



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das gZhan stong dbu ma'i rgyan des
rJe btsun Tāranātha Kun dga' snying po
Tibetischer Text und Übersetzung“

Verfasser

Rolf Scheuermann

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im März 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 389

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Tibetologie und Buddhismuskunde

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Helmut Tauscher

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	I
Danksagung	III
A. Einleitung	1
Tāranātha und seine Zeit.....	1
Die Jo nang-Tradition und ihre Lehre	3
Kritik an den Jo nang-Lehren	9
Das gZhan stong dbu ma'i rgyan	11
Technische Bemerkungen	15
B. Textedition und Übersetzung	17
1. Einleitung.....	17
2. Eigentliche Erklärung.....	20
2.1 Die Worte des Buddha sind autoritative Überlieferungen	20
2.2 Untersuchung der Weise, wie die drei Ebenen von Lehrzyklen dargestellt werden	23
2.3 Überlieferungen, die belegen, dass die zwei Wirklichkeiten nicht in gleicher Weise sowohl vorhanden als auch nicht vorhanden sind	30
2.4 Untersuchung, ausgehend von der provisorischen und der definitiven Bedeutung	33
2.5 Beweis, dass der letzte Lehrzyklus der höchste ist	40
2.6 Unterschied zwischen Madhyamaka und der Nur-Geist-Schule und der Beweis, dass das Leersein von anderem Madhyamaka ist	52
2.7 Die Vertreter des Leerseins von sich selbst haben sich weit von den Überlieferungen entfernt	62
2.8 Das Leersein von anderem ist keine nichtbuddhistische Lehrmeinung.....	89
2.9 Das Leersein von anderem entzieht sich den logischen Beweisführungen des Leerseins von sich selbst	99
2.10 Die Leerheit aller Gegebenheiten widerspricht dem ausschließlichen Leersein von sich selbst	104
2.11 Das Leersein von sich selbst ist nicht das letztendliche Madhyamaka	108
2.13 Demonstration, dass die eigene Tradition durchaus annehmbar ist.....	132
3. Abschluss	140
4. Kolophon	144
D. Abkürzungen und Literaturverzeichnis.....	145
E. Kurzfassung /Abstract.....	157

Vorwort

Beschäftigt man sich mit der Rezeption des Madhyamaka in Tibet, begegnet einem zwangsläufig der Begriff des *gzhān stong* oder „Leersein von anderem“. Abhängig von dem jeweiligen tibetischen Autoren mit dem man es zu tun hat, wird einem dieser Zugang dann entweder als die höchste Herangehensweise an das Madhyamaka beschrieben oder aber als ein fehlerhaftes Verständnis desselben. Die vergangenen Jahrhunderte hindurch regte das Leersein von anderem die Gelehrten Tibets wie kaum ein anderes Thema immer wieder zu zahllosen Abhandlungen und Streitgesprächen an. Bei der Beschäftigung mit dieser Thematik stößt man dabei fast zwangsläufig auf die Jo nang-Tradition und damit auch auf einen ihrer wichtigsten Vertreter, Tāranātha Kun dga' snying po. Das *gZhan stong dbu ma'i rgyan*, sicherlich eines seiner wichtigsten Werke, beschäftigt sich ausschließlich mit dem Leersein von anderem und fasst viele der Diskussionen dazu in kurzen Versen zusammen. Nachdem dieses Werk bisher nur wenig Beachtung fand, wollte ich mit der vorliegenden Arbeit nun einen ersten Anlauf unternehmen, diese Lücke zu schließen. Die Arbeit war für mich dabei ein ständiger Prozess der Korrektur, den ich beliebig hätte fortsetzen können – doch da eine Diplomarbeit gewissen zeitlichen Grenzen unterliegt, bitte ich darum, vorhandene Fehler zu entschuldigen.

Für die Bearbeitung dieses Textes entschied ich mich, auf die Unterstützung tibetischer Gelehrter zurückzugreifen. Mir ist durchaus bewusst, dass es diesbezüglich sehr unterschiedliche Haltungen gibt, bis hin zur kritischen Betrachtung derartiger Kooperationen,¹ doch wiegen für mich die Vorteile die etwaigen Nachteile auf. Insbesondere bei der Auffindung wenig gekennzeichnete Zitate waren die Hinweise tibetischer Gelehrter mit ihrem großen Überblick über die tibetische Literatur eine unschätzbare Hilfe. In Ermangelung eines schriftlichen Kommentars erwiesen sich auch viele der erhaltenen Hintergrundinformationen als unentbehrlich für das Verständnis. Natürlich bin ich mir bewusst, dass der mündliche Kommentar eines zeitgenössischen Gelehrten nicht notwendigerweise die Intention eines Autors des 16./17. Jahrhunderts wiedergibt und nicht unkritisch übernommen werden darf, doch gilt ähnliches ja auch für den schriftlichen Kommentar.

¹ Vgl. GRIFFITHS 1981.

Danksagung

Betreut wurde ich bei dieser Arbeit durch Herrn Prof. Dr. Helmut Tauscher von der Universität Wien, dem ich nicht nur wegen seiner wertvollen Hilfestellungen und zahlreichen Korrekturen dankbar bin, sondern vor allem auch für seinen persönlichen Einsatz, insbesondere in Anbetracht des enormen Zeitdruckes in der Endphase dieser Arbeit.

In der Vorbereitung für die vorliegende Arbeit war es mir möglich, den gesamten Text von Februar bis März 2009 zunächst einmal mit Ācārya Tshul khrim's rgya mtsho im Karmapa International Buddhist Institute, Neu Delhi, durchzugehen. Von März bis Mai 2009 konnte ich fast den gesamten Text ein weiteres Mal mit mKhan po Chos grags bstan 'phel im Sungay Guesthouse in Rumtek, Sikkim, in aller Ausführlichkeit studieren. Mit letzterem blieb ich überdies auch weiterhin in Kontakt, um in der Folge fragliche Stellen zu diskutieren. Ich bin den beiden für ihre umfassende Unterstützung zutiefst dankbar.

Meinem Bruder, Dr. Hans Adler, sowie Mag. Markus Viehbeck und Mag. Tina Draszczyk danke ich aufs herzlichste für die vielen Anregungen und ihre Geduld beim Korrekturlesen.

Mein Dank gebührt auch Dr. Cyrus Stearns, Dr. Helmut Krasser, Dr. Vincent Eltschinger und Dr. Marion Rastelli für ihre Hilfestellungen bei der Identifikation einzelner Textstellen.

Auch möchte ich meinen Eltern, Ruth und Dieter Scheuermann, danken, die mich über viele Jahre in jeder erdenklichen Weise bei meinen Studien unterstützten, ebenso wie meiner Frau Emese, die mich während dieser ganzen Zeit getragen und ertragen hat.

