ersten sechs Eigenschaften sind nach Asaṅgas Kommentar *Vyākhyā* genau in dieser Reihenfolge zu verstehen. Zur Erklärung dieser sechs Eigenschaften des Tathāgata stützt sich der Kommentar ausdrücklich auf *Jñānālokālamkāra*.³⁹⁹

1) Das Wort ‚unverursacht‘ (*asaṃskṛta*) ist als das Gegenteil (*viparyaya*) zu ‚verursacht‘ (*saṃskṛta*) verstehen. Dabei ist dasjenige Phänomen verursacht, bei dem Entstehung (*utpāda*), Bestehen (*sthiti*) und Zerstörung (*bhaṅga*) erkennbar sind. Aufgrund des Nicht-Seins derselben [drei] ist die Buddhaschaft als ohne Anfang, Mitte und Ende zu sehen, als der unverursachte *dharmakāya*.⁴⁰⁰

Zur Stützung dieser Erklärung gibt *Ratnagoṭravibhāga-vyākhyā* die Stelle aus dem *Jñānālokālamkāra* (die vollständig lautet: „ ‚Weder Entstehung [gibt es] noch Vernichtung,‘ so ... lautet die Redeweise des Tathāgata.“⁴⁰¹) folgendermaßen wieder:

„Weder Entstehung [habend] noch Vernichtung – so ... ist dieser Tathāgata ...“,

um das Merkmal ‚unverursacht‘ des Tathāgatas zu beschreiben.⁴⁰² Die Worte, die der Tathāgata nach *Jñānālokālamkāra* spricht, werden hier in der *Ratnagoṭravibhāga-vyākhyā* zu dessen Merkmalen umformuliert.

Im *Jñānālokālamkāra* wird nicht nur dem mit dem Raum verglichenen Tathāgata, dem vollkommenen Erwachen das Merkmal ‚unverursacht‘ zugeschrieben⁴⁰³, sondern auch dem Geist, der „der Illusion am nächsten ist, wertlos, nichtig, nicht wirklich, nicht verursacht

jñānam evaṃ tridhā bodhāt karuṇā mārgadeśanāt ||

³⁹⁸ Vgl. RGV 1.8 (1.5-6) *śaktir jñānakṛpābhyāṃ tu duḥkhakleśanibarhaṇāt |*
tribhir ādyairguṇaiḥ svārthaḥ parārthaḥ paścimaḥ tribhiḥ ||

³⁹⁹ Vgl. *ity ete yathoddiṣṭāḥ ṣaḍ tathāgataguṇā vistaravibhāganirdeśato ’nayaivānupūrvyā sarvabuddha-*
viśayāvatārajñānālokālamkārasūtrānusāreṇānugantavyāḥ || RGVV 1.8 (J 9.5-6)

⁴⁰⁰ *saṃskṛtaviparyayenāsaṃskṛtaṃ veditavyam | tatra saṃskṛtaṃ ucyate yasyotpādo ’pi prajñāyate sthitir api*
bhaṅgo ’pi prajñāyate | tadabhāvād buddhatvam anādimadhyanidhanama saṃskṛtadharmakāya prabhāvitam
draṣṭavyam | tadabhāvād buddhatvam anādimadhyanidhanam asaṃskṛtadharmakāya prabhāvitam draṣṭavyam |
RGVV 1.6 (J 8.7-9)

⁴⁰¹ JĀA §6 (20.9-10) *anutpādo ’nirodha iti mañjuśrī tathāgatasyaitad adhivacanam |*

⁴⁰² RGVV 1.8 (J 9.7-8) *tatra yaduktam anutpādo ’nirodha iti mañjuśrīs tathāgato ’rhan samyaksambuddha eṣa ity*
anena tāvad asaṃskṛtalakṣaṇas tathāgata iti paridīpitam |

⁴⁰³ Z.B. JĀA §28 (58.12-13)

(*asaṃskṛta*).“⁴⁰⁴ Der Geist ist illusionär aufgrund von Unwissen und unverursacht, da er in Bezug auf das Eigenwesen wie alle Phänomene leer und von Natur aus lichthaft rein ist.

2) Die Buddhaschaft ist nach *Ratnagoṭravibhāga-vyākhyā* ‚ohne Anstrengung‘ (*anābhoga*), da alle geistige Vielfalt (*prapañca*) und Vorstellungen (*vikalpa*) aufgehört haben.⁴⁰⁵ Weiters wird gesagt, dass der *dharmakāya* völlig (*atyanta*) unverursacht ist, aufgrund seines Eigenwesens, das Nicht-Zugrundegehens.⁴⁰⁶

Im *Jñānālokālaṃkāra* wird der Tathāgata als mit dem Merkmal des Nicht-Zugrundegehens versehen beschrieben⁴⁰⁷, der ohne Anstrengung (*anābhoga*), ohne an irgend etwas zu haften, in der Welt erscheint.⁴⁰⁸ Der *Ratnagoṭravibhāga*-Kommentar liest die Eigenschaften ‚ohne Anstrengung‘ und ‚ruhig‘ in folgender von ihm zitierten *Jñānālokālaṃkāra*-Stelle: (wie die Erscheinung des Śakra)

„Ebenso bewegt sich der Tathāgata ... nicht, denkt nicht, erzeugt keine geistige Vielfalt, bestimmt nicht, erzeugt keine Vorstellung, ist ohne Bestimmung, ohne Vorstellung, ist undenkbar, frei von geistigem Verinnerlichen, [er ist] befriedet (*śānta*), beruhigt, ohne Entstehung, ohne Vernichtung, ist unsichtbar, unhörbar, unriechbar, untastbar, unfühlbar, ohne Erscheinungsbild, ohne Erkennen, nicht zu erkennen.“⁴⁰⁹

Mit dieser Textstelle wird aufgezeigt, dass der Tathāgata ohne Anstrengung ist, weil er in allen seinen Tätigkeiten von aller geistiger Vielfalt und Vorstellungen zur Ruhe gekommen ist.⁴¹⁰

3) *apara* bedeutet ‚vollkommen erwacht ohne Hilfe anderer‘ (*aparapratyayodaya*)⁴¹¹, da die Buddhaschaft durch das selbstexistente Wissen (*svayaṃbhūjñāna*), ohne etwa einen Lehrer zu

⁴⁰⁴ *cittaṃ ca māyopamaṃ rīktaṃ tuccham abhūtam asaṃskṛtam* / JĀA §27 (58.3-4)

⁴⁰⁵ *sarvaprapañcavikalpopaśāntatvād anābhogam* / RGVV 1.6 (J 8.9)

⁴⁰⁶ RGV 2.24ab (83.12) *asaṃskṛtatvam atyantam avināśasvabhāvataḥ* /

⁴⁰⁷ JĀA §16 (48.3-4)

⁴⁰⁸ JĀA §37 (73.1-2) *anābhogapravṛtto 'si sarvadoṣavivarjitah / jñānapūrvaṅgamā ceṣṭā nirālamba namo 'stu te //*

„Der Du ohne Anstrengung als [in der Welt] manifestiert existiert, losgelöst von allen Fehlern; dem [höchsten] Wissen vorangehend ist die Anstrengung; der Du ohne Anhaltspunkt bist, Verehrung sei Dir!“

⁴⁰⁹ *evam eva tathāgato 'rhan samyaksambuddho neñjate na vithapati na prapañcayati na kalpayati na vikalpayati / akalpo 'vikalpo 'citto 'manasikārah sītibhūto 'nutpādo 'nirodho 'drṣṭo 'śruto 'nāghrāto 'nāsvādito 'sprṣṭo nimitto 'vijñaptiko 'vijñapanīya ity evam ādir upaśamaprabhedapradeśanirdeśah / anena svakriyāsu sarvaprapañcavikalpopaśāntatvād anābhogas tathāgata iti paridīpitam* / RGVV 1.8 (J 9.10-14). Die zitierte Stelle ist, außer dem unterstrichenen Wort ‚er spricht nicht‘, mit JĀA §6 (28.2-9) identisch.

⁴¹⁰ Vgl. *anena svakriyāsu sarvaprapañcavikalpopaśāntatvād anābhogas tathāgata iti paridīpitam* / RGVV 1.8 (9.13-14)

benötigen (*anācāryaka*), verwirklicht ist. ... Daher setzt sich die Buddhaschaft, unverursacht und vom Charakter her ruhig, als Tathāgata-Aktivität ohne Anstrengung, unaufhörlich und ununterbrochen in Gang, solange die Welt existiert.⁴¹²

Nach der *Vyākhyā* zeigen die Beispiele im *Jñānālokālaṃkāra* – in Bezug auf den Eintritt in die vollkommene Erkenntnis der Soheit des *dharma* und aller Phänomene – die von anderen unabhängige vollkommene Erkenntnis des Tathāgata.⁴¹³

4) und 5) Aufgrund des höchsten Wissens (*jñāna*) und dem Mitgefühl (*karuṇā*) ist der buddhistische Weg frei von Angst, weil er überweltlich ist (*mārgasyābhayatvaṃ lokottaratvāt*).⁴¹⁴ Das Schwert und Donnerkeit geben die beide Aspekte, Tathāgata-Wissen und Mitgefühl, wieder und deren Kraft (6), um die Wurzeln des Leides (*duḥkhamūla*) und der Verhüllungen durch Befleckungen (*klesāvaraṇa*) zu vernichten. Die Wurzel des Leides ist die phänomenale Existenz (*nāmarūpa*), die Wurzel der Befleckung sind falsche Lehren und Zweifel, die den Ansichten des Dafürhaltens einer wirklich beständig seienden Individualität folgen (*satkāyadrṣṭi*). Hier hat die phänomenale Existenz in physischer und geistiger Form den Charakter von Wachsen und kann mit einem Spross verglichen werden, der durch das Schwert des Wissens abgeschnitten wird.⁴¹⁵

Die sechzehn Beschaffenheiten des vollkommenen Erwachens im *Jñānālokālaṃkāra* dienen laut *Ratnagoṭravibhāga*-Kommentar zur Erklärung des unübertrefflichen Wissens und Mitgefühls des Tathāgata.⁴¹⁶ Es wird folgende Stelle aus dem Sūtra geändert wiedergegeben:

„In diesem Fall, Mañjuśrī, setzt sich das große Mitgefühl des Tathāgata, insofern er, nachdem alle so gestalteten Phänomene vollkommen erkannt sind, die *dharma*-Essenz (*dharmadhātu*) der Lebewesen als unrein, befleckt, mit Makel behaftet betrachtet⁴¹⁷,

⁴¹¹ Vgl. RGV 1.7 (J 8.3-4) *pratyātmam adhigamyatvād aparapratyayodayam / jñānam evaṃ tridhā bodhāt karuṇā mārgadeśanāt ||*

⁴¹² Vgl. *sarvaprapañcavikalpopasāntatvād anābhogam / svayambhūjñānādhigamyatvād aparapratyayodayam / udayo 'trābhisambodho 'bhipretoṭpādaḥ / ity asaṃskṛtād apravṛttilakṣaṇād api tathāgatavād anābhogataḥ sarvasambuddhakṛtyamā saṃsāraḥ anuparatam anupacchinnaṃ pravartate /* RGVV 1.8 (J 8.9-12)

⁴¹³ *sarvadharma-dharmatathatā-abhisambodhamukheṣv aparapratyayābhisambodhas tathāgatasya paridīpitaḥ /* RGVV 1.6 (J 9.15-16)

⁴¹⁴ Vgl. RGVV 1.8 (J 9.1)

⁴¹⁵ Vgl. RGVV 1.8 (J 9.1-4)

⁴¹⁶ Vgl. *anena tathāgatasyānuttarajñānakaruṇānāvitvam udbhāvitam /* RGVV 1.8 (J 10.1)

⁴¹⁷ D.h. „mit dem Buddha-Auge gesehen“ *buddhacakṣuṣā drṣṭvā /* RGVV 1.8 (J 10.5)

bei allen Lebewesen in Gang – das sogenannte (*nāma*) [„spielerisch] gemeisterte“ [große Mitgefühl].“⁴¹⁸

Während hier *dharmadhātu* der Lebewesen als mit den Merkmalen ‚unrein‘, ‚befleckt‘ und ‚mit Makel behaftet‘ beschrieben ist, lautet die Stelle im *Jñānālokālamkāra*, nachdem festgestellt wurde, dass die Phänomene *nirvāṇa* gleichen und dadurch von Anfang an rein, unbefleckt und makellos sind⁴¹⁹, folgendermaßen:

„In diesem Fall, Mañjuśrī, setzt sich das große Mitgefühl des Tathāgata, insofern er, nachdem alle so gestalteten Phänomene vollkommen erkannt sind, die *dharm*-Essenz (*dharmadhātu*) der Lebewesen betrachtet, bei allen Lebewesen in Gang – das reine, unbefleckte, makellose, das sogenannte [„spielerisch] gemeisterte“ [große Mitgefühl].“⁴²⁰

Im *Jñānālokālamkāra* ist das Merkmal ‚rein‘, ‚unbefleckt und ‚makellos‘ dem Mitgefühl zugeschrieben. Daraus kann geschlossen werden, dass in der *Vyākhyā* durch Änderung der Original-Stelle die Beflecktheit der *dharm*-Essenz der Lebewesen betont wird, während im Sūtra die Reinheit des in der Welt agierenden Mitgefühls des Tathāgata im Vordergrund steht.