A. Einleitung

Tāranātha und seine Zeit

Jo nang rje btsun Tāranātha Kun dga' snying po wurde 1575 am achten Tage des sechsten Monats im weiblichen Holz-Schwein-Jahr² in der Ortschaft Kha rag, in der Grenzregion zwischen dBus und Tsang, geboren.³ Er entstammte einer angesehenen Familie und war väterlicherseits wohl ein Nachfahre des großen Übersetzers Rwa Lo tsā ba rDo rje grags pa.⁴ HOPKINS verweist zwar darauf, dass seine Familie vom Übersetzer rGya lo tsā ba rDo rje bzung po abstamme, gibt hierfür allerdings keine Quellen an.⁵

Die Beschreibung seiner Geburt und seines weiteren Werdeganges weisen die in der Tradition tibetischer Hagiographien üblichen Beschreibungen wundersamer Ereignisse auf. So heißt es, dass er bereits als Kleinkind erklärt haben soll, der Lama Kun dga' grol mchog zu sein⁶. Im Alter von vier Jahren wird er von Lung rigs rgya mtsho, dem Abt des Jo nang-Klosters, als Wiedergeburt des Jo nang-Lama Kun dga' grol mchog anerkannt. Mit acht Jahren wird er von Kun dga' rgyal mtshan, einem weiteren Schüler des Kun dga' grol mchog, ordiniert und erhält den Namen Kun dga' snying po. In seiner Jugend durchläuft er eine traditionelle Ausbildung der buddhistischen Lehren unter diversen Schülern des Kun dga' grol mchog und anderen Gelehrten. Dabei erhält er insbesondere auch Unterweisungen zu den für ihn so bedeutsamen Lehren des Kālacakra-Tantra und den Lehren des Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292–1361). In Jo nang kommt er auch in Kontakt mit dem indischen buddhistischen Missionar Buddhaguptanātha von dem er zahlreiche Instruktionen, insbesondere tantrischer Natur erhält. Darüber hinaus lernt er unter weiteren indischen Meistern, buddhistischen wie nicht-buddhistischen, z.B. Premānanda, Pūrṇānanda und dem Sanskrit-Gelehrten Kṛṣṇa aus Varanāsi und ist auch als Sanskrit-Übersetzer tätig, was zu diesem späten Zeitpunkt in der tibetischen Geschichte durchaus bemerkenswert ist.⁷ Es liegt nahe, dass es einer seiner indischen Lehrer war, der ihm den Namen Tāranātha gab, unter dem er später berühmt wurde. Im Jo nang chos 'byung heißt es diesbezüglich, der indische Meister *Vajjala-/Bajvalanātha (*ba dzva la nā tha*) habe ihm diesen Namen verliehen.⁸

Tāranāthas literarische Tätigkeit ist beeindruckend, sowohl in Inhalt als auch in Umfang, und die von der Jonang Foundation 2008 herausgegebene Sammlung seiner Werke⁹ umfasst 45 Bände mit Werken zu sehr unterschiedlichen Themengebieten. Auch seine Lehrtätigkeit war sehr umfassend und konzentrierte

² S. rNam thar, 17,4.

³ ibid.15,6.

⁴ ibid., 11,3.

⁵ S. HOPKINS 2002 (1), 9.

⁶ ibid., 21,3.

⁷ S. HOPKINS 2002 (1), 9.

⁸ S. Jo nang chos 'byung, 54.

⁹ TSB (J).

sich insbesondere auf die Verbreitung der besonderen Madhyamaka-Lehren des Dol po pa Shes rab rgyal mtshan. In unmittelbarer Nähe des Stammklosters der Jo nang-Tradition in Jo mo nang gründet er im Jahr 1615 ein Kloster namens rTag brtan phun tshogs gling („Dauerhafte Stabilität, Garten der Vollkommenheit“),¹⁰ das zum Zentrum seiner Aktivität wird.¹¹ Von großer Bedeutung ist insbesondere die Schaffung des berühmten Druckstocks zur Vervielfältigung der Jo nang-Lehren. Abgesehen von seiner Aktivität in Jo mo nang, heißt es, er habe sehr intensiv in der Mongolei gelehrt und dort zahlreiche Klöster gegründet.¹² Interessant ist jedoch, dass diese Reisen in seiner ansonsten sehr ausführlichen Autobiographie keine Erwähnung finden.¹³ Zweifellos ist er dort aber sehr einflussreich, hat viele Anhänger und ist auch als rJe btsun dam pa bekannt.¹⁴ Diese Popularität mag sich, im Nachhinein betrachtet, als Hindernis für den Fortbestand seiner Lehren erwiesen haben.

Das Leben Tāranāthas fällt in eine Zeit der Hegemonialkämpfe zwischen den Herrschern von gTsang und den bKa' brgyud pa zur einen, und den aufkommenden dGe lugs pa zur anderen Seite, bei der sich die dGe lugs-Tradition der Dalai Lamas bekanntermaßen langfristig durchsetzen sollte. Der Regent von gTsang, sDe srid phun tshogs rnam rgyal (1550–1608/1620), ein Unterstützer Tāranāthas, half diesem auch bei der Errichtung seines Klosters rTag brtan phun tshogs gling.

Aufgrund dieser Verbindung muss Tāranāthas Einfluss in der Mongolei den aufstrebenden dGe lugs pa, deren eigene Stärke ja selbst zu einem Großteil durch ihren Einfluss in der Mongolei bedingt war, ein Dorn im Auge gewesen sein. So ist es nicht verwunderlich, dass nach der endgültigen Niederlage der gTsang-Herrscher im Jahre 1634¹⁵, nur wenige Jahre nach dem Tode Tāranāthas, das Kloster rTag brtan phun tshogs gling gewaltsam in ein Kloster der dGe lugs-Tradition umgewandelt wurde.¹⁶ Unter der Regierung des fünften Dalai Lama, Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho, wurden die Druckstöcke des Klosters versiegelt, im Umlauf befindliche Jo nang-Texte verbrannt und die Klosteruniversität in ein Institut der dGe lugs-Tradition umgewandelt. Die Jo nang-Tradition sollte in den folgenden Jahrhunderten bis zur Gegenwart im Herrschaftsbereich Lhasas keinen Fuß mehr fassen.

Diese Schritte wurden zwar in erster Linie dogmatisch mit der Notwendigkeit begründet, die von Tāranātha gelehrt Irrlehren eines Madhyamaka des Leerseins von anderem (*gzhan stong dbu ma*) zu beseitigen, doch ist es wahrscheinlicher, dass vorwiegend politische Erwägungen für diese Vorgänge verantwortlich waren. Man

¹⁰ Angesichts der Konvertierung des Klosters zur dGe lugs-Tradition nur wenige Jahrzehnte nach dessen Fertigstellung, mutet die Namensgebung beinahe ironisch an.

¹¹ S. Dung dkar tshig mdzod, Vol.1, 905b.

¹² S. HOPKINS 2002 (1), 11.

¹³ S. rNam thar.

¹⁴ S. Dung dkar tshig mdzod, Vol.1, 905b.

¹⁵ S. Jo nang chos 'byung, 59.

¹⁶ S. HOPKINS 2002 (1), 11.

wollte sowohl die eigene Vormachtstellung sichern, als auch die gläubigen Mongolen hinter sich einen. Das Entstehen eines weiteren, potenziellen Machtzentrums wurde dadurch bereits im Ansatz verhindert. Die Reinkarnationslinie des in der Mongolei populären Tāranātha wurde dabei einfach in die dGe lugs-Tradition integriert. Der im Jahre 1635 geborene Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan¹⁷ wurde vom fünften Dalai Lama als Reinkarnation Tāranāthas anerkannt und die von ihm ausgehende Reinkarnationslinie der Khal ka rJe btsun pa bildet bis zum heutigen Tage die bedeutendste Reinkarnationslinie der dGe lugs-Tradition in der Mongolei.