„Die so gestalteten Phänomene“ sind nach der *Vyākhyā* so aufzufassen, dass die Phänomene mit dem Eigenwesen des Nicht-Seins (*abhāvasvabhāva*) [eines unabhängigen Selbst] versehen sind⁴²¹; „nachdem [der Tathāgata] vollkommen erkannt hat“ bedeutet „nachdem er [die *dharm*-Essenz] mit dem Buddha-Wissen ohne Vorstellung der wahren Wirklichkeit entsprechend erkannt hat“⁴²²; mit dem Ausdruck ‚Lebewesen‘ sind ausnahmslos alle Lebewesen, auch die „im Falschsein festgelegten“ (*mithyāniyata*), angesprochen.⁴²³

⁴¹⁸ *tatra mañjuśrīs tathāgatasyaivaṃrūpān sarvadharmān abhisambudhya sattvānām ca dharmadhātuṃ vyavalokyāśuddham avimalaṃ sāṅgaṇaṃ vikrīḍitā nāma sattveṣu mahākaruṇā pravartata iti* / RGVV 1.8 (J 9.17-10.1)

⁴¹⁹ *nirvāṇasamāḥ sarvadharmāḥ / ... nihpratipakṣakāraṇenādisuddhāḥ, ādivimalāḥ, ādyanaṅgaṇāḥ* / JĀA §35 (66.20-22)

⁴²⁰ *tatra Mañjuśrīs tathāgatasyaivaṃrūpān sarvadharmān abhisambuddhasya sattvānām ca dhātuṃ vyavalokayataḥ, {suddhā vimalānaṅgaṇā vikrīḍitā} nāma sattveṣu mahākaruṇā pravartate* // JĀA §35 (66.22-67.2); in der kritischen Edition lautet die hier unterstrichene, aufgrund des Kontextes ausgebesserte Stelle: *śuddhāvimalānaṅgaṇāvīkrīḍitā* JĀA §35 (67.1); die Manuskript-Fassung lautet: *śuddhā vimalā anaṅgaṇāḥ / vikrīḍitā ...* JĀA_t §35 (132.9-10); tib. *’jam dpal de la de bzhin gshegs pa chos thams cad de ltar mngon par rdzogs par sangs rgyas pa sems can rnam kyī kham la rnam par gzigs pa ni sems can rnam la dag pa dri ma med pa nyon mongs pa med pas rnam par rol pa zhes bya ba’i thugs rje chen po skye bar ’gyur ro* // JĀA_t §35 (132..9-12), D und P (326a8-326b1) sind an dieser Stelle ident.

⁴²¹ Vgl. *tatraivaṃrūpān sarvadharmāniti yathāpūrvam nirdiṣṭān abhāvasvabhāvāt* / RGVV 1.8 (J 10.2)

⁴²² Vgl. *abhisambudhyeti yathābhūtam avikalpabuddhajñānena jñātvā* / RGVV 1.8 (J 10.2-3)

⁴²³ Vgl. *sattvānām iti niyatāniyatamithyāniyatarāśivavaśītānām* / RGVV 1.8 (J 10.3-4)

Der Begriff *dharmadhātu* im *Jñānālokālaṃkāra* wird im *Ratnagoṭravibhāga*-Kommentar als *tathāgatagarbha* bestimmt, dessen eigene Natur nicht getrennt ist von *dharmatā*, der wahren Beschaffenheit der Phänomene.⁴²⁴

Während im *Jñānālokālaṃkāra* *dharmadhātu* unbefleckt (*vimala*) ist⁴²⁵, ist die *dharm*-Essenz nach der *Ratnagoṭravibhāga-vyākhyā* ‚unrein‘ bei den gewöhnlichen Leuten aufgrund der durch Befleckungen verursachten Hindernisse (*kleśāvaraṇa*), ‚befleckt‘ bei den Śrāvakas und Pratyekabuddhas aufgrund der Hindernisse in Bezug auf die zu erkennenden Phänomene (*jñeyāvaraṇa*); ‚mit Makel behaftet‘ sind die Bodhisattvas, da bei ihnen noch Reste von beiden Verhüllungen vorhanden sind.⁴²⁶

„Bei den Lebewesen setzt sich das große Mitgefühl in Gang“ wird ausgesagt, weil der Buddha, da er das Erscheinungsbild aller Lebewesen aufgrund der Gleichheit von ihm und den Lebewesen vollkommen erkannt hat, die Absicht hat, alle Lebewesen zur Erlangung ihrer eigenen wahren Beschaffenheit (*dharmatā*) zu führen. Aufgrund des Hervortretens des unübertrefflichen Wissens und des Mitgefühl ruht der Buddha nicht, das Drehen des Rades des unvergleichlichen Dharma zu bewirken. Diese Aktivität ist als ‚Kraft‘ des Wissens und Mitgefühls in Bezug auf das Handeln für die anderen zu verstehen.⁴²⁷

2.2. Die acht Eigenschaften des Dharma

Im neunten Vers wird der Dharma unter Anwendung der *catuṣkoṭi*-Methode als weder Seiendes noch Nicht-Seiendes usw. beschrieben. Damit wird der Dharma keineswegs eliminiert (was für Buddhisten absurd wäre), sondern als etwas in seiner ganzen Tiefe Unnennbares und alle Begriffe Übersteigendes erachtet. Dharma ist wie die Sonne mit dem Glanz höchsten Wissens überall manifest, die Dunkelheit des Nicht-Wissens, Hasses und Anhaftens vertreibend.⁴²⁸

⁴²⁴ Vgl. *dharmadhātum iti svadharmatāprakṛtīrviśiṣṭatathāgatagarbham* / RGVV 1.8 (J 10.4)

⁴²⁵ *dharmadhātur vimalam ...* JĀA §35 (66.5)

⁴²⁶ Vgl. *aśuddham kleśāvaraṇena bālapṛthagjanānām / avimalam jñeyāvaraṇena śrāvakapratyekabuddhānām / sāṅgaṇam tadubhayānyatamaviśiṣṭatayā bodhisattvānām / vikṛḍitā vividhā saṃpannavinayopāyamukheṣu supraviṣṭatvāt* / RGVV 1.8 (J 10.5-8)

⁴²⁷ Vgl. *sattveṣu mahākaruṇā pravartata iti samatayā sarvasattvanimittam abhisambuddhabodheḥ svadharmatādhiḡamasamprāpaṇāśayatvāt / yadita ūrdhvamanuttarajñānakaruṇāpravṛtter asamadharmacakrapravartanābhīnīrharaprayogāśraṃsanamiyamanayoḥ parārthakaraṇe śaktir veditavyā* / RGVV 1.8 (J 10.8-11)

⁴²⁸ RGV 1.9a (J 10.16) *yo nāsanna ca sanna cāpi sadasannānyaḥ sato nāsato
'sakyas tarkayitum niruktyapagataḥ pratyātmavedyaḥ śivaḥ /
tasmai dharmadivākarāya vimalajñānāvabhāsatviṣe
sarvāramvaṇa rāgadoṣatimiravyāghātakartre namaḥ //*

Der Dharma ist mit folgenden acht Eigenschaften versehen: Er ist 1. undenkbar, da er analytisches Denken übersteigt (*atarkyatva*)⁴²⁹; 2. er ist ohne Dualität, d.h. ohne Wirkweise (*karman*) und Befleckungen (*kleśa*)⁴³⁰, 3. ohne Vorstellung aufgrund geistiger Ruhe; 4. er ist rein und 5. manifest seiend, 6. ein Gegenmittel (*vipakṣa*, *pratipakṣa*) gegen Hindernisse, 7. die Befreiung von Leidenschaften und 8. Ursache der Befreiung.⁴³¹

Zu 3. Zur Erklärung von *nirvikalpatā* wird ‚Vorstellung‘ (*vikalpa*) als ‚falsches geistiges Verinnerlichen‘ (*ayoniśomanasikāra*) verstanden, als Ursache für die Entstehung von *karman* und *kleśas*. Aufgrund des tiefen Verstehens, dass falsches geistiges Verinnerlichen von Natur aus vernichtet ist, gibt es absolut keine Entstehung von Leid, welche durch Nicht-Verbindung und [Nicht-]Relation zu Dualität und Vorstellung [gekennzeichnet ist] – dies wird ‚Wahrheit von der Vernichtung des Leides‘ (*duḥkhanirodhasatya*) genannt.⁴³²

„Freilich ist nicht die Wahrheit der Vernichtung des Leides aufgrund der Zerstörung irgendeines *dharma* genannt worden.“⁴³³ Als Beleg wird *Jñānālokāṃkāra* zitiert:

„Im Fall der Nicht-Entstehung und Nicht-Vernichtung ... setzen sich der Geist, das Denkvermögen [und] Bewusstsein nicht in Gang. Wo sich der Geist, das Denkvermögen [und] Bewusstsein nicht in Gang setzen, da gibt es überhaupt keine Vorstellung (*parikalpa*), durch welche Vorstellung (*parikalpa*) [die Vorstellung] falsch im Denkvermögen wirken würde. Derjenige lässt keine Unwissenheit aufkommen, insofern er richtiges geistiges Verinnerlichen in Gang gesetzt hat. Und was das Nicht-Aufkommen von Unwissenheit ist, ist das Nicht-Aufkommen der zwölf Glieder des Werdens. [Was das Nicht-Aufkommen der zwölf Glieder des Werdens ist, ist] Nicht-Geburt (*ajāti*).“⁴³⁴

⁴²⁹ Vgl. RGV 1.12a (11.16-17): *atarkyatvād alāpyatvād āryajñānād acintyatā / śivatvād advayākalpau śuddhyādi trayamarkavat //*

⁴³⁰ *tatra dvayam ucyate karma kleśās ca /* RGVV 1.12 (12.2-3)

⁴³¹ RGV 1.10 (J 11.4-5) *acintyādvayaniṣkalpaśuddhivaktvipakṣataḥ / yo yena ca virāgo ’sau dharmāḥ satyadvilakṣaṇaḥ //*
acintyatvam advayatā nirvikalpatā śuddhir abhivyaktikaraṇaṃ pratipakṣatā virāgo virāgahetur iti / RGVV 1.10 (J 11.7-8); vgl. RGV 1.12 (11.16-17): *atarkyatvād alāpyatvād āryajñānād acintyatā / śivatvād advayākalpau śuddhyādi trayamarkavat //*

und RGVV 1.12 (11.18-13.20)

⁴³² *vikalpa ucyate karmakleśasamudayahetur ayoniśomanasikāraḥ / tatpraktinirodhapratedhād dvayavikalpāsamudācārayogena yo duḥkhasyātyantam anuṭpāda idam ucyate duḥkhanirodhasatyam /* RGVV 1.12 (12.3-5)

⁴³³ *na khalu kasyacid dharmasya vināśād duḥkhanirodhasatyam paridīpitam / yathoktam /* RGVV 1.12 (12.5-6)

⁴³⁴ *anuṭpādānirodhe mañjuśrīṣ cittamanovijñānāni na pravartante / yatra cittamanovijñānāni na pravartante tatra na kaścit parikalpo yena parikalpenāyoniśo manasikuryāt / sa yoniśo manasikāraprayukto ’vidyām na samutthāpayati / yac cāvīdyāsamutthānām tad dvādaśānām bhavāṅgānām asamutthānam / sājātir iti vistaraḥ /*

Anschließend folgt die Stelle aus dem *Śrīmālādevī-sūtra*, welche den *dharmakāya* definiert:

„ Erhabener, die Vernichtung von Leid meint freilich nicht das Verschwinden der Phänomene. Durch die Bezeichnung ‚Vernichtung von Leid‘ ... ist der *tathāgata-dharmakāya* aufgezeigt, der anfangslos, ungeschaffen, ohne Geburt, nicht entstanden, Nicht-Zugrundegehen, frei vom Zugrundegehen ist, beständig (*nitya*), standfest (*dhruva*), beruhigt (*śiva*), ewig andauernd (*śāśvata*) ist, von Natur aus vollkommen rein, befreit von allen Befleckungen und versehen mit untrennbaren, undenkbaren Buddha-Eigenschaften (*buddhadharma*), welche weit mehr an Zahl sind als die Sandkörner in der Gaṅgā. Und eben dieser *tathāgata-dharmakāya*, Erhabener, insofern er nicht von der Hülle von Befleckungen befreit ist (*avinirmuktakleśakośa*), wird *tathāgatagarbha* genannt.“⁴³⁵

Die dritte Edle ‚Wahrheit der Vernichtung des Leides‘ wird demnach mit dem *tathāgata-dharmakāya* gleichgesetzt, der untrennbar von den Buddha-Eigenschaften und mit den vier *guṇapāramitās* versehen ist. Laut *Ratnagotravibhāga*-Kommentar ist der *dharmakāya* beständig, weil seine wahre Beschaffenheit das Nicht-Zugrundegehen aufgrund seiner unerschöpflichen Eigenschaften ist; er ist standfest, da er dem unbegrenzten Höchsten gleicht, beruhigt, da Nicht-Dualität und Nicht-Vorstellung seine wahre Beschaffenheiten sind, und ewig andauernd, da er von ungeschaffener Natur ist und von unzerstörbarem Charakter.⁴³⁶

In einem anderen Vers wird der gereinigte *tathāgatagarbha* als *dharmakāya* beschrieben als beständig (*nitya*), freudvoll (*sukha*), als das von einem substantiellen Eigenwesen leere ‚wahre

RGVV 1.12 (J 12.6-10); die Stelle im *Jñānālokāṅkāra* lautet: *anuṭpādānirodhe Mañjuśrīs cīttamanovijñānaṃ na pravartate | tatra na kaścit parikalpaḥ | yena vikalpo 'yoniso {'}manasi kuryāt | sa yoniso manaskārapravṛto 'vidyāṃ na samutthāpayati | yac cāvidyāyā asamutthānaṃ tad dvādaśānāṃ bhavāṅgānāṃ asamutthānaṃ | yad dvādaśānāṃ bhavāṅgānāṃ asamutthānaṃ sājātiḥ | JĀA §34 (65.2-7)*

⁴³⁵ *na khalu bhagavan dharmavināśo duḥkhanirodhaḥ | duḥkhanirodhanāmnā bhagavann anādikāliko 'kṛto 'jāto 'nutpanno 'kṣayaḥ kṣayāpagataḥ nityodhruvaḥ śivaḥ śāśvataḥ prakṛtipariśuddhaḥ sarvakleśavinirmukto gaṅgāvālikāvyativṛttair avinirbhāgair acintyair buddhadharmaḥ samanvāgatas thāgata-dharmakāyo deśitaḥ | ayam eva ca bhagavaṃs thāgata-dharmakāyo 'vinirmuktakleśakośas thāgata-garbhaḥ sūcyate | RGV 1.12 (J 12.6-14); die tibetische Stelle in der *Śrīmālādevī-sūtra* lautet: *bcom ldan 'das sdug bsngal 'gog pa ni chos chud gson pa ma lags so || de ci'i slad du zhe na | bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku thog ma ma mchis pa'i dus nas mchis pa | ma bgyis pa | ma skyes pa | mi bas pa | bas pa ma mchis pa | rtag pa | brtan pa | (a4) rang bzhin gyis yongs su dag pa | nyon mongs pa thams cad kyi sbubs nas nges par grol ba | sangs rgyas kyi chos tha dad du mi gnas pa | grol par shes pa bsam gyis mi khyab pa gang gā'i klung gi bye ma las 'das pa snyed dang ldan pa ni sdug bsngal 'gog pa'i ming gis bstan pa'i slad du ste | bcom ldan 'das de nyid la de bzhin gshegs pa'i snying po chos kyi sku nyon mongs pa'i sbubs nas nges par grol ba zhes bgyi 'o || – Śrīmālādevī-sūtra (D 272a2-5); der letzte Satz aus dem Tibetischen lautet: „Herr, daher heißt *tathāgatagarbha dharmakāya*, der vollkommen frei von der Hülle der Befleckungen ist.“**

⁴³⁶ Vgl. *nityo 'yaṃ ... dharmakāyo 'nanyatvadharmākṣayadharmatayā | dhruvo 'yaṃ ... dharmakāyo dhruvaśaraṇo 'parāntakoṭisamatayā | śivo' yaṃ ... dharmakāyo 'dvayadharmāvikalpadharmatayā | śāśvato 'yaṃ ... dharmakāyo 'vināśadharmākṛtrimadharmayeti | RGVV 1.82 (54.12-15), Zitat aus dem *Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśaparivarta**

Selbst‘ *ātman* und als ‚rein‘ (*śubha*).⁴³⁷ Diese vier Eigenschaften als Früchte der Reinigung des *tathāgatagabha* ergeben sich aus den vier Arten der Bodhisattva-Praxis: *nitya* aus der Kontemplation über *mahākaruṇā*, *sukha* aus der Kontemplation über *samādhis* usw., *ātman* aus Kontemplation über *prajñāpāramitā* und *śubha* aus kontemplativer Hingabe (*adhimukti*) an die Mahāyāna-Lehre.⁴³⁸

Der von der Hülle von Befleckungen bedeckte *dharmakāya* wird *tathāgatagarbha* bezeichnet. Die verschiedenen Formen der Befleckungen wie Begierde, Hass, *karman* usw. manifestieren sich in dieser Welt aufgrund des Unwissens von der Essenz (*dhātu*) aller Phänomene, wie sie wirklich beschaffen ist.⁴³⁹ Als Antwort auf die Frage, wie man zum Wissen dieser Essenz gelangt, wird eine *Jñānālokālaṃkāra*-Stelle geändert wiedergegeben:

„Wenn der [Tathāgata] weder ein Merkmal (*nimitta*) noch einen Anhaltspunkt (*ārambaṇa*) sieht, dann sieht er die [wahre] Wirklichkeit (*bhūta*). Auf diese Weise sind diese Phänomene durch den Tathāgata vollkommen als gleich erkannt durch [ihre] Gleichheit.“⁴⁴⁰

In diesem Zitat wurde der Begriff *citta* im *Jñānālokālaṃkāra* durch *nimitta* ersetzt.⁴⁴¹ Dieser Begriff-Tausch könnte deswegen durchgeführt worden sein, um zu signalisieren, dass nicht der Geist selbst aufgehoben wird, sondern dessen in Subjekt und Objekt trennende Aktivität.

Wenn auf diese Weise das Kennzeichen und der Anhaltspunkt (oder Erkenntnisobjekt), welche nicht-seiend (*asaṭ*) sind, nicht gesehen werden und die seiende (*saṭ*) absolute Wahrheit (*paramārthasatya*), so wie sie wirklich ist, gesehen wird, ist dies das höchste Wissen von der Gleichheit aller Phänomene, denen nichts weggenommen werden müsste noch etwas hinzuzufügen wäre.⁴⁴²

Wird erkannt, dass die Dualität nicht-seiend, nicht-existent ist, die höchste Wahrheit von der Freiheit dieser Dualität seiend, existent, ist dies nach *Ratnagoṭravibhāga-vyākhyā* die

⁴³⁷ RGV 1.35ab (J 30.4) *śubhātmasukhanityatvaṅaṇapāramitā phalam /*

⁴³⁸ Vgl. RGV 1.35 (J 32.8-13)

⁴³⁹ *dhātor yathābhūtam ajñānād* RGVV 1.12 (13.11)

⁴⁴⁰ *sa yadā na nimittaṃ nārambaṇaṃ vā paśyati tadā bhūtaṃ paśyati / evam ete dharmās tathāgatenābhisaṃbuddhāḥ samatayā samā iti /* RGVV 1.12 (13.14-15)

⁴⁴¹ Vgl. *sa yadā na cittam, na cārambaṇaṃ paśyati tadā bhūtaṃ paśyati / evam ete dharmās tathāgatena saṃbuddhāḥ samatayā samāḥ //* JĀA §34 (65.15-17)

⁴⁴² Vgl. RGV 1.154 (76.1-2) *nāpaneyam ataḥ kiṃcid upaneyam na kiṃcana / draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate //*

vollkommene Erkenntnis der Gleichheit aller Phänomene (*sarvadharmasamatābhisambodha*). Diese vollkommenen Erkenntnis ist das Gegenmittel, der ‚Gegner‘ (*pratipakṣa*) aller Formen von Hindernissen, die verhindern, die wahre Wirklichkeit zu sehen.⁴⁴³

Diese hier dargelegte Lehre von der Nicht-Existenz der Dualität und der Existenz der höchsten Wahrheit als Nicht-Dualität erinnert an diejenige im *Madhyāntavibhāga*, wo, wie bereits ausgeführt, von der existenten Leerheit die Rede ist, die durch das Fehlen von Dualität bestimmt ist, während die Dualität selbst nicht-existent ist.

Im *Jñānālokālamkāra* kommt der Begriff *pratipakṣa* in folgendem Zusammenhang vor:

„ ... welcher [Geist] von Natur aus leuchtend klar ist, [der] ist ohne Befleckung. Und welcher [Geist] ohne Befleckung ist, bei dem gibt es kein Gegenmittel, durch welches ... es ein Aufgeben der Befleckungen (*kleśaprahāṇa*) gäbe.“⁴⁴⁴

In Bezug auf *nirvāṇa* heißt es:

„ ... alle Phänomene sind dem *nirvāṇa* gleich. In Bezug auf [*nirvāṇa* als] hervorragende, grenzenlose Ursache (*niṣṭhāparyantakāraṇa*) [gibt es] kein Gegenmittel (*apratipakṣa*). Aufgrund der Ursache ohne Gegenmittel sind [alle Phänomene] von Anfang an rein, von Anfang an unbefleckt, von Anfang an makellos.“⁴⁴⁵

Während es in der Dharma-Belehrung des *Jñānālokālamkāra* in Bezug auf den nicht-dualen reinen Geistes und *nirvāṇa* als grenzenlose Ursache kein Gegenmittel gibt, wird in der *Vyākhyā* der Dharma als Gegen- und Heilmittel gegen geistige Befleckungen hervorgehoben.

2.3. Der Buddha ist die einzige Zuflucht

Im *Ratnagoṭravibhāga* wird hervorgehoben, dass die Buddhaschaft (*buddhatva*) als wahre Wirklichkeit die einzige Zuflucht der Lebewesen in der Welt ist, weil der Weise (*muni*) mit

⁴⁴³ Vgl. *ya evam asataś ca nimittārambaṇasyādarśanāt sataś ca yathābhūtasya paramārthasatyasya darśanāt tadubhayor anutkṣepāprakṣepasamatājñānena sarvadharmasamatābhisambodhaḥ so 'sya sarvākārasya tattvadarśanavibandhasya pratipakṣo ...* RGVV 1.12 (13.15-18)

⁴⁴⁴ *yā ca prakṛtiprabhāsvaratā sāsamkleśatā / yā cāsamkleśatā tatra pratipakṣo nāsti yena pratipakṣeṇa kleśaprahāṇaṃ syāt /* JĀA §16 (49.20-21)

⁴⁴⁵ *nirvāṇasamāḥ sarvadharmāḥ / niṣṭhāparyantakāraṇe 'pratipakṣaḥ / niḥpratipakṣakāraṇenādisuddhāḥ, ādivimalāḥ, ādyaṇaṅgaṇāḥ /* JĀA §35 (49.20-22)

dem *dharmasārīra* versehen ist, auf den der Saṅgha der drei Fahrzeuge gründet und hingebungsvoll gerichtet ist.⁴⁴⁶

Nach der *Vyākhyā* ist der Weise, der weder entstanden noch vernichtet ist, der *dharmakāya*, der die Freiheit von Leidenschaft (*virāga*) bedeutet und die Wahrheit der Vernichtung des Leides (*nirodhasatya*) und des Weges (*mārgasatya*) verkörpert. Daher sind die Tathāgatas die nicht zugrunde gehende Zuflucht (*akṣayaśaraṇa*), die beständige, standfeste, ruhige und ewig andauernde Zuflucht (*nityadhruvaśivaśāśvataikaśaraṇa*), wie es das *Śrīmālādevī-sūtra* beschreibt.⁴⁴⁷ *Jñānālokāṃkāra* betont ebenfalls die Wichtigkeit, den Tathāgata als Zufluchtsort der Nicht-Entstehung anzusehen⁴⁴⁸, versteht ihn jedoch nicht explizit mit den vier Eigenschaften.

2.4. „Alle Lebewesen sind (mit der) Buddha-Natur (versehen)“

Ratnagotravibhāga listet drei Gründe für die Lehre auf, dass alle Lebewesen mit der Buddha-Natur versehen sind, dass alle Lebewesen die Buddha-Natur sind.