Seit dem 17. Jahrhundert war die Jo nang-Tradition somit nachhaltig geschwächt und nur wenige Werke dieser Schule fanden weiterhin Verbreitung, so dass über die weitere Entwicklung der Tradition im Westen bis vor kurzem noch wenig bekannt war.¹⁸ Eine Ausnahme hiervon war Tāranāthas berühmtes Werk über die Geschichte des Buddhismus in Indien, der rGya gar chos 'byung¹⁹, das in Tibet bis zum heutigen Tage als Standardwerk verehrt wird.

Außerhalb des Einflussbereiches der tibetischen Zentralregierung überdauerte die Jo nang-Tradition dennoch bis zum heutigen Tage. Ihre Aktivität konzentrierte sich dabei hauptsächlich auf die Region A mDo, insbesondere das Kloster 'Dzam thang. Mittlerweile gibt es auch ein Jo nang-Kloster in Shimla, Indien, und die Jonang Foundation mit Sitz in San Francisco bemüht sich um die Verbreitung der Jo nang-Lehren. Insgesamt kam es in den letzten Jahren auch zu einer Zunahme wissenschaftlicher Publikationen über diese Tradition.

Die Jo nang-Tradition und ihre Lehre

Die buddhistischen Traditionen Tibets werden ganz allgemein entweder zu den alten (*rmying ma*) oder den neuen (*gsar ma*) Traditionen gezählt. Die Jo nang-Tradition gehört, ebenso wie die Sa skya-, bKa' brgyud- und dGe lugs-Traditionen, zu den neuen Traditionen. Sie entstand also während der zweiten Phase der Verbreitung des Buddhismus in Tibet und zwar aus dem direkten Umfeld der Sa skya-Tradition, so dass sie bisweilen auch als Unterschule derselben erachtet wird.²⁰

Die besondere Eigenheit der Tradition ist die Dol po pa Shes rab rgyal mtshan zugeschriebene philosophische Anschauung des Madhyamaka des Leerseins von

¹⁷ S. Dung dkar tshig mdzod, Vol.1, 309a.

¹⁸ Vgl. RUEGG 1963, 73–74.

¹⁹ S. SCHIEFNER 1869, VI.

²⁰ Diese Sichtweise wird von den Anhängern der Jo nang-Tradition allerdings nicht geteilt. Vgl. dazu den dPal ldan sa jo'i grub mtha' gcig 'dzin gyi log rtog rnyog ma sel ba'i nor bu ke ta ka'i 'phreng ba (gCig 'dzin sel ba).

anderem (*gzhan stong dbu ma*) oder Großen Madhyamaka (*dbu ma chen po*)²¹, welche in Verbindung mit der Praxis des Kālacakra-Tantra, insbesondere des damit verbundenen „Yoga in sechs Abschnitten“ (*sbyor ba yan lag drug*)²², gestellt wird.²³ Der Ursprung dieser speziellen Kālacakra-Übertragung wird auf den Tantriker Yu mo Mi bskyod rDo rje (1027–) zurückgeführt, einen Schüler des kaschmirischen Paṇḍita Somanātha, der von diesem die 'Dro-Linie der Kālacakra-Übertragung erhielt. Neben jener Übertragungslinie von 'Dro Lotsāwa sowie der zweiten wichtigen Übertragungslinie des Kālacakra-Tantra in Tibet, der Übertragungslinie von Rwa Lotsāwa, vereinte Kun spangs thugs rje brtson 'grus (1243–1313) in der weiteren Folge alle siebzehn, der in Tibet zu dieser Zeit vorhandenen Übertragungslinien des Kālacakra-Tantra. Die Vertreter der Jo nang-Tradition identifizieren sich seither mit diesem System der Synthese aus verschiedenen Übertragungslinien für das Yoga in sechs Abschnitten.²⁴ Nachdem Kun spangs thugs rje brtson 'grus sich zur Meditation in den Höhlen bei Jo mo nang niederließ, wurde die Gegend nicht nur zum Zentrum der Aktivitäten der Jo nang-Tradition, sondern gab ihr auch ihren Namen.²⁵

Der eben erwähnte, für die Jo nang-Tradition spezifische Begriff des „Leerseins von anderem“ (*gzhan stong*) wurde von MATHES 1996 folgendermaßen beschrieben:

Nachdem man mit den analytischen Madhyamaka-Werken alle falschen Konzepte über die Wirklichkeit widerlegt hat, wird einem eine Erfahrung zuteil, die jede Objekt-Subjekt-Zweiheit überschreitet. Obwohl diese Erfahrung jede Begrifflichkeit übersteigt, wird sie in den Unterweisungen der dritten Raddrehung positiv gefaßt. Diese Buddha-Weisheit ist nun nicht leer von ihren besonderen Qualitäten, sondern von anderem: falschem Vorstellen, spirituellen Befleckungen, kurz von allem, was der Ebene der vordergründigen Wahrheit zuzurechnen ist. All dies ist seinem Wesen nach leer (*rañ ston*).²⁶

Die Jo nang pa nach Dol po pa nehmen in der Folge eine unterschiedliche Bewertung der Leerheit (*śūnyatā*, *stong pa nyid*) hinsichtlich ihrer Bedeutung im Rahmen der vordergründigen Wirklichkeit (*saṃvṛtisatya*, *kun rdzob*)²⁷ und im

²¹ Dieser Begriff wird auch für das Prāsaṅgika-Madhyamaka verwendet. Für die Beschreibung der unterschiedlichen Verwendungen des Begriffes, s. KUIJP 1983, 37–40.

²² Für eine Beschreibung des Yoga in sechs Abschnitten s. RINGU 2007, 187–191.

²³ Im Shes bya kun khyab nimmt 'Jam dgon kong sprul Blo gros mtha' yas eine achtfache Unterteilung der großen Praxislinien (*sgrub brgyud shing rta chen po brgyad*) in Tibet vor, worunter er auch das Yoga in sechs Abschnitten auflistet und in der Folge ausführlich kommentiert. S. Shes bya kun khyab, 255, 15–19 und 274, 29–277, 4.

²⁴ S. SHEEHY 2009, 220.

²⁵ HOOKHAM schreibt die Gründung des Klosters hingegen Phyogs las rnam rgyal (1306–1386) zu, der bereits der 5. Abt von Jo nang und ein Schüler von Dol po pa Shes rab rgyal mtshan war. S. HOOKHAM 1991, 135 und <http://www.tbrc.org/kb/tbrc-detail.xq?RID=P152>.

²⁶ MATHES 1996, 160.