„Kurz, in dreifacher Bedeutung wurde vom Erhabenen gesagt, dass alle Lebewesen stets mit *tathāgatagarbha* versehen sind: nämlich [in der Bedeutung, dass] der *dharmakāya* alle Lebewesen durchdringt; der Tathāgata als Soheit untrennbar ist⁴⁴⁹ und es einen *tathāgatagotra* gibt.“⁴⁵⁰

Anders ausgedrückt: *tathāgatagarbha*, der nicht von den Fesseln der Leidenschaften befreit ist, ist die ‚befleckte‘ Soheit (*nirmalā tathatā*); der von den Befleckungen freie *tathāgatagarbha*

⁴⁴⁶ Vgl. RG V 1.21 (J 20.4-5) *jagaccharaṇam ekatra buddhatvaṃ pāramārthikam / muner dharmasārīratvāt tanniṣṭhatvād gaṇasya ca ||*

⁴⁴⁷ Vgl. ... *vidhinānutpādānirodhaprabhāvitasya muner vyavadānasatyadvayavirāgadharma-kāyatvād ... akṣayaśaraṇam nityaśaraṇam dhruvaśaraṇam yaduta tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhāḥ / eva ca nityadhruvaśivaśāśvataikaśaraṇanirdeśo vistareṇāryaśrīmālāsūtrānusāreṇānugantavyaḥ /* Vgl. RG V 1.21 (J 20.6-10); vgl. *Śrīmālādevī-sūtra* (D 269b5-270a3)

⁴⁴⁸ *anutpādagatika hi ... tathāgataḥ /* JĀA §6 (28.11-12)

⁴⁴⁹ Vgl. MSA 9.15 (112.1-2) *yathāmbaram sarvagataṃ sadāmatam tathaiva tatsarvagataṃ sadāmatam / yathāmbaram rūpagaṇeṣu sarvagaṃ tathaiva tatsarvagaṇeṣu sarvagam ||*

„Ebenso wie der Äther als stets alldurchdringend verstanden wird, ebenso wird auch die [Buddhaschaft] als stets alldurchdringend verstanden; ebenso wie der Äther stets in den mannigfaltigen Formen allgegenwärtig ist, ebenso ist auch die [Buddhaschaft] stets in den mannigfaltigen Lebewesen allgegenwärtig.“

⁴⁵⁰ *samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvāstathāgatagarbhā ity uktaṃ bhagavatā / yaduta sarvasattveṣu tathāgatadharmakāyaparīśpharaṇārthena tathāgatatahatāvyatibhedārthena tathāgatagotrasambhavarthena ca /* RG V 1.28 (J 26.7-11)

auf der Buddha-Stufe ist die ‚unbefleckte Soheit‘ (*amalā tathatā*) und wird *tathāgata-dharmakāya* genannt.⁴⁵¹

2.5. *tathāgatagarbha*

Die Definition von *tathāgatagarbha* lautet:

„Das ‚Absolute‘ (*paramārtha*) ... ist die Redeweise für die Essenz der Lebewesen (*sattvadhātu*). Die ‚Essenz der Lebewesen‘ ist die Redeweise für *tathāgatagarbha*. ‚*tathāgatagarbha*‘ ist nichts anderes als die Redeweise für den *dharmakāya*.“⁴⁵²

2.5.1. Die zehn Eigenschaften von *tathāgatagarbha*

„[1.] Das Eigenwesen (*svabhāva*), [2.] die Ursache (*hetu*) und [3.] die Frucht (*phala*) [seiner Reinigung, d.i. *dharmakāya*], [4.] seine Wirkweisen (*karman*), [5.] Relation (*yoga*), [6.] die Manifestation (*vṛtti*), [7.] die verschiedenen Zustände [seiner Manifestation] (*avasthā*), [8.] der alldurchdringende Charakter (*sarvagatva*), [9.] die Unveränderlichkeit [in den verschiedenen Zuständen] (*avikāritva guṇeṣu*) und [10.] die Nicht-Trennung (*abheda*) – in diesen zehn Punkten ist ... die Essenz des Absoluten (*paramārthadhātu*) zu verstehen.“⁴⁵³

1) *svabhāva*

„[*tathāgatagarbha*] ist immer von Natur aus unbefleckt, wie ein reines Juwel, wie der Raum und wie Wasser, verbunden mit der Hingabe an die Lehre (*dharmādhimukti*), mit höchster Einsicht (*adhiprajñā*), Versenkung (*samādhi*) und Mitgefühl (*karuṇā*).“⁴⁵⁴

Hier wird *tathāgatagarbha* als rein und unbefleckt beschrieben wie der Raum. Der Raum ist im *Jñānālokāṃkāra* mit dem *dharmakāya* gleichgesetzt, mit dem unentstandenen Tathāgata, der nichts anderes als der von Natur aus lichthafte Geist ist.

⁴⁵¹ Vgl. *tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmuktakleśakośas tathāgatagarbha ity ucyate / nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmāv āśrayaparivṛtilakṣaṇo yas tathāgatadharmakāye ity ucyate /* RGVV 1.24 (J 21.8-10)

⁴⁵² *paramārtha iti ... sattvadhātor etad adhivacanam / sattvadhātur iti śāriputra tathāgata-garbhasyaitad adhivacanam / tathāgatagarbha iti ... dharmakāyasyaitad adhivacanam /* RGVV 1.1 (J 2.11-12)

⁴⁵³ RGV 1.29 (J 26.12-15) *svabhāvahetvo phalakarmayogavṛttiṣvavasthāsvatha sarvagatve / sadāvikāritvaguṇeṣvabhede jñeyo ’rthasamdhīḥ paramārthadhāto //*

⁴⁵⁴ RGV 1.30 (J 26.20-21) *sadā prakṛtyasamkliṣṭaḥ suddharatnāmvarāmbuvat / dharmādhimuktyadhiprajñāsamādhikaruṇānvayaḥ //*

2) *tathāgatagarbha* als *hetu* für die Erlangung der Drei Juwelen

„Dabei von diesen vier [*vajra*]-Punkten, sollte der erste [Punkt *tathāgatagarbha*], da er der Same der überweltlichen *dharmas* ist, als Ursache verstanden werden, der die Drei Juwelen [Buddha, Dharma, Saṅgha als Frucht] hervorbringt, nachdem dessen [natürliche] Reinheit auf der Grundlage des eigenen richtigen geistigen Verinnerlichens erfasst wurde.“⁴⁵⁵

3) *tathāgatagarbha* als *phala* ist der *tathāgata-dharmakāya*

„In der Tat, weil der [*tathāgata-dharmakāya*] von Natur aus rein ist, den [befleckenden geistigen] Eindrücken entschwunden ist, ist er strahlend rein (*śuci*). Er ist das höchste Selbst (*paramātman*), weil er beruhigt ist aufgrund des Zugrundegehens der geistigen Vielfalt [wie] ‚Ich‘ und ‚Nicht-Ich‘.“⁴⁵⁶

„Er ist höchstes Glück, aufgrund des Geschwundenseins der *skandhas* des Denkvermögens [und] deren Ursachen; er ist beständig, weil er die Gleichheit von *saṃsāra* und *nirvāṇa* erkannt hat.“⁴⁵⁷

Die Beschaffenheit des *dharmakāya*, alldurchdringend zu sein, wird mit dem Beispiel der Sonne aus *Jñānālokālaṃkāra* veranschaulicht, die ausnahmslos auf alle Lebewesen scheint, laut der *Vyākhyā* selbst auf diejenigen Lebewesen, unentwegt auf falsche Sichtweisen festgelegt sind.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ *tatraisāṃ caturṇāṃ padānāṃ prathamam lokottaradharmabījatvāt pratyātmayoniśomanasikārasaṃniśrayeṇa tadviśuddhim upādāya triratnotpatihetur anugantavyaḥ* / RGVV 1.26 (J 25.11-13), verbesserte Edition Mathes 2008¹: 439, Fußnote 259

⁴⁵⁶ RGV 1.37 (34.8-9) *sa hi prakṛtisuddhatvād vāsanāpagamāc chuciḥ paramātmāmanairātmyaprapañcakṣayaśāntitaḥ* //

⁴⁵⁷ RGV 1.38 (34.10-11) *sukho manomayaskandhataddhetuviniṣṛtitaḥ / nityaḥ saṃsāranirvāṇasamatāprativedhataḥ* //

⁴⁵⁸ Vgl. *tataḥ paścād antaśo mithyātvaniyateṣu sattvasaṃtāneṣu kāye tathāgatasūryamaṇḍalaraśmayo nīpatanti / teṣāṃ copakāribhūtā bhavanti anāgatahetusaṃjananatayā saṃvardhayanti ca kuśalair dharmaiḥ* / JĀA §11 (39.13-18), in RGVV 1.41 (Abänderungen unterstrichen): *tataḥ paścād antaśo mithyātvaniyatasamānānām api sattvānām kāyeṣu tathāgatasūryamaṇḍalaraśmayo nīpatanti ... anāgatahetusaṃjananatayā saṃvardhayanti ca kuśalair dharmair iti* / (J 36.16-37.1)

4) *tathāgatagarbha* als Wirkweise (*karman*)

Wenn es die Buddha-Essenz nicht geben würde, würde auch die Abneigung gegenüber dem Leid nicht aufkommen; es gäbe nicht den Wunsch, auch nicht die Anstrengung und Gebet nach der vollkommenen Befreiung.⁴⁵⁹

5) *tathāgatagarbha* als Relation (*yoga*)

Auf der Grundlage der reinen Buddha-Natur sind die übernatürliche Erkenntnis, das höchste Wissen und die vollkommene Reinigung untrennbar von der Soheit. Wenn *tathāgatagarbha* mit der Lampe verglichen wird, ist die übernatürliche Erkenntnis die Strahlen, die die durch Hindernisse für die Wahrnehmung der Wahrheit verursachte Dunkelheit vertreibt. Das höchste Wissen hat die Ähnlichkeit mit der Hitze, da diese den Brennstoff von *karman* und der Leidenschaften aufzehrt. Die vollkommene Reinigung kann mit der Lichtfarbe verglichen werden, da sie essentiell unbefleckt, vollkommen rein und leuchtend ist.

6) *tathāgatagarbha* als Manifestation (*vṛtti*)

„Weil die gewöhnlichen Leute, die Edlen und die Sambuddhas nicht von der Soheit getrennt sind, wird dieser [*tathāgata*]*garbha* in den Lebewesen aufgezeigt von denjenigen, die die Wirklichkeit sehen.“⁴⁶⁰

7) *tathāgatagarbha* in drei Zuständen (*avasthā*) der Manifestation

Im unreinen Zustand wird *tathāgatagarbha* „die Essenz der Lebewesen“ (*sattvadhātu*) genannt. Im teilweise unreinen, teilweise reinen Zustand wird *tathāgatagarbha* „Bodhisattva“ (*bodhisattva*) genannt. Im vollkommen reinen Zustand ist *tathāgatagarbha* identisch mit dem Tathāgata (*tathāgata*).⁴⁶¹ Der vollkommen reine Zustand ist der Tathāgata, ist *bodhi*. Durch die Kategorisierung der Befleckungen gibt es einen Erklärungsbedarf für die

⁴⁵⁹ RGV 1.40 (J 35.18-19) *buddhadhātuḥ sacen na syān nirvid duḥkhe 'pi no bhavet /
necchā na prārthanā nāpi praṇidhir nirvṛtau bhavet //*

⁴⁶⁰ RGV 1.45 (J 39.10-11) *prthagjanāryasambuddhatathatāvyatikataḥ /
sattveṣu jigārbho 'yaṃ deśitas tattvadarśibhiḥ //*

⁴⁶¹ Vgl. RGV 1.47 (J 40.7-8) *aśuddho 'śuddhaśuddho 'tha suvisuddho yathākramam /
sattvadhātur iti prokto bodhisattvas tathāgataḥ //*

RGV 1.48cd (J 40.11) *dhātus tisṛṣv avasthāsu vidito nāmbhis tribhiḥ //*
*yadutāśuddhāvasthāyām sattvadhātur iti / aśuddhaśuddhāvasthāyām bodhisattva iti / suvisuddhāvasthāyām
tathāgata iti /* RGVV 1.48 (J 40.11, 14-16)

Grade der Befleckung, das Sicheinstellen der zufälligen Befleckungen und Entfernen der Verhüllungen, der Art der Befleckungen, ob sie erkennbar sind oder nicht, und ihre Dauer.