²⁷ Ich habe mich hier dagegen entschieden, *saṃvṛtisatya* (*kun rdzob*) als „konventionelle Wirklichkeit“ zu übersetzen, da Tāranātha den Begriff wohl nicht in diesem Sinne versteht. Die

Rahmen der absoluten Wirklichkeit (*paramārthasatya, don dam gyi bden pa*) vor. Die Leerheit wird dabei in Bezug auf die vordergründige Wirklichkeit als reine Negation (*pariyudāsapratiṣedha, med dgag*) gedeutet, d.h., dass, abgesehen von einer Negation, keine affirmative Aussage impliziert wird. Die Gegebenheiten sind „leer von sich selbst“ (*rang stong*). In Bezug auf die absolute Wirklichkeit wird die Leerheit hingegen als ausgrenzende Negation (*prasajyapratiṣedha, ma yin dgag*) verstanden, die neben der Negation eine affirmative Aussage über die Wirklichkeit impliziert und ist somit „leer von anderem“ (*ghan stong*), aber nicht leer von sich selbst. Damit gilt für die Jo nang pa ebenso die Aussage, dass alle Gegebenheiten leer sind, sie beziehen diese Aussage aber auf die vordergründige Wirklichkeit. Die absolute Wirklichkeit wird hingegen als „leer von anderem“ (*gzhan stong*), d.h. als leer von allem anderem als dem, was sie an sich ist, betrachtet. Auf diese Weise grenzen sich die Jo nang pa vom restlichen Madhyamaka ab, dem Svātantrika- und Prāsāngika-Madhyamaka, welches sie als das „Madhyamaka des Leerseins von sich selbst“ (*rang stong dbu ma*) bezeichnen. Diese begehen ihrer Meinung nach den Fehler, die Leerheit im Hinblick auf die absolute Wirklichkeit als reine Negation zu verstehen, was für sie einer nihilistischen Sichtweise nahe kommt. Diese Betrachtungsweise brachte ihnen heftige Kritik von Gelehrten anderer Traditionen ein, vor allem seitens der dGe lugs-Tradition.

Darüber hinaus spielen die Lehren der Buddha-Natur, des *tathāgatagarbhas* (*de bzhin gshegs pa'i snying po*) im dritten Lehrzyklus bei den Jo nang pa eine zentrale Rolle und werden von ihnen so verstanden, dass alle Wesen seit jeher dem Wesen nach Buddhas sind. Der *tathāgatagarbha* wird somit nicht nur als bloßes Potential verstanden, das einem ermöglicht, völliges Erwachen zu erlangen, sondern ist für sie gleichbedeutend mit der absoluten Wirklichkeit, seinem Wesen nach frei von akzidentellen Hemmnissen (*glo bur gyi sgrib pa*), aber nicht leer von sich selbst und damit wirklich erwiesen (*bden par grub pa*), wenngleich auch nicht im ontologischen Sinne. Diesbezüglich stellt MATHES 2008 fest, dass das Absolute bei den Jo nang pa als frei von Entfaltungen (*niṣprapañca, spros bral*) definiert wird und somit nicht als im ontologischen Sinne wirklich erwiesen verstanden werden kann. Dies ist ein wichtiger Punkt, der in den Darstellungen ihrer Kritiker meist keine Berücksichtigung findet.²⁸

Mit der Unterscheidung in Madhyamaka-Lehren, die das Leersein von sich selbst darlegen und jenen, die das Leersein von anderem darlegen, geht damit also eine besondere hermeneutische Beurteilung der Lehren des zweiten und dritten Lehrzyklus einher. Dol po pa verfolgt hierbei einen Ansatz der Synthese, der darauf abzielt, die Lehrreden des zweiten Lehrzyklus und das Madhyamaka mit den Lehrreden des dritten Lehrzyklus in Einklang zu bringen, insbesondere mit den

Soheit, die absolute Wirklichkeit, setzt sich für ihn dahingehend von der vordergründigen Wirklichkeit ab, insofern letztere eben nur als Trugbild existiert. Dementsprechend verwende ich „konventionell“ hier ausschließlich als Übersetzung für *tha snad du* und folge MATHES 1996, der „vordergründig“ für *saṃvṛti* (*kun rdzob*) verwendet.

²⁸ S. MATHES 2008, 45.

tathāgatarbha-Lehren und den Lehren des Yogācāra. Wenn im Rahmen der Lehrreden des zweiten Lehrzyklus die Rede von Leerheit ist, so bezieht sich dies für ihn auf die saṃsārischen Gegebenheiten. Diese sind leer. Die unterschiedlichen Beschreibungen der Qualitäten des *tathāgatarbhas*, wie sie im dritten Lehrzyklus erfolgen, sind für ihn hingegen das Substrat für die Reinigung und somit nicht leer von sich selbst. Sie sind leer von anderem, den akzidentellen Hemmnissen, die es zu reinigen gilt.

In den Fokus der Auseinandersetzungen mit der *Jo nang*-Tradition im Rahmen der tibetischen Madhyamaka-Exegese rückte in der Folge immer wieder die Frage, ob die Lehrerreden des dritten Lehrzyklus über *tathāgatarbha*, wie von den Jo nang pa angenommen, von definitiver Bedeutung seien oder nicht. Insbesondere Tsong kha pa (1357–1419), Begründer der dGe lugs-Tradition, räumte den *tathāgatarbha*-Lehren keinen großen Platz in seinen Werken über den Stufenweg (*lam rim*), ein. Wie RUEGG 2002 klar macht, orientierte er sich dabei wohl an seinem Vorbild Candrakīrti, der diese gleichsam nicht zum Bestandteil seiner Madhyamaka-Lehren machte und sie wohl lediglich als von provisorischer Bedeutung betrachtete.²⁹

Auch die namentliche Unterscheidung in Madhyamaka des Leerseins von sich selbst (*rang stong dbu ma*) und Madhyamaka des Leerseins von anderem (*gzhan stong dbu ma*) wurde kritisiert und als Aufhänger verwendet, diese Lehre zur Gänze als tibetische Neuschöpfung darzustellen. Diese Benennung scheint in der Tat tibetischen Ursprungs zu sein und ist in indischen Schriften bis dato nicht belegt. Allerdings argumentieren die Vertreter des Madhyamaka des Leerseins von anderem, dass diese Sichtweise die eigentliche Bedeutung vieler Sūtren und insbesondere auch der Lehrwerke von Maitreya und Aśaṅga sei.

So erklärt 'Jam dgon kong sprul Blo gros mtha' yas (1813–1899) im Shes bya kun khyab, dass diese besonderen Lehren von Maitreya/Aśaṅga mündlich von Lehrer zu Schüler weitergegeben wurden. In Tibet wären diese Lehren dann durch die beiden Übersetzer gZu dga' ba rdo rje und bTsan Kha bo che weitervermittelt und schließlich durch Yu mo Mi bskyod rdo rje schriftlich niedergelegt worden. In der Folge wären sie dann durch den dritten Karmapa Rang byung rdo rje, Klong chen pa Dri med 'od zer und Dol po pa Shes rab rgyal mtshan als die definitive Bedeutung gelehrt worden, wobei es laut Kong sprul Dol po pa war, der diese Lehren als das Madhyamaka des Leerseins von anderem bekannt machte. Meister wie Tāranātha, gSer mdog paṅ chen und Śākya mChog ldan, hätten dies dann später weiter ausgeführt.³⁰

²⁹ S. RUEGG 2002, 75.

³⁰ Shes bya kun khyab, 567, 6ff.: *thun mong ma yin pa'i grub mtha' slob ma mchog rnams snyan nas snyan du brgyud pa'i tshul gyis gnas pa/ bod du lo tsā ba gzu btsan gnyis las brgyud/ grub chen yu mo sogs kyis yig cha'i srol thog mar cing/ rgyal ba'i dbang po rang byung rdo rje/ kun mkhyen dri med 'od zer sogs kyis gsung rab rnams su lta ba'i gnad thun mong ma yin pa de ches gsal bar mdzad cing de'ang nges don mthar thug tu gsal bar zhal gyis bzhes la/ khyad par gzhan stong dbu ma zhes*

In einem der Werke des Kun dga' grol mchog (1507–1565/66) finden sich zwar Belege dafür, dass es eine entsprechende hermeneutische Tradition gab, die von Paṇḍita Sañjana an bTsan Kha bo che weitergegeben wurde, welche die Lehren des dritten Lehrzyklus, insbesondere auch die Lehren von Maitreya, als von definitiver Bedeutung erachtete, es ist jedoch lediglich Kun dga' grol mchog selbst, der in diesem Zusammenhang namentlich vom „Leersein von anderem“ (*gzhan stong*) spricht.³¹

Im Allgemeinen wird die Prägung des Begriffes „Leersein von anderem“ innerhalb der buddhistischen Traditionen Tibets Dol po pa Shes rab rgyal mtshan zugeschrieben. Dieser weist dem Begriff in seinem *Ri chos nges don rgya mtsho* (*Ri chos*) in der Tat eine große Bedeutung zu.³² Wichtig zu erwähnen ist diesbezüglich aber, dass Dol po pa selbst die Begriffe „Leersein von sich selbst“ (*rang stong*) und „Leersein von anderem“ (*gzhan stong*) nicht zur Unterscheidung verschiedener exegetischer Traditionen verwendete, wie MATHES 1996 deutlich macht:

Dol po pa bezeichnete mit *rañ stoñ* eigentlich sein eigenes Lehrsystem (tib. *grub mtha'*, skr. *siddhānta*), das eine konkrete philosophische Position auf der Grundlage von Axiomen und genauen Regeln einnimmt. Mit *gžan stoñ* bezeichnete er die mit einer direkten Erfahrung der Wirklichkeit einhergehende Sichtweise. Die Begriffe *rañ stoñ* und *gžan stoñ* wurden also streng genommen nur bei der Beschreibung des Vollkommenen (*pariniṣpanna*) gegenübergestellt. Dol po pa war also ein Anhänger seines *rañ stoñ*-Lehrsystems (*siddhānta*) mit einer *gžan stoñ*-Sichtweise (*darśana*).³³

Einige tibetische Quellen verweisen auch auf den dritten Karmapa Rang byung rDo rje (1284–1339) als einen möglichen Einfluss oder gar den Ursprung von Dol po pas Lehren des Leerseins von anderem. So heißt es, bei einem Treffen in Tshur phu habe Rang byung rdo rje, der bereits ein Vertreter des Leerseins von anderem gewesen sei, Dol po pa prophezeit, dass auch er in Zukunft diese Sichtweise vertreten würde.³⁴ Der siebte Karmapa Chos grags rgya mtsho (1454–1506) und Karma 'Phrin las pa (1456–1539) scheinen im dritten Karmapa ebenfalls einen Vertreter des Leerseins von anderem zu sehen.³⁵ Auch wenn sich durchaus Übereinstimmungen zwischen Dol po pas Sichtweise und der von Rang byung rdo rje finden und eine gegenseitige Beeinflussung nahe liegt, verwendet letzterer den Ausdruck des Leerseins von anderem nicht. Darüber hinaus gibt es durchaus

pa'i seng ge'i sgra sgrog pa ni/ chos rje kun mkhyen dol po pa chen po ste/ phyis su gser mdog pan chen dang/ rje bisun sgröl ba'i mgon po sogs kyis kyang grub mtha'i gnad thun mong ma yin pa ches gsal ba'i shing rta'i srol chen po dbye bar mdzad par snang ngo/.

³¹ S. STEARNS 2002, 42–43.

³² S. HOOKHAM 1991, 136–140 und *Ri chos*, 132, 1–135, 10.

³³ MATHES 1996, 156.

³⁴ S. STEARNS 2002, 47–48.

³⁵ S. MATHES 2008, 55.

signifikante Unterschiede in deren Sichtweisen. Ähnliches gilt auch für Klong chen pa Dri med 'od zer, einem weiteren Zeitgenossen von Dol po pa,³⁶ bei dem die Verwendung des Begriffes „Leersein von anderem“ zwar in einem Fall belegt ist, allerdings mit einer anderen inhaltlichen Bedeutung als bei Dol po pa.³⁷

Es ist daher von großem Interesse, dass Dol po pa selbst im bDen gnyis gsal ba'i nyi ma einen Meister namens Po ri pa³⁸ mit einer genauen Definition des Leerseins von anderem und des Leerseins von sich selbst zitiert.³⁹ So scheint es, wie STEARNS 2002 anmerkt, präziser zu sein, davon auszugehen, dass Dol po pa vermutlich von einem bereits existierenden Begriff Gebrauch machte, der zuvor lediglich eine obskure und eingeschränkte Bedeutung hatte, und diesem dann einen zentralen Platz in seiner Philosophie einräumte.⁴⁰ Auch wenn Dol po pas Gedankengut zweifellos durch Theorien beeinflusst wurde, die vor ihm bereits andere in Tibet vertraten, waren seine spirituellen Erfahrungen im Rahmen seiner Meditationspraxis des Kālacakra-Tantra mit dessen Yoga in sechs Abschnitten wohl ein entscheidender Faktor für die Ausbildung seiner Sichtweise.⁴¹

Vor dem Hintergrund der scholastischen Streitkultur Tibets, forderten seine unorthodox vorgetragenen Ansichten, die bisweilen im scheinbaren Widerspruch zu gängigen Lehrmeinungen seiner Zeit standen, die Kritik geradezu heraus. Eine Tatsache, die ihm selbst durchaus bewusst war.⁴² So wurde Dol po pas Lehre des Leerseins von anderem zunächst von seinen Schülern wie Ma ti paṅ chen Blo gros rgyal mtshan (1294–1376), Kun dga' dpal (1285–1379) und Phyogs las rnam rgyal (1306–1386) aufrecht gehalten und in Jo nang bis hin zu Tāranāthas Zeit weitervermittelt, doch kam es scheinbar selbst dort zu offener Kritik an Dol po pas Lehren.⁴³ Auch Tāranāthas Vorgänger, Kun dga' grol mchog, vermittelte diese zwar gemeinsam mit den Lehren des Lam 'bras und der Shangs pa bka' brgyud-Tradition, tat dies allerdings ohne ihnen eine hervorragende Rolle einzuräumen.⁴⁴

In der Folge war es erst Tāranātha, der sich darum bemühte, die Lehren der Jo nang-Tradition, insbesondere die von ihm so hoch geschätzten Lehren Dol po pas, wieder aufleben zu lassen und sie gegen etwaige Kritiker zu verteidigen.

³⁶ Für eine ausführlichere Darstellung der Position von Rang byung rdo rje, s. *ibid.*, 51–75, für die von Dol po pa, s. *ibid.*, 75–84, für die von Klong chen pa, s. *ibid.*, 98–113 und für einen Vergleich ihrer Positionen s. *ibid.*, 125–129.

³⁷ S. STEARNS 2002, 51.

³⁸ STEARNS 2002 vermutet, dass es sich dabei um Pho ri ba Dkon mchog rgyal mtshan, eine Schüler des bKa' brgyud-Meisters rGod tshang pa mGon po rdo rje (1189–1258) handelt. *ibid.*, 51.

³⁹ S. *ibid.*, 50.

⁴⁰ S. *ibid.*, 51.

⁴¹ S. *ibid.*, 46.

⁴² S. *ibid.*, 55.

⁴³ S. JF, <http://www.jonangfoundation.org/taranatha>.

⁴⁴ S. *ibid.*, 64–65.