8) und 9) *tathāgatagarbha* mit alldurchdringendem Charakter (*sarvagatva*) und unveränderlich in den verschiedenen Zuständen (*avikāritva*)

Wie der Himmel (*nabha*), frei von Vorstellung überallhin dringt, zu den unbedeutenden, mittelmäßigen und vortrefflichen Formen, ohne befleckt zu werden, ebenso ist die Essenz als unbefleckte Natur des Geistes (*cittaprakṛtivaimalyadhātu*) alldurchdringend. Die wahre Natur des Geistes ohne Vorstellung befindet sich überall in den Lebewesen, bei den gewöhnlichen Leuten, bei Edlen und Buddhas (*prthagjanāryasambuddhānām avikalpacittaprakṛtiḥ*)⁴⁶², ohne selbst befleckt zu werden.⁴⁶³ Daher wird gesagt, dass *sattvadhātu* und *dharmakāya* identisch sind, ohne Dualität. Nur die Wörter sind verschieden.⁴⁶⁴

„Die Daseinskonstituenten (*skandha*), die Elemente (*dhātu*) [und] Sinnesvermögen sind auf die Wirkweise (*karma*) und Befleckungen (*kleśa*) gestützt; die Wirkweise und Befleckungen sind auf falsches geistiges Verinnerlichen gestützt.“⁴⁶⁵

„Falsches geistiges Verinnerlichen ist gestützt auf die Reinheit des Geistes; die [reine] Natur des Geistes aber ist in Bezug auf alle Phänomene ungestützt.“⁴⁶⁶

„Diese Natur des Geistes ist lichthaft und durchläuft wie der Raum überhaupt nicht einem Wandel, aber sie nähert sich der Befleckung durch Makel von Gier usw., die zufällig und aus falschem Vorstellen entstanden sind.“⁴⁶⁷

⁴⁶² RGVV 1.50 (J 41.12)

⁴⁶³ Vgl. RGV 1.49-50, 52 (J 41.7-10, 42.6-7-14)

*sarvatrānugatam yadvannirvikalpātmakam nabhaḥ /
cittaprakṛtivaimalyadhātuḥ sarvatragastathā //
taddoṣaḥ saṅghāṣṭhāsu vyāpi sāmānyalakṣaṇam /
hīnamadhyaviśiṣṭeṣu vyoma rūpagateṣviva //
yathāsarvagatam saukṣmyādākāśam nopalipyate /
sarvatrāvasthitam sattve tathāyam nopalipyate //*

⁴⁶⁴ Vgl. *sattvadhātur eva dharmakāyaḥ / dharmakāya eva sattvadhātuḥ / advayametadarthena / vyañjanamātrabheda ...* RGVV 1.50 (J 41.15-16)

⁴⁶⁵ RGV 1.56 (J 42.14-15) *skandhadhātvinḍriyam tadvatkarmakleśapratīṣṭhitam / karmakleśāḥ sadāyonimanaskārapratīṣṭhitāḥ //*

⁴⁶⁶ RGV 1.57 (J 42.16-17) *ayoniśomanaskāraś cittasuddhipratīṣṭhitāḥ / sarvadharmeṣu cittasya prakṛtiḥ tv apratīṣṭhitā //*

⁴⁶⁷ RGV 1.63 (J 43.9-12) *cittasya yāsau prakṛtiḥ prabhāsvarā na jātu sā dyaur iva yāti vikriyām / āgantukai rāgamalādibhis tv asāv upaiti samkleśam abhūtakalpajaiḥ //*

In den folgenden Versen wird *tathāgatagarbha* im vollkommenen reinen Zustand als ohne Vorstellung, nicht zugrundegehend, weder geboren noch gestorben beschrieben sowie mit den vier *gunapāramitās* (*nityadhruvaśivaśāśvata*).⁴⁶⁸

10) *tathāgatagarbha* als Nicht-Trennung (*abheda*)

Der *tathāgatagarbha* hat vier Synonyme: Er ist der *dharmakāya*, da er untrennbar von den Buddha-*dharmas* ist; Tathāgata, weil der Embryo (*gotra*) vollendet hat, was er von Natur aus ist; die Wahrheit der Edlen (*āryasatya*) ohne Irrtum und Illusion (*amṛśāmoṣadharmitvam*); und absolutes (*paramārtha*)-*nirvāṇa*, von Anfang an von Natur aus beruhigt (*ādīprakṛtiśāntatā*).⁴⁶⁹ Daher ist *tathāgatagarbha* nicht leer von den Buddha-Eigenschaften, die ungetrennt, unerkennbar und unzählbar sind.⁴⁷⁰ Zur Erklärung der beruhigten Natur wird die *Jñānālokālaṃkāra*-Stelle zitiert: „Eben von Anfang an ist ... der Tathāgata, der Arhat, der Samyaksambuddha ins vollkommene *nirvāṇa* eingegangen. Weder entstanden noch vergangen ... ist der Tathāgata.“⁴⁷¹

2.5.2. Das dreifache Eigenwesen von *tathāgatagarbha*

Im *Ratnagotravibhāga* ist das Eigenwesen des *tathāgatagarbha* dreifach definiert: als *dharmakāya*, *tathatā* und *gotra*⁴⁷²:

- a. Der *dharmakāya* hat zwei Aspekte: Einerseits ist er die vollkommen unbefleckte *dharm*-Essenz, welche die Aktivität-Sphäre des nicht vorstellenden Wissens ist; andererseits ist er dessen natürlicher Ausfluss, d.i. die Belehrung des Tiefen und verschiedener Führer.⁴⁷³
- b. Die Soheit *tathatā* ist von Natur aus unveränderlich, erhaben und vollkommen rein, mit Gold vergleichbar⁴⁷⁴, untrennbar von der natürlichen Lichthaftigkeit. Mit dem Gold-Beispiel

⁴⁶⁸ Vgl. RGV 1.79-82 (J 53.10-54.2); RGVV 1.83 (54.10)

⁴⁶⁹ Vgl. RGV 1.84, 86 (J 55.3-6, 12-13)

⁴⁷⁰ Vgl. *bcom ldan 'das de bzhin gshegs ba'i snyid po'i sangs rgyas kyi chos tha dad du mi gnas shing grol bas shes pa bsam gyis mi khyab pa gang gā'i klung gi bye ma las 'das pa snyed dag gis mi stong pa lags so* // – *Śrīmālādevī-sūtra* (D 272a7-272b2)

⁴⁷¹ *ādīparinirvṛto eva tathāgato 'rhan samyaksambuddhaḥ anuṭpanno 'niruddha iti* RGVV 1.86 (J 55.20-56.1); vgl. JĀA §8 (33.20-21), in der Original-Sanskrit-Stelle steht *Mañjuśrīs* statt *eva*.

⁴⁷² Vgl. RGV 1.143-144 (J 69.15-20) 1.144ab: *svabhāvo dharmakāyo 'sya tathatā gotram ity api* /

⁴⁷³ RGV 1.145 (J 70.3-4) *dharmakāyo dvidhā jñeyo dharmadhātuḥ sunirmalaḥ / tanniṣyandaś ca gāmbhīryavaicitryanayadeśanā* //

suviśuddhaś ca dharmadhātor vikalpajñānagocaraviśayah / RGVV 1.145 (J.70.5-6)

⁴⁷⁴ RGV 1.148 (J 71.6-7) *prakṛter avikāritvāt kalyāṇatvād viśuddhitāḥ / hemamaṇḍalakaupamyam tathatāyāmudāhṛtam* //

wird erklärt, dass der Tathāgata als Soheit der *garbha* aller Lebewesen ist.⁴⁷⁵ In Hinblick auf die wahre Beschaffenheit der Nicht-Dualität und vollkommenen Reinheit der Natur des Geistes gibt der *Ratnagotravibhāga*-Kommentar eine Stelle aus *Jñānālokālaṃkāra* geändert wieder:

„Dabei, Mañjuśrī, ist der Tathāgata jemand, der das vollkommene Wissen von der Wurzel des Ergreifens des *ātman* (*ātmopādāna*) hat. Durch die vollkommene Reinheit des *ātman* hat er die vollkommene Reinheit aller Lebewesen erkannt (*anugata*). Und welche die vollkommene Reinheit des *ātman* ist, ist die vollkommene Reinheit der Lebewesen. Diese ist nicht [in Subjekt und Objekt] zweigeteilt, [und diejenige vollkommene Reinheit, die] keine Zweiteilung vornimmt.“⁴⁷⁶

Diese Stelle unterscheidet sich von derjenigen im *Jñānālokālaṃkāra* bei einem Begriff: Im *Jñānālokālaṃkāra* steht statt *ātmopādāna* „Ergreifen des *ātmavāda*“ (*ātmavāadopādāna*), der Lehre von einem beständigen Selbst.

c. (*tathāgata*)*gotra* :

„*gotra* ist zweifach zu verstehen, wie ein Schatz und wie ein Baum als Frucht (aus einem Samen), [*gotra*] besteht von Natur aus (*prakṛtistha*) seit anfangloser [Zeit] und ist höchst vollendet (*samudānīta*).“⁴⁷⁷

Von diesen zwei Formen des *gotra* haben die drei Buddha-Körper ihren Ursprung. Von *gotra* entsteht der erste Körper, der reine ungeschaffene *svābhāvika-kāya*, aus diesem die zwei weiteren Körper, *sambhoga*- und *nirmāṇa*(-*kāya*).⁴⁷⁸

„Der *sambhogakāya* ist wie der universelle Monarch, weil er Souverän über den großen Dharma ist; weil er das Eigenwesen eines Spiegelbildes hat, gleicht *nirmāṇa*(*kāya*) einem goldenen [Stand-]Bild.“⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ *tathāgatas tathataisām garbhaḥ sarvasattvānām iti paridīpitam / cittapraṁkṛtīvisuddhyadvayadharmatām upādāya yathoktaṃ bhagavatā /* RGVV 1.148 (J.71.10-12)

⁴⁷⁶ *tatra mañjuśrīs tathāgata ātmopādānamūlaparijñātāvī / ātmaviśuddhyā sarvasattvaviśuddhim anugataḥ / yā cātmaniśuddhir ca sattvaviśuddhir advayaśādvaidhikāro ti{kāreti}* / RGVV 1.148 (J 71.12-14). In der Original-Stelle steht statt *ātma*^o *ātmavāda*^o: *tatra Mañjuśrīs tathāgata ātmavāadopādānamūlaparijñātāvī | ātmaviśuddhyā sarvasattvaviśuddhim anugataḥ / yā cātmaniśuddhiḥ sva sarvasattvaviśuddhiḥ | yā sarvasattvaviśuddhir advaidhā, advaidhikāra /* JĀA §34 (64.15-65.1); *ātmavāadopādānamūlaparijñātāvī* tib. *bdag tu smra ba'i len pa rtsa ba yin par yongs su shes na* JĀA, (126.6-7)

⁴⁷⁷ RGV 1.149 (J 71.18-19) *gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyaṃ nidhānaphalavṛkṣavat / anādipraṁkṛtisthaṃ ca samudānītam uttaram //*

⁴⁷⁸ Vgl. RGV 1.150-151 (J 72.1-4)

⁴⁷⁹ RGV 1.152 (J 72.5-6) *mahādharmādhirājavāt sambhogaś cakravartivat / pratibimbavabhāvatvān nirmāṇaṃ hemabimbavat //*

Anhand der Vergleiche wird auf die Natur des *tathāgatagarbha* hingewiesen, aus dem die drei Körper entstanden sind. Die *tathāgata*-Essenz ist die Ursache für die Erlangung der Buddhaschaft.⁴⁸⁰

Zur Verdeutlichung wird eine Stelle aus dem *Tathāgatagarbha-sūtra* (welches Ende des 3. Jahrhunderts ins Chinesische übersetzt wurde⁴⁸¹) wortgetreu wiedergegeben:

„Dies, Sohn der [Tathāgata-]Familie, ist die wahre Beschaffenheit (*dharmatā*)⁴⁸² der Phänomene. Ob die Tathāgatas entstehen oder nicht, alle diese Lebewesen sind zu allen Zeiten (mit einem) *tathāgatagarbha* (versehen).“⁴⁸³

Jñānālokālamkāra zitiert aus dem *Śālistamba-sūtra* die fast gleich lautende Stelle, um die wahre Beschaffenheit der Phänomene (*dharmatā*), ihr Leersein von einem beständigen Eigenwesen, in *pratīyasamutpāda* zu verdeutlichen:

„So wird [im *Śālistamba-sūtra*] gesagt: ‚Ob die Tathāgatas entstehen oder nicht, diese [wahre] Beschaffenheit der Phänomene (*dharmatā*) besteht.‘⁴⁸⁴ Das Bestehen der Phänomene (*dharmasthititā*) ist die [wahre] Essenz der Phänomene (*dharmadhātu*), ebenso wie das Bestehen der [wahren] Essenz der Phänomene (*dharmadhātusthiti*) das [höchste] Wissen der Tathāgatas ist, [das] weder hervorgekommen noch vergangen ist.“⁴⁸⁵

Ohne die *sūnyatā*-Lehre aufzugeben, wird im *Jñānālokālamkāra* die Betonung vom ständigen Wandel von *pratīyasamutpāda* auf das Bestehen der wahre Beschaffenheit der Phänomene *dharmatā* verlegt, das nachdrücklich mit der Essenz der Phänomene *dharmadhātu* gleichgesetzt wird, was das unentstandene höchste Wissen ist. Während *Jñānālokālamkāra* diesen Sachverhalt mit allgemeinen Termini ausdrückt, wird im *Ratnagoṭṭravibhāga tathāgatagarbha* in die phänomenale Existenz hineinversetzt. Auf die

⁴⁸⁰ *tat*{= *tathāgatatva*}*prāptaye hetus tathāgatadhātur iti / hetvartho 'tra dhātvarthaḥ* / RGVV 1.152 (J 72.10)

⁴⁸¹ Zimmermann 2002: 77

⁴⁸² Zimmermann präferiert „essential law“ als Übersetzung von *dharmatā*, siehe Zimmermann 2002: 55 und nächste Fußnote.