Kritik an den Jo nang-Lehren

An Kritik und Kritikern der Jo nang-Lehren mangelte es nicht. Hervorzuheben ist diesbezüglich natürlich Red mda' ba gZhon nu blo gros (1349–1412), ein für die hermeneutische Tradition des tibetischen Prāsaṅgika-Madhyamaka bedeutsamer Lama der Sa skya-Tradition und Lehrer von Tsong kha pa Blo bzang grags pa, dem Begründer der dGe lugs-Tradition.

Red mda' ba lernte zwar zunächst die Jo nang-Lehren von direkten Schülern Dol po pas wie Ma ti paṅ chen Blo gros rGyal mtshan und Kun dga' dpal, kam nach anfänglicher Begeisterung für die Jo nang-Lehren aber zu dem Schluss, dass diese fehlerhaft seien und verfasste seinen berühmten Nor bu'i phreng ba, in dem er sich insbesondere dagegen wendete, die Lehren des Kālacakra-Tantra wörtlich zu verstehen, wie dies in der Jo nang-Tradition der Fall ist. In der Folge brachte ihm dies, vermutlich zu Unrecht, den Ruf ein, das Kālacakra-Tantra zur Gänze als nicht-buddhistisch abgelehnt zu haben.⁴⁵ Gegenstand seiner Kritik waren insbesondere auch die Lehren des Leerseins von anderem sowie die von den Jo nang pa vorgenommene Darstellung der drei Lehrzyklen, die den letzten Lehrzyklus entsprechend des Saṃdhinirmocana-Sūtra als von definitiver Bedeutung darstellt. Letzteres findet sich z.B. in der Einleitung zum dBu 'jug 'grel chen⁴⁶, seinem berühmten Kommentar zum Madhyamakāvātāra (MAv).

Tsong kha pa Blo bzang grags pa waren die Jo nang-Lehren ebenso gut bekannt, zählten zu seinen Lehrern doch neben Red mda' ba auch direkte Schüler von Dol po pa wie Sa bzang ma ti paṅ chen⁴⁷. Tsong kha pa zeigte sich ähnlich kritisch wie Red mda' ba und legte seine Kritik im Legs bshad snying po (LŚN)⁴⁸ sehr ausführlich dar. Auch Tsong kha pas enge Schüler rGyal tshab rje und mKhas grub rje, die ebenso unter Red mda' ba studiert hatten, folgten dem nach und begründeten damit die insgesamt eher kritische Haltung der Mehrheit der ihnen nachfolgenden Gelehrten der dGe lugs-Tradition.

In Folge der Unterdrückung der Jo nang-Tradition im 17. Jahrhundert und deren Rückzug in die Region A mdo, waren die Jo nang-Lehren in anderen Teilen Tibets hauptsächlich durch die Beschreibungen ihrer Kritiker präsent. Demzufolge ist es auch nicht verwunderlich, dass die erste wissenschaftliche Behandlung der Jo nang pa Seyfort Rueggs Übersetzung einer kritischen Darstellung und Widerlegung ihrer Lehren ist,⁴⁹ welche die Rezeption dieser buddhistischen Tradition bis in die Gegenwart beeinflusst.⁵⁰ Es handelt sich dabei um ein Kapitel aus dem Grub mtha' shel gyi me long⁵¹ des dGe-lugs-Gelehrten Thu'u kwan Blo bzang chos kyi nyi ma (1737–1802). Nach einer kurzen Zusammenfassung der Geschichte der Jo nang-

⁴⁵ S. *ibid.*, 56–589.

⁴⁶ S. dBu 'jug 'grel chen, 7–13.

⁴⁷ S. SPARHAM 1993, 24

⁴⁸ Für eine englische Übersetzung, s. THURMAN 1991.

⁴⁹ S. RUEGG 1963.

⁵⁰ S. GRUSCHKE 2001.

⁵¹ Für eine Übersetzung des Grub mtha' shel gyi me long, s. SOPA 2009.

Tradition und ihrer grundlegenden Lehren folgt eine Widerlegung der Jo nang-Sichtweise, die den Hauptteil des Kapitels ausmacht. Zusammengefasst kritisiert Chos kyi nyi ma, dass die Lehren der Jo nang pa doktrinäre Gemeinsamkeiten mit nicht-buddhistischen Lehrmeinungen wie der des *śabdabrahman* der Veden⁵², sowie der des Sāṃkhya⁵³, Mīmāṃsaka⁵⁴ und auch des Vedānta⁵⁵ aufweisen. Eine weitere, für sonstige Kritiken an den Jo nang-Lehren typische Gleichsetzung ihrer doktrinären Sichtweisen mit jener der buddhistischen Nur-Geist-Schule (*cittamātra*, *sems tsam*) fehlt in diesem Werk jedoch.⁵⁶ Mehr noch, Chos kyi Nyi ma kritisiert eine derartige Auffassung ausdrücklich, denn er betrachtet dies wohl als Herabwürdigung authentischer, buddhistischer Traditionen.⁵⁷ Zusammenfassend wirft Chos kyi Nyi ma ihnen vor den Fehler zu begehen, eine eternalistische Sichtweise im Bezug auf die absolute Wirklichkeit aufrecht zu erhalten, sowie eine nihilistische Sichtweise im Bezug auf die vordergründige Wirklichkeit.⁵⁸ Er kritisiert ihre Betrachtung der *tathāgatagarbha*-Lehren als Lehren von definitiver Bedeutung und setzt sie mit der Annahme eines *ātman* gleich.⁵⁹ Ebenso lehnt er ihren Standpunkt ab, Nāgārjunas Sammlung der Lobpreisungen (*bstod tshogs*) als Madhyamaka-Lehrreden des Leerseins von anderem aufzufassen.⁶⁰

Dass eine derartige Präsentation, welche die Jo nang-Lehren als quasi nicht-buddhistische Lehrmeinung darzustellen sucht, dem Selbstverständnis der Jo nang

⁵² RUEGG 1963, 84: „Thus, just as the *tīrthika* proponents of the *śabdabrahman* maintain that all entities (*bhāva*) are transformations of the Word and that they possess its proper-nature, the Jo nañ pas also consider that the permanent and stable which pervades all that is static and mobile is the Essential-Nature of all. There is therefore not the slightest difference between these two theories.”

⁵³ RUEGG 1963, 84: „Moreover, the way in which the Jo nañ pas teach how Liberation is obtained does not appear to differ from the *tīrthika* Sāṃkhya philosophers.”

⁵⁴ RUEGG 1963, 85: „Moreover, the Jo nañ pas maintain that the whole of the octad [of *vijñānas*] consisting of the present *ālayavijñāna* etc. possesses an impure proper-nature (*tshogs brgyad 'dus pa 'di dag dri ma'i rañ bžin can*), and in this they resemble the Mīmāṃsaka who accepts impurity as the proper-nature of the mind [7a].”

⁵⁵ RUEGG 1963, 85: „Moreover, the Jo nañ pas, inasmuch as they maintain that the things which belong to relativity are only illusory appearances (*'khrul snañ*), admit that the permanent absolute-Meaning is established if it differs from this [relativity]. Now this theory is comparable to that of the different *tīrthikas* who advocate the *Vedānta* and who affirm that this is just an erroneous appearance;”

⁵⁶ In STEARNS 2002, 69–70, findet sich z.B. die Beschreibung eines Aufeinandertreffens Tāranāthas mit tibetischen Gelehrten, die scheinbar keinen Unterschied zwischen den Lehren des Leerseins von anderem und den Nur-Geist-Lehren sahen.

⁵⁷ RUEGG 1963, 88: „It has been necessary to explain this much here because some persons who pride themselves now on being interpreters of the dharma are embroiled in the very work of Māra inasmuch as they teach that this Jo nañ pa doctrine is similar not only to the *Cittamātra* but also [10a] to the intention of the Kālacakra and its commentary and also to the essence of the Mahāmudrā in the *mantra*-system.”

⁵⁸ RUEGG 1963, 85: „The theory proposed by the Jo nañ pas in this respect proves to incur besides the twin fault of eternalism and nihilism. For by holding that the proper-nature of the absolute-Meaning exists as a permanent proper-nature, they fall into the extreme of the eternal (*śāśvatānta*); and by accepting that the relativity which exists beforehand in the saṃsāric condition no longer exists when one is Awakened, they fall into the extreme of nihilism (*ucchedānta*).”

⁵⁹ RUEGG 1963, 86: „If it is declared that the permanent and stable *tathāgatagarbha* exists, this is an indirect meaning pronounced with reference to the *thatatā* in order to attract the *tīrthikas*; but if it were of definitive meaning (*nīārtha*), it would not differ from the heterodox *ātmavāda*.”

⁶⁰ S. RUEGG 1963, 87.

pas nicht gerecht wird, ist offensichtlich. Derartige Kritik gab es bereits auch zu Tāranāthas Zeit und im vorliegenden Werk setzt er sich deutlich damit auseinander.

Obwohl die Jo nang-Tradition ab dem 17. Jahrhundert tibetweit als Schule keine einflussreiche politische Rolle mehr spielte, übten viele ihrer doktrinären Standpunkte weiterhin einen großen Einfluss aus. Insbesondere auch im Rahmen der Ris med-Bewegung des 19. Jahrhundert kam es zu einer Renaissance der Lehren des Leerseins von anderem, die unter anderem von ‘Jam dgon Kong sprul blo gros mtha’ yas vehement vertreten wurden, der ein großer Verehrer Tāranāthas war.

Das gZhan stong dbu ma’i rgyan

Der Kolophon informiert uns darüber, dass Tāranātha diesen Text in seinem 30. Lebensjahr verfasste. Dies entspricht dem Jahr 1604 nach christlicher Zeitrechnung und der Text entstand demzufolge bereits vier Jahre vor dem rGya gar chos ’byung. Über die Authentizität der Autorenschaft Tāranāthas gibt es keinen Zweifel. So informiert uns auch der Auftakt zu seiner kurzen Verteidigung der Madhyamaka-Lehren des Leerseins von anderem im gZhan stong snying po, einem weiteren wichtigen Werk Tāranāthas, dass diese Thematik bereits im ‚Ornament für das Madhyamaka des Leerseins von anderem‘ (gZhan stong dbu ma’i rgyan) dargelegt worden sei.⁶¹ Darüber hinaus enthalten die gesammelten Werke Tāranāthas auch ein Begleitwerk mit dem Namen gZhan stong dbu ma’i rgyan gyi lung sbyor (Lung sbyor), eine Sammlung unterstützender Zitate zum ‚Ornament für das Madhyamaka des Leerseins von anderem‘. Die Mehrzahl der Zitate, die Tāranātha im ‚Ornament für das Madhyamaka des Leerseins von anderem‘ und dessen Begleitwerk verwendet, finden sich ebenso im Ri chos des Dol po pa, zu dem auch insgesamt eine große inhaltliche Nähe besteht. So fasst Tāranātha im ‚Ornament für das Madhyamaka des Leerseins von anderem‘ die wesentlichen Theorien Dol po pas zusammen und verteidigt sie gegen diverse Angriffe.

In diesem Zusammenhang erscheint die Beschreibung der Vorgeschichte für das Entstehen der beiden Werke in Tāranāthas ausführlicher Hagiographie⁶² sehr passend. Es heißt, Tāranātha habe sich im Jahre 1604, aufgrund politischer Unruhen, die das Kloster Jo nang und seine Bemühungen die Lehren Dol po pas wieder aufleben zu lassen gefährdeten, resigniert zur Meditation zurückgezogen. Dank einer Vision, in der ihm Dol po pa begegnete und in der er Unterweisungen von ihm erhielt, habe er dann die Madhyamaka-Lehren des Leerseins von anderem in deren Tiefgründigkeit verstanden. Veranlasst durch diese spirituelle Erfahrung

⁶¹ gZhan stong snying po, 190, 6: *gsum pa gzhan gyis brtags pa’i mtha’ bsal ba ni/ gzhan stong dbu ma’i rgyan du yang shes par bya la//*. Vgl. Hopkins 2002 (1), 102.

⁶² S. rNam thar.

verfasste er das ‚Ornament für das Madhyamaka des Leerseins von anderem‘ gemeinsam mit dessen Begleittext.⁶³

Es wirkt glaubhaft, dass ein ergreifendes, spirituelles Erlebnis Tāranātha dazu veranlasste, Dol po pas Lehren des Leerseins von anderem in lyrischer Form zusammenzufassen und diese als die eigentliche Intention der Lehren des Buddhas herauszustellen. Dazu passend eröffnet er das ‚Ornament für das Madhyamaka des Leerseins von anderem‘ mit einer Lobpreisung an den Buddha. Ferner spiegelt sich auch die zuvor beschriebene Bedrohungssituation für die Jo nang-Tradition und deren Lehren in der Polemik wider, die den gesamten Text durchzieht und dessen Charakter prägt.

Ebenso wie beim Ri chos ist im ‚Ornament für das Madhyamaka des Leerseins von anderem‘ ein umfassender hermeneutischer Ansatz erkennbar, der nicht nur darauf abzielt, die Lehren des Yogācāra und Madhyamaka zu einem „großen Madhyamaka“ zu vereinen, sondern auch versucht zu zeigen, dass die Gesamtheit der von der Tradition als Lehren des Buddha verstandenen Werke, Sūtra und Tantra, letztlich ein homogenes Ganzes bildet, das trotz aller Unterschiede in der Erscheinung auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet ist. Der zweite Vers des Werkes verdeutlicht diesen Ansatz:

Die Lehren des [Buddha] für [Wesen in] unterschiedlichen Situationen, zeigen allesamt, wie man zur [Erkenntnis der] Natur der Gegebenheiten (*dharmatā, chos nyid*) hingelangt.⁶⁴

Er verdeutlicht, dass die Lehren aufgrund der vorübergehend unterschiedlichen Bedürfnisse der Schüler als drei unterschiedliche Fahrzeuge erscheinen, auch wenn diese letztendlich doch nur ein einziges Fahrzeug bilden. Die Unterschiede zwischen den Lehrmeinungen lassen sich für ihn nicht auf Äußerlichkeiten reduzieren wie die Frage, ob nun vorübergehend von drei Fahrzeugen ausgegangen wird oder nicht. Derartige Aussagen könnten genauso von einem der Vertreter der Ris med-Bewegung des 19. Jahrhunderts stammen, und es ist verständlich, dass Tāranātha daher vielleicht auch zum Vorbild für Meister wie ’Jam dgon Kong sprul blo gros mtha’ yas und ’Jam dbyangs mKhyen brtse dbang po wurde.