⁴⁸³ *eṣā kulaputra dharmānām dharmatā / utpādād vā tathāgatānām anutpādādvā sadaivaite sattvās tathāgatagarbhā iti* / RGVV 1.152 (J 73.11-12); die Stelle im *Tathāgatagarbha-sūtra* lautet: *rīgs kyi bu dag 'di ni chos mams kyi chos nyid de / de bzhin gshes pa mams byung yang rung ma byung yang rung / sems can 'di dag ni rtag tu de bzhin gshes pa'i snying po yin na* / *Tathāgatagarbha-sūtra* 256.1-3 (Kapitel 1B); „Sons of good family, the essential law (*dharmatā*) of the dharmas is this: whether or not tathāgatas appear in the world, all these sentient beings at all times contain a tathāgata (*tathāgatagarbha*).“ (Zimmermann 2002: 106)

⁴⁸⁴ Schoening 1995: 268

⁴⁸⁵ *utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaivaīṣā dharmatā / dharmasthititā dharmadhātur yathā dharmadhātusthitis tathāgatajñānam na pravṛttam na nivṛttam* / JĀA §36 (68.18-20)

Frage, auf welche Weise *tathāgatagarbha* als in Bezug zur Nicht-Substantialität gesetzt zu verstehen sei, wird gesagt:

„Die Essenz [des Tathāgata] ist leer von zufälligen [Befleckungen], die das Merkmal haben, von ihm getrennt zu sein, aber sie ist nicht leer von den unübertrefflichen [Buddha-]*dharmas*, die das Merkmal haben, von ihm ungetrennt zu sein.“⁴⁸⁶

Was wird damit aufgezeigt? Dass es nicht irgendein Zeichen von Befleckung gibt, welches von der *tathāgata*-Essenz entfernt werden müsste, da diese von Natur aus rein ist, da sie die Natur hat, leer von zufälligen Befleckungen zu sein. Ebenso gibt es nicht irgendein Zeichen der Reinigung, das dieser *tathāgata*-Essenz hinzugefügt werden müsste, da diese die Natur hat, von den reinen [Buddha-]*dharmas* untrennbar zu sein,⁴⁸⁷ wie [im *Śrīmālādevī-sūtra*] gesagt wird:

„*tathāgatagarbha* ist leer von allen Hüllen der Befleckungen, die getrennt [und] als losgelöst erkannt sind [vom Tathāgata]. *tathāgatagarbha* ist nicht leer von den Buddha-*dharmas*, die nicht getrennt [und] als nicht losgelöst erkannt sind [vom Tathāgata], die undenkbar sind, mehrzähliger als Sand in der Gaṅgā.“⁴⁸⁸

2.4. *Tathāgatakṛtyakriyā*

Nach dem Kommentar *Vyākhyā* zu Beginn des vierten Kapitels des *Ratnagoṭṭravibhāga*, in dem die neun Beispiele der Buddha-Aktivität des *Jñānālokālaṅkāra* behandelt werden⁴⁸⁹, wird die Lehre von ‚Weder Entstehung [gibt es] noch Vernichtung‘ (*anutpādo ’nirodha*)⁴⁹⁰ anhand dieser Beispielen illustriert, um die Frage zu klären, wie es möglich ist, dass sich die nach dem Wohl aller Wesen strebenden Aktivitäten eines Tathāgata, bei dem es weder

⁴⁸⁶ RGV 1.155 (J 76.3-4) *sūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ / aśūnyo ’nuttarair dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ //*

⁴⁸⁷ *kim anena paridīpitam / yato na kiṃcid apaneyam asty ataḥ prakṛtipariśuddhāt tathāgatadhātoḥ saṃkleśanimittam āgantukamalaśūnyatāprakṛtītvād asya / nāpy atra kiṃcid upaneyam asti vyavadānanimittam avinirbhāgaśuddhadharmaprakṛtītvād /* RGVV 1.155 (J 76.5-7), vgl. RGV 1.154 (J 76.1-2)

⁴⁸⁸ *tata ucyate / sūnyas tathāgatagarbho vinirbhāgair muktajñaiḥ sarvakleśakośaiḥ / aśūnyo gaṅgānadīvālikāvyaṭivṛttair avinirbhāgair amuktajñair cintyair buddhadharmair iti //* RGVV 1.155 (J 76.7-9); vgl. *Śrīmālādevī-sūtra* (D 272a6-272b1)

⁴⁸⁹ Diese vom *Ratnagoṭṭravibhāga* übernommenen neun Beispiele werden von sGam po pa (1079-1153) im letzten Kapitel seines Lehrwerks *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che’i rgyan* beschrieben, siehe Sönam Lhündrub 1996: 275-279.

⁴⁹⁰ *anutpādo ’nirodha iti Mañjuśrīs tathāgatasyaitad adhivacanam /* JĀA §6 (26.3-4); Asaṅgas Kommentar *Vyākhyā* zum Śāstra *Ratnagoṭṭravibhāga* zitiert diese Stelle und nennt explizit dieses Sūtra: *sarvabuddhaviṣayāvatārajñānālokālaṅkārasūtra*° ... *tatra yad uktam anutpādo ’nirodha iti Mañjuśrīs tathāgato ’rhan samyaksambuddha esa iti...* (RGVV 1.8 J 9.6-7)

Entstehung noch Vernichtung gibt, in der Welt manifestieren können, die durch Entstehung und Vernichtung charakterisiert ist. Die Beispiele zeigen „die Großherzigkeit eines Buddha“ (*buddhamāhātmya*), um den Glauben an die unerkennbare Sphäre der Buddhas aufkommen zu lassen.⁴⁹¹

Nach der Beschreibung der neun Beispiele des *Jñānālokālaṃkāra* stellt sich die Frage, warum in dieser Beispiel-Ausführung der Buddha, der stets ohne Entstehung und ohne Vernichtung ist, als Entstehender und Vergehender gesehen wird und unter den Lebewesen ohne Anstrengung und ununterbrochen handelt.⁴⁹²

Anhand des ersten Beispiels wird erklärt, dass wie die Oberfläche des Vaiḍūrya-Edelsteines die Reinheit im Geist die Ursache von Buddhas Erscheinung ist. Die Reinheit des Geistes wird durch die Fähigkeit des Glaubens verstärkt.⁴⁹³ Aufgrund des Erscheinens und Verschwindens der Reinheit [des Geistes] erscheinen und verschwinden die Spiegelbilder des Buddha. Auf diese Weise manifestieren sich mühelos, vom niemals entstehenden und vergehenden *dharmakāya* ausgehend, die Buddha-Tätigkeit und Erscheinung, solange die Welt existiert.⁴⁹⁴

Die letzten Verse dieses Kapitels im *Ratnagotravibhāga*⁴⁹⁵ zeigen auf, dass die genaue Aufeinanderfolge der Analogien (*aupamyā*) im *Jñānālokālaṃkāra* dazu dient, die Unähnlichkeit (*vaidharmya*) der Analogie zur Buddhaschaft durch das jeweilige folgende Beispiel aufzuheben.

So ist die Buddhaschaft (*buddhatva*) im ersten Beispiel wie das Spiegelbild. Da das Spiegelbild keine Stimme hat, gleicht es in dieser Hinsicht nicht der Buddhaschaft. Im zweiten Beispiel ist die große Dharma-Trommel die Analogie für die Stimme des Buddha und hebt damit den ‚Mangel‘ des Spiegelbildes auf. Der Trommel fehlt die Sorge um das

⁴⁹¹ *yadanutpādānirodhaprabhāvitaṃ buddhatvam ity uktam tatkatham ... lokād ... buddhakāryaṃ pravartata iti / ... vimatisaṃdehakātānām acintyabuddhaviṣayādhimuktisaṃjananārthaṃ tasya māhātmye ślokaḥ /* RGVV 4.12 (J 99.15-18)

„Es ist [im *Jñānālokālaṃkāra*] gesagt worden, dass ein Buddha durch Nicht-Entstehung [und] Nicht-Vernichtung charakterisiert ist (*prabhāvita*), [wenn er so ist,] wie ist es möglich, dass ... das Wirken eines Buddha von der Welt aus stattfindet? ... [es folgt,] um Vertrauen zur undenkbbaren Sphäre der Buddhas aufkommen zu lassen für diejenigen, welche frei von Zweifel und Irrtum sind, im Sinne der Großherzigkeit des [Buddha der die neun Beispiele aufzählende] Vers.“

⁴⁹² Vgl. RGVV 4.88 (J 18-20)

⁴⁹³ Vgl. RGV 4.89 (J 112.21-22) *śubham vaiḍūryavic citte buddhadarśanahetukam / tadvisuddhir asaṃhāryaśraddhendriyavirūḍhitā //*

⁴⁹⁴ Vgl. RGV 4.90-91 (J 113.1-4) *śubhodayavyavād buddhapratibimbodayavyayah / munir nodeti na vyeti śakravad dharmakāyataḥ // ayatnāt kṛtyam ity evaṃ darśanādi pravartate / dharmakāyād anutpādānirodhād ābhavasthiteḥ //*

⁴⁹⁵ Vgl. RGV 4.93-97 (J 113.7-16)

Wohlergehen aller. Dafür steht die Analogie des Buddha mit der großen Wolke, die keine Samen der Tugend (*sārthabīja, don med pa'i s bon spong min*)⁴⁹⁶ birgt. Diese Eigenschaft erfüllt der Große Brahmā, der die Samen nicht zur vollkommenen Reife bringt wie der Buddha. In dieser Hinsicht ist er wie die Sonne, doch die Sonne vermag die Dunkelheit nicht vollständig zu vertreiben. Der wunscherfüllende Edelstein seinerseits ist nicht so schwer zu erlangen (*durlabhodaya*) wie der Buddha. So gleicht der Buddha dem Echo, aus dem Bedingungen entstehen (*pratyayasambhava*). Der Raum ohne Bedingungen ist keine Stätte der Tugenden (*śuklāspada*). Der Buddha gleicht der Erdregion (*pr̥thivīmaṇḍala*), da er der Verweilort und die Grundlage, der ‚Boden‘ (*sampada*) für das Heil aller weltlichen und überweltlichen Lebewesen ist.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Takasaki 1966: 378, Fußnote 225

⁴⁹⁷ RGV 4.97 (J 15-16) *pr̥thivīmaṇḍalaprakhyam tatpratiṣṭhāśrayatvataḥ /
laukyalokottarāśeṣajagatkuśalasampadam //*

Schluss

Jñānālokālaṃkāra vereint die Madhyamaka-Lehre von der Leerheit als wahres Eigenwesen aller Phänomene, die Yogācāra-Lehre von der wichtigen Rolle des Geistes in der phänomenalen Existenz und die Lehre vom reinen unbefleckten Geist.⁴⁹⁸ Während für den Mādhyamika Nāgārjuna *sūnyatā* eine Bezeichnung für *pratītyasamutpāda* ist, wird im *Jñānālokālaṃkāra* die Leerheit als existent angesehen und mit der Bezeichnung ‚vollkommenes Erwachen‘ *bodhi* versehen. Die Bedeutung von Leerheit im Sinne vom Leersein von einem Eigenwesen zur Erklärung des Prinzips *pratītyasamutpāda* wird im *Jñānālokālaṃkāra* weitergeführt. Im Mittelpunkt dieses Sūtras steht, wie bereits sein Titel ankündigt, der von Natur aus lichthafte reine Geist, der leer vom dualen Denken ist, welche infolge von Unwissenheit durch Anhaften an Vorstellungen und bestimmten Sichtweisen entsteht. Anstelle des Begriffs *sūnyatā* als universales Prinzip wird im Sūtra der lebendige *dharmakāya* als unentstandener Tathāgata verwendet, der wie der Raum stets nach allen Seiten hin offen und alldurchdringend ist, ohne irgend eine Unterscheidung und Auswahl zu treffen. Weiters wird *dharmatā*, die wahre Beschaffenheit der Phänomene, als bestehend betont und mit *dharmadhātu* gleichgesetzt. Dieser letztgenannte vieldeutige Begriff, der im *Jñānālokālaṃkāra* als universeller ‚*dharma*-Bereich‘ bzw. als ‚wahre Essenz der Phänomene‘ verstanden werden kann, wird im *Ratnagotravibhāga-vyākhyā* explizit (unter Zitierung einer *Jñānālokālaṃkāra*-Textstelle) als *tathāgatagarbha* definiert.

⁴⁹⁸ Williams 1989: 121

Abkürzungen und Literaturverzeichnis

D	sDe dge-Edition des bKa' 'gyur
J	Johnston-Edition von <i>Ratnagotravibhāga</i> , siehe RGV
No.	Numero
P	Peking-Edition des bKa' 'gyur. Daisetz T. Suzuki (ed.), <i>The Tibetan Tripiṭaka. Catalogue & Index. Peking Edition</i> . Reprinted under the supervision of Otani University, Kyoto. Tokyo, Kyoto: Suzuki Research Foundation, 1955-1961
u.Z.	unsere Zeitrechnung

A. Primär-Literatur

AK	<i>Abhidharmakośa</i> von Vasubandhu, siehe AKBh
AKBh	<i>Abhidharmakośabhāṣya</i> . P. Pradhan (ed.), <i>Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu</i> . Revised Second Edition with Introduction and Indices Etc. by Aruna Haldar. [<i>Tibetan Sanskrit Works Series 8</i>]. Patna: K.P. Jayswal Research Institute, 1975
AN I	<i>Āṅguttara-Nikāya</i> . Part I. Richard Morris (ed.), <i>The Āṅguttara-Nikāya</i> . Part I. <i>Ekanipāta, Dukanipāta, and Tikanipāta</i> . London: Published for the Pali Text Society, Luzac & Company Ltd., 1961
AN III	<i>Āṅguttara-Nikāya</i> . Part III. E. Hardy (ed.), <i>The Āṅguttara-Nikāya</i> . Part III. <i>Pañcaka-Nipāta, and Chakka-Nipāta</i> . London, Henley and Boston: Published for the Pali Text Society, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1976
<i>Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā</i>	
	P. L. Vaidya (ed.), <i>Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, With Haribhadra's Commentary Called Āloka</i> . [<i>Buddhist Sanskrit Texts 4</i>]. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960
<i>Udāna</i>	Paul Steinthal (ed.), <i>Udāna</i> . London: Geoffrey Cumberledge Oxford University Press (Pali Text Society), repr. 1948 (der ersten Edition 1885)
<i>Kāśyapaparivarta</i>	A. von Staël-Holstein (ed.), <i>The Kāśyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class</i> . Edited in the original Sanskrit, in Tibetan and Chinese. Tokyo: Meicho Fukyū Kai, 1977
<i>Gaṇḍavyūha-sūtra</i>	Daisetz Teitaro Suzuki and Hokei Idzumi (eds.), <i>The Gaṇḍavyūha Sūtra critically edited</i> . New Revised Edition. Tokyo: The Society for the Publication of Sacred Books of the World – Gekkojin, Gokokuji, Otsuka Sakashita-machi, Nunkyo-ku, 1949

- JĀA *Jñānālokālaṃkāra*. Kimura Takayasu, Ōtsuka, Nobuo, Kimura Hideaki and Takahashi Hisao (eds.), 梵文校訂『智光明莊嚴經』 *Sarvabuddha-viṣayāvatāra-jñānālokālaṃkāra nāma mahāyānasūtra*. Sanskrit-Text. Tokyo: Taisho University Press, 2004
- JĀA_t *Jñānālokālaṃkāra* (tibetische Übersetzung). Kimura Takayasu, Takahashi Hisao, Kimura Hideaki and Ōtsuka Nobuo (eds.), *Vimalakīrti-nirdeśa* and *Jñānālokālaṃkāra*. Part III: *Jñānālokālaṃkāra*. Transliterated Sanskrit text Collated with Tibetan and Chinese Translations. Edited by 大正大学総合佛教研究所梵語佛典研究会 – Study Group on Buddhist Sanskrit Literature. Supervisor: Matsunami Yoshihiro. The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University. Tokyo: Taisho University Press, 2004
- 'Phags pa sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba 'rgyan ces bya ba theg pa chen po'i mdo. sDe dge-Edition mdo snge, volume 47, folios 276a1-305a7. In Tibetan Buddhist Research Centre volume 932, work number 22 084 (bKa' 'gyur sde dge par ma). Edited by Si tu pañ chen chos kyi 'byung gnas kyi phogs sgrigs. Scanned from the photomechanical reprint of the par phud printing published in Delhi by Karma pae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun khang (Cheng-du 199-?). Scanned by M/s Satluj Siti Enterprises, New Delhi for the Tibetan Buddhist Resource Centre. New York 10003, USA 2002
- Tathāgatagarbha-sūtra* siehe Zimmermann 2002
- Pāṇ. Pāṇini. Otto Böhtlingk (Hg., Üs.), *Pāṇini's Grammatik*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001
- Prasannapadā* von Candrakīrti, siehe MMK
- MAV *Madhyāntavibhāga* von Maitreya[nātha], siehe MAVBh
- MAVṬ *Madhyāntavibhāgaṭīkā* von Sthiramati, siehe MAVBh
- MAVBh *Madhyāntavibhāga-Bhāṣyam* von Vasubandhu. Ramchandra Pandeya (ed.), *Madhyāntavibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999
- MN I *Majjhima-Nikāya*. Volume 1. V. Treckner (ed.), *The Majjhima-Nikāya*. Volume 1. London: (Published for the Pali Text Society) Oxford University Press, 1888
- MMK *Mūlamadhyamakakārikās* von Nāgārjuna. Louis de la Vallée Poussin (éd.), *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. [*Bibliotheca Buddhica* 4]. Osnabrück: Biblio Verlag, 1970 (Neudruck der Ausgabe 1903-1913)
- MSA *Mahāyānasūtrālaṃkāra* von Asaṅga. Surekha Vijay Limaye (ed., trl.), *Mahāyānasūtrālaṃkāra by Asaṅga*. Sanskrit Text and Translated into English. [*Bibliotheca Indo-Buddhica Series* 94]. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992
- MSABh *Mahāyānasūtrālaṃkāra-Bhāṣya* von Vasubandhu, siehe MSA
- LAS *Lañkāvatārasūtra*. Nanjio, Bunyiu (ed.), *The Lañkāvatāra Sūtra*. [*Bibliotheca Otaniensis* 1]. Kyōto: Otani University Press, 1956

- RGV *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantrasāstra*. E.H. Johnston (ed.), *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra*. Patna: Bihar Research Society, 1950
- RGVV *Ratnagotravibhāgavyākhyā* von Asaṅga, siehe RGV
- Vajracchedikā-Prajñāpāramitā*
Edward Conze (ed., trl.), *Vajracchedikā-Prajñāpāramitā* edited and translated with Introduction and Glossary. [*Serie Orientale Roma* 13]. Roma: Is.M.E.O., 1957
- Vigrahavyāvartanī* von Nāgārjuna, siehe Bhattacharya 1971
- Visuddhimagga* siehe Nyanatiloka 1997
- Śālistambasūtra-tīkā* von Kamalaśīla, siehe *Śālistamba-sūtra*
- Śālistamba-sūtra* Jeffrey D. Schoening, *The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries*. Volume II. Tibetan Editions. [*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismus-kunde* 35/1]. Herausgegeben von E. Steinkellner. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1995
- Śrīmālādevī-sūtra* *Lha mo dpal phreng gi seng ge'i sgra zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*. sDe dge-Edition *dkon mchog brtsegs pa'i mdo*, volume 44, folios 252a1-277b7. In Tibetan Buddhist Research Centre volume 929, work number 22 084 (bKa' 'gyur sde dge par ma). Edited by Si tu pañ chen chos kyi 'byung gnas kyi phogs sgrigs scanned from the photomechanical reprint of the par phud printing published in Delhi by Karma pae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun khang (Chengdu 199-?). Scanned by M/s Satluj Siti Enterprises, New Delhi for the Tibetan Buddhist Resource Centre. New York 10003, USA 2002
- Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*
H. Kern and Nanjio, Bunyiu (eds.), *Saddharmapuṇḍarīka*. With 1 plate. [*Bibliotheca Buddhica* 10]. Dehli, Madras, Bangalore, Patna, Varanasi: Motilal Banardiss, 1992
- SN II *Samyutta-Nikāya*. Part II. M. Léon Feer (ed.), *Samyutta-Nikāya*. Part II. *Nidāna-Vagga*. London: Published for the Pali Text Society, Luzac & Company Ltd., 1970
- SN III *Samyutta-Nikāya*, Teil III. M. Léon Feer (ed.), *Samyutta-Nikāya*. Part III. *Khandha-Vagga*. London, Boston: The Pali Text Society, Routledge & Kegan Paul, 1975
- Sandhinirmocana-sūtra*
Étienne Lamotte (ed., trad.), *Samdhinirmocanasūtra, L'Explication des mystères*. Texte tibétain. Paris, Louvain: Librairie d'Amérique et d'Orient, Bureaux du Recueil Bibliothèque de l'Université Louvain, 1935
- Suttanipāta* N. A. Jayawickrama, *Suttanipāta*. Pali Text with translation into English and notes. Kelaniya (Sri Lanka): Post-graduate Institute of Pali & Buddhist Studies University of Kelaniya, 2001

B. Übersetzungs- und Sekundär-Literatur

- Bureau 1955 André Bureau, *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*. [Publications de l'École Française d'Extrême-Orient 38]. Saïgon: École Française d'Extrême-Orient, 1955
- Bechert und Gombrich 1995 Heinz Bechert und Richard Gombrich (Hg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck Verlag, ²1995
- Beer 2003 Robert Beer, *The Handbook of Tibetan Symbols*. Chicago and London: Serindia 2003
- Bhattacharya 1971 Kamaleswar Bhattacharya, The Dialectical Method of Nāgārjuna. Translation of the ‚Vigrahavyāvartanī‘ from the original Sanskrit with Introduction and Notes. *Journal of Indian Philosophy* 1 (1971) 217-261
- Birnbaum 1990 Raoul Birnbaum, *Der heilende Buddha. Heilung und Selbstheilung - eine Einführung in das altbewährte, psychosomatische Heilsystem des Buddhismus*. Bindlach: Gondrom Verlag, 1990
- Borsig 1992 Margareta von Borsig (Üs.), *Lotos Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*. Nach dem chinesischen Text von Kumārajīva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet. Gerlingen: L. Schneider Verlag, 1992
- Brown 1991 Brian Edward Brown, *The Buddha Nature. A Study of the Tathāgata-garbha and Ālayavijñāna*. [Buddhist Traditions 11]. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991
- Carrithers 1996 Michael Carrithers, *Der Buddha. Eine Einführung*. Aus dem Englischen übersetzt von Renate Dornberg. Mit einem Essay von Günther Debon. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1996
- Cheng Chien Bhikṣu 1997 Cheng Chien Bhikṣu, *Avataṃsaka-Sūtra – Alles ist reiner Geist. Die Stufen der Erkenntnis und der erhabene Zustand der Buddhaschaft*. Aus dem Chinesischen übersetzt, eingeleitet und kommentiert. Bern, Wien, München: Scherz Verlag für O.W. Barth Verlag, 1997
- Conze 1954 Edward Conze (trl.), *Abhisamayālaṅkāra. Introduction and translation from original text with sanskrit-tibetan index*. [Serie Orientale Roma 6]. Roma: Is.M.E.O., 1954
- Conze 1988 Edward Conze (trl.), *Buddhist Wisdom Books containing The Diamond Sutra and the Heart Sutra*. Translated and explained by Edward Conze with additional commentary. London, Sydney, Wellington: Unwin Paperbacks, 1988
- D'Amato 2012 Mario D'Amato, *Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga) Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-bhāṣya). A Study and annotated Translation*. New York: The America Institute of Buddhist Studies Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibetan House US, 2012
- Frauwallner 1994 Erich Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag, ⁴1994

- Grosnick 1981 William Grosnick, Nonorigination and *Nirvāṇa* in the Early *Tathāgata-garbha* Literature. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 4/2 (1981) 33-43
- Hashi 2004 Hashi, Hisaki, *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. [Wiener Arbeiten zur Philosophie 10]. Frankfurt/Main, Berlin, Bern etc.: Peter Lang Verlag, 2004
- Kimura et al. 2004 Kimura Takayasu, Takahashi Hisao, Kimura Hideaki and Ōtsuka Nobuo (eds.), *Vimalakīrtinirdeśa* and *Jñānālokālaṃkāra*. Part I: *Introduction to Vimalakīrtinirdeśa and Jñānālokālaṃkāra*. Edited by 大正大学総合佛教研究所 梵語佛典研究会 – Study Group on Buddhist Sanskrit Literature. Supervisor: Matsunami Yoshihiro. The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University. Tokyo: Taisho University Press, 2004
- King 1991 Sallie B. King, *Buddha Nature*. State University of New York, 1991
- Lai 1977 Lai, Whalen, Chinese Buddhist causation theories: An analysis of the sinitic Mahāyāna understanding of pratītyasamutpāda. *Philosophy East and West* 27/3 (1977) 243-264
- Lamotte 1987 Étienne Lamotte (trad.), *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. [Publications de l'institut Orientaliste de Louvain 35]. Louvain-La-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1987
- La Vallée Poussin 1926 Louis de La Vallée Poussin (trad.), *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Troisième chapitre*. Traduit et annoté. Paris, Louvain: Paul Geuthner, J.-B. Ista, 1926
- Linnebach und Nishijima 2003 Ritsunen Gabriele Linnebach und Gudō Wafu Nishijima, *Meister Dōgen, Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Band II. Übersetzung aus dem Japanischen. Heidelberg-Leimen: Werner Kristkeitz Verlag, 2003
- Maithrimurthi 1999 Mudagamuwe Maithrimurthi, *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut. Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vire apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra*. [Alt- und Neu-Indische Studien 50]. Herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999
- Makransky 1997 John J. Makransky, *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Suny Series in Buddhist Studies, State University of NY Press, 1997
- Mathes 1996 Klaus-Dieter Mathes, *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga). Eine Lehrschrift der Yogācāra-Schule in tibetischer Überlieferung*. [Indica et Tibetica 26]. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1996
- Mathes 2003/2004 Vortragsmanuskript: Klaus-Dieter Mathes, Tibetische Interpretationen der Buddhanatur im Vergleich. In *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Band 9: *Facetten des Buddhismus – Gibt es einen gemeinsamen Kern?* Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung

- für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets (Weiterbildendes Studium), Winter 2003/2004, 103-118
- http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd09-K06Mathes.pdf (Letzter Zugriff am 23. Juli 2012, 12:27)
- Mathes 2008¹ Klaus-Dieter Mathes, *A Direct Path to the Buddha Within. Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Boston: Wisdom Publications, 2008
- Mathes 2008² Klaus-Dieter Mathes, *Die Rolle des Laṅkāvatārasūtra im Wettstreit der verschiedenen Mahāyāna-Modelle der Realität*. Ausgewählte Vorträge. XXX. Deutscher Orientalistentag, Freiburg, 24-28. September 2007 – Orientalistik im 21. Jahrhundert, Welche Vergangenheit, Welche Zukunft. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von Rainer Brunner, Jens Peter Laut und Maurus Reinowski. Online-Publikation, August 2008
- <http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/mathes.pdf>
- Mathes 2008³ Klaus-Dieter Mathes, The "Succession of the Four Seals" (*Caturmudrānvaya*) Together with Selected Passages from Karopa's Commentary. *Tantric Studies* 1 (2008) 89-130
- Mathes 2009 Klaus-Dieter Mathes, Maitrīpa's Amanasikārādhāra („A Justification of Becoming Mentally Diengaged“). *Journal of the Nepal Research Centre* 13 (2009) 5-32
- Nakamura 1980 Nakamura, Hajime, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. [Intercultural Research Institute Monograph 9]. Tokyo: Kansai University of Foreign Studies Publication, 1980
- Nyanatiloka 1997 Nyanatiloka Mahathera (Üs.), Buddhaghosa, *Der Weg zur Reinheit. Visuddhi-Magga. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus*. Aus dem Pali übersetzt. Uttenbrühl: Jhana Verlag, 1997
- Obermiller 1931 E. Obermiller, The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation Being A Manual of Buddhist Monism. The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryasaṅga [*Ratnagotravibhāga-vyākhyā*]. *Acta Orientalia* 9/2-4 (1931) 81-306 (Reprint in Prasad 1991, Seiten 213-436)
- Prasad 1991 *The Uttaratantra of Maitreya*. Containing Introduction, E.H. Johnston's Sanskrit Text and E. Obermiller's English Translation. Introduction and edited by H. S. Prasad. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991
- Rospatt 1995 Alexander von Rospatt, *The Buddhist doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*. [Alt- und Neu-Indische Studien 47]. Herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995
- Ruegg 1969 David Seyfort Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1969

- Ruegg 1981 David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. [History of Indian Literature 7/1]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1981
- Schmithausen 1969 Lambert Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. [Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 264/2, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 8]. Wien, Köln, Graz: H. Böhlau Nachf., Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1969
- Schmithausen 2000 Vortragsmanuskript: Lambert Schmithausen, Zur Entwicklung der Gestalt eines Buddha. In *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Band 4: *Geistesgeschichte des Buddhismus* (1). Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets (Weiterbildendes Studium), Sommer 2000, 1-22
http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd04-K01Schmithausen.pdf (letzter Zugriff am 13. Oktober 2012, 10:05) Band 4:
- Schmithausen 2007¹ Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Part I: Text. Reprint with Addenda and Corrigenda. [Studia Philologica Buddhica Monograph Series IVa]. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies, 1987, repr. 2007, 1-241
- Schmithausen 2007² Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Part II: Notes, Bibliography and Indexes. Reprint with Addenda and Corrigenda. [Studia Philologica Buddhica Monograph Series IVb]. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies, 1987, repr. 2007, 243-703
- Schumann 1995 Hans Wolfgang Schumann, *Mahāyāna-Buddhismus. Das Große Fahrzeug über den Ozean des Leidens*. [Diederichs Gelbe Reihe - Indien 114]. München: Diederichs Verlag, 1995
- Schoening 1995 Jeffrey D. Schoening, *The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries*. Volume I. Translation with Annotation. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 35/1]. Herausgegeben von E. Steinkellner. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1995
- Schweiberer und Krause 2006
Birgit Schweiberer (Hg., Üs.) und Cornelia Krause (Üs.), *Sūtra vom Goldenen Licht*. Übersetzung aus dem Tibetischen. München: Diamant Verlag, 2006
- Sebastian 2005 C. D. Sebastian, *Metaphysics and Mysticism in Mahāyāna Buddhism. An Analytical Study of the Ratnagotravibhāgo-Mahāyānottaratantraśāstram*. [Bibliotheca Indo-Buddhica Series 238]. Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Book Centre, 2005

Sönam Lhündrub 1996

Lama Sönam Lhündrub, *Dschetsün Gampopa, Der kostbare Schmuck der Befreiung. Eine Einführung in den buddhistischen Weg*. Berlin: Theseus-Verlag, 1996

Suzuki 1966

Suzuki, Daisetz Teitaro (trl.), *The Lankavatara Sutra. A Mahayana Text*. Translated for the first time from the original Sanskrit. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, ¹1932, repr. 1966

Takasaki 1966

Takasaki, Jikido, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. [Serie Orientale Roma 23]. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966

Takasaki 1974

Takasaki, Jikido, *Nyoraizō shisō no kenkyū* [Bildung der *tathāgatagarbha*-Theorie. Eine Studie über den historischen Hintergrund der *tathāgatagarbha*-Theorie des Mahāyāna-Buddhismus auf der Basis der Schriften, die dem Ratnagotravibhāga voranghen]. Tokyo: 1974

Tauscher 1995

Helmut Tauscher, *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tson kha pas Madhyamaka-Werken*. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 36]. Herausgegeben von E. Steinkellner. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1995

Wayman and Wayman 1974

Alex Wayman and Hideko Wayman (trls.), *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā. A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*. New York and London: Columbia University Press, 1974

Weber-Brosamer und Back 1997

Bernhard Weber und Dieter Back (Üs.), *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*. [Beiträge zur Indologie 28]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997

Weller 1965

Friedrich Weller (Üs.), *Zum Kāśyaparivarta*. Heft 2. Verdeutschung des sanskrit-tibetischen Textes. [Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philol.-hist. Klasse 57/3]. Berlin: Akademie Verlag, 1965

Williams 1989

Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal Foundations*. London, New York: Routledge, 1989

Yamamoto 2007 [1973]

Yamamoto, Kosho (trl.), *The Mahayana-Mahaparinirvana-Sutra*. Translated into English from Dharmakshema's Chinese version (Taisho Tripitaka vol. 12, no.374), 1973, edited by Dr. Tony Page 2007

http://www.nirvanasutra.net/convenient/Mahaparinirvana_Sutra_Yamamoto_Page_2007.pdf (letzter Zugriff am 17. November 2012, 15:12)

Yonezawa 2007

Yonezawa, Yoshiyasu, *The Vimalakīrtinirdeśa and the (Sarvabuddha-*viṣayāvātāra*)-Jñānālokālaṃkāra*. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* [Journal of Indian and Buddhist Studies] 55/3 (2007) 1085(57)-1091(63)

Zimmermann 2002 Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India.* [Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica 6]. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2002

C. Verwendete Nachschlagewerke und Wörterbücher

[Angabe der Seitenanzahl und Spalte]

- BHSG/BHSD Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary.* Volume I and II. New Haven: Yale University Press, 1953 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985)
- DCBT William Edward Soothill, Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit Pali-Index.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, ¹1937, repr. 2000
- MW Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and philologically arranged.* New Edition, greatly enlarged and improved. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass, ¹1899, repr. 1979
- Mvy. *Mahāvvyutpatti.* Sakaki Ryōzaburō (ed.), *Mahāvvyutpatti.* Kyōto: Shingonshū Kyōto Daigaku, 1916
<http://www.archive.org/details/kanwashiyakutaik01mahauoft> (Internet-archive. Digitalisiert: 17. Juli 2009, Vorlage: University of Toronto) [DjVu; G; PDF]
- PW II Otto Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Zweiter Theil.* Delhi: Motilal Banarsidass, ¹1883-86, repr.1998

Anhang

1. Kurzfassung / Abstract

Kurzfassung

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht das bisher wenig erforschte Mahāyāna-Sūtra *Sarvabuddhaviṣayāvatāra-jñānālokālaṃkāra*, welches neben der Sanskrit-Edition in tibetischer und in chinesischer Fassung vorliegt.

Dieses, die Eigenschaften und Wirkweisen des Tathāgatas beschreibende Sūtra enthält neben negativen Aussagen auch positive Yogācāra-Begriffe wie etwa ‚Soheit‘ *tathatā*, ‚die natürliche Lichthaftigkeit des Geistes‘ oder ‚anfangslose vollkommene Reinheit aller Phänomene‘. Das Ziel dieser Arbeit ist eine ideengeschichtliche Einordnung des *Jñānālokālaṃkāra*, insbesondere seine Beziehung zur *tathāgatagarbha*- und Yogācāra-Lehre, durch Analyse des Textaufbaus dieses Sūtras und durch Vergleich wichtiger Textstellen zu anderen thematisch relevanten Werken.

Abstract

Little Resarch has been done on the Mahāyāna-Sūtra *Sarvabuddhaviṣayāvatāra-jñānālokālaṃkāra* which is available in a Sanskrit edition with a Tibetan and Chinese version. Describing the characteristics and activities of the Tathāgata, this Sūtra contains negative propositions and positive Yogācāra-terms like ‚Suchness‘ *tathatā*, ‚natural luminosity of mind‘ and ‚beginningless perfect purity of all phenomena‘.

The aim of this paper is an integration of *Jñānālokālaṃkāra* in terms of history of ideas, especially its relationship to the *tathāgatagarbha*-doctrine and Yogācāra-philosophy by means of analysing the text-structure of this Sūtra und comparing important text-passages with relevant Sūtras and Śāstras.

2. Lebenslauf

Mag. phil. Heidrun Jäger

Geburtsdatum 1971 in Wien, Österreich

Studium

1989 Biologie (Studienzweig Vegetationsökologie)
1993 - 1994 Erasmus-Studien-Austauschprogramm an der Université Libre de Bruxelles
1998 - 2008 Philosophie (Fächer-Kombination Religionswissenschaft)
seit 2003 Indologie (Schwerpunkt Philosophie- und Religionsgeschichte)
2003 - 2005 Buddhismus-Lehrgang (Zusammenarbeit der Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft (ÖBR) mit dem Institut für Religionswissenschaft, Universität Wien)

Universitäre Arbeit

Juli - August 1991 Mitarbeit am Ludwig Boltzmann-Institut für biologischen Landbau und angewandte Ökologie, Interdisziplinäre Projekt-Studie Nationalpark Donau-Auen
Mai 1994 Fachspezifische Übersetzungen im Bereich Ökologie (Deutsch-Französisch)
Feb. 2005 - Juni 2010 Kollationierung von Sanskrit-Manuskripten bzw. sDe rge- und Peking-Fassungen, Lektoratstätigkeiten am Institut für Süd-asien-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien
Okt. 2006 - Feb. 2008 Sanskrit-Tutorium am Institut für Süd-asien-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien

Publikation

‘Natur’ in der philosophischen Anthropologie bei Nāgārjuna und Dōgen. Komparative Philosophie in bezug auf den indischen Mahāyāna- und japanischen Zen-Buddhismus. [Europäische Hochschulschriften Reihe XX Philosophie 747]. Frankfurt/Main, Berlin, Bern etc.: Peter Lang Verlag, 2011.