Insgesamt räumt er dem Thema der Überlieferungen sehr viel Raum ein, legt mit Nachdruck dar, dass die Lehren des Buddhas autoritativ sind und mahnt zur Vorsicht bei der Unterscheidung in Lehren von provisorischer und definitiver Bedeutung. Er rät dazu, nicht selektiv ausschließlich jene Lehren als definitiv zu betrachten, die mit der eigenen Lehrmeinung übereinstimmen und somit Lehren, die man als von provisorischer Bedeutung betrachtet, implizit als Lehren mit minderem Wahrheitsgehalt einzustufen. Für ihn sind in allen drei Lehrzyklen Lehrreden von provisorischer und hinführender Bedeutung enthalten. Er betrachtet

⁶³ Für eine ausführlichere Beschreibung, s. STEARNS 2002, 69.

⁶⁴ gZhan stong dbu ma’i rgyan, 102, 4–7.

die Abfolge der Lehrzyklen als aufeinander aufbauende Anleitungen in Form eines Stufenweges, die den Schüler allmählich zu einem Verständnis der absoluten Wirklichkeit geleiten:

Im ersten [Lehrzyklus] wurde jedoch hauptsächlich die vordergründige [Wirklichkeit] gelehrt, im mittleren [Lehrzyklus] wurde nur die Hälfte der definitiven Bedeutung [gelehrt] und [die Sūtren von] definitiver Bedeutung lehrten die absolute [Wirklichkeit], vollständig.⁶⁵

Wie Dol po pa, versucht er dabei, einen Ausgleich zwischen den sich scheinbar widersprechenden Lehren des zweiten und dritten Lehrzyklus herzustellen, und bemüht sich insbesondere, eine Brücke zwischen dem Madhyamaka und den Yogācāra-Lehren zu schaffen. Den Ansatz der Synthese dieser beider Lehrmeinungen versteht er aber nicht als eigene Neuschöpfung, sondern als Fortführung des indischen Yogācāra oder Yogācāra-Madhyamaka. Entgegen der üblichen Darstellung im tibetischen Buddhismus wird das Yogācāra von den Jo nang pa nicht als mit der Nur-Geist-Schule (*cittamātra*, *sems tsam*) identisch verstanden. Im Verlauf des gZhan stong dbu ma'i rgyan legt Tāranātha ausführlich dar, worin für ihn der Unterschied zwischen den beiden besteht und warum die Lehrmeinung des Yogācāra über jene der Nur-Geist-Schule hinaus geht:

Nimmt man an, die Dinge seien in Wirklichkeit nur als Geistiges erwiesen, wieso sollte einen das [bereits] zum Anhänger der Nur-Geist[-Schule] machen? Da die Dinge, [lediglich] verkehrte Erscheinungen, selbst im Geist nicht wirklich erwiesen sind, weshalb sollte [das] nicht über die Nur-Geist[-Schule] hinausgehen?⁶⁶

Tāranātha vertritt die Auffassung, dass sich die Anhänger der Nur-Geist-Schule und des Yogācāra, ebenso wie auch die Vertreter des Vaibhāṣika und des Sautrāntika, zwar auf den gleichen Schriftkorpus beziehen, ihre Lehrmeinungen sich aber dennoch unterscheiden. Es gibt für ihn zwar vereinzelt Lehrwerke, welche die Lehrmeinung der Nur-Geist-Schule vertreten, doch sind die Sūtren der dritten Drehung für ihn, ebenso wie die fünf Werke des Maitreya und die Lehrwerke von Asaṅga und Vasubandhu, nicht *per se* der Nur-Geist-Schule zuordenbar. Die Widerlegungen des Vijñānavāda in Werken wie Nāgārjunas Bodhicittavivaraṇa⁶⁷ richten sich für ihn somit auch nicht gegen die Interpretation der Sūtren des dritten Lehrzyklus seitens der Asaṅga nachfolgenden Yogācārin, sondern ausschließlich gegen jene der Vertreter der Nur-Geist-Schule. Dass beide Lehrmeinungen in Tibet als identisch verstanden werden, liegt für ihn auch daran, dass nur wenige der maßgeblichen Yogācāra-Texte ins Tibetische übersetzt wurden.⁶⁸

⁶⁵ gZhan stong dbu ma'i rgyan, 103, 16–18.

⁶⁶ gZhan stong dbu ma'i rgyan, 109, 2–4.

⁶⁷ Bodhicittavivaraṇa 26–56.

⁶⁸ Lung sbyor, 159: 'o na sems tsam gyi mdo dang bstan bcos logs na med par 'gyur snyam na/ mdo sde ni logs su yod pa ma yin te/ dper na bye mdo gnyis la yang mdo sde tha dad med pa bzhin no/

Hierbei ist es wichtig, Dol po pas Theorie der vier Zeitalter im Auge zu behalten. Er unterscheidet zwischen Lehren, die dem *kṛtayuga* entstammen, einer Periode der Reinheit der buddhistischen Lehren, und den Lehren des *tretāyuga* und *dvāparayuga*, in der sich diese Lehren bereits in zunehmendem Maße im Niedergang befinden, bevor sie ganz verschwinden und eine Zeit folgt, in der die Lehre nicht mehr präsent ist.⁶⁹ Es scheint, als würde Tāranātha derartige falsche Auffassungen als Symptom dieses generellen Verfalls der buddhistischen Lehre betrachten, wie er auch in einem der abschließenden Verse deutlich macht:

Obwohl Gelehrte es wieder und wieder erklärten, zerfiel die Tradition doktrinärer Schriften unter dem Einfluss ihrer Größe.⁷⁰

Aus dieser Position, in der er sich wohl als ein Bewahrer der *kṛtayuga*-Lehren betrachtet, versucht er nicht nur zu beweisen, dass das Yogācāra-Madhyamaka der Jo nang pa tatsächlich Madhyamaka ist, sondern weist auch die Angriffe zurück, dass es sich hierbei um eine Vermischung mit nichtbuddhistischen Lehrmeinungen handeln würde. Er begründet darüber hinaus auch, dass dieses Madhyamaka des Leerseins von anderem, im Gegensatz zum Madhyamaka des Leerseins von sich selbst, die letztendliche Form des Madhyamaka sei. Dennoch macht er deutlich, dass diese beiden Madhyamaka-Ansätze letztlich auf dasselbe hinauslaufen, da beide Lehrmeinungen die Natur der Gegebenheiten als jenseits von Vorhandensein und Nichtvorhandensein betrachten und ein bloßes Nichtvorhandensein als Wesen der Natur der Gegebenheiten ausschliessen:

[Ihr sagt]: Die Natur der Gegebenheiten ist nicht wirklich vorhanden – Wenn [sie] wirklich [vorhanden] wäre, worin bestünde [dann] der Unterschied zu den Vertretern des Leerseins von anderem? Wäre die [Natur der Gegebenheiten] nicht wirklich [vorhanden], wäre allein [dieses Nichtvorhandensein] wirklich vorhanden, da man mittels der beiden Formulierungen der Negation [der reinen und der ausgrenzenden] die

/sems tsam pa'i bstan bcos thor bu 'ga' zhig ni yod par gsal na yang byams chos dang/ thogs med sku mched kyi gzhung gi rjes su 'brang ba ni ma yin te/ byang chub sems 'grel sogs thogs med kyi sngon du byung ba'i bstan bcos nas bkag pa sogs kyis 'phags pa nā gardzu na'i snga rol tu byung ba'i phyir rol/ des na btsun pa chen po a bi tarka dang/ dznyā na ta la sogs pa rnal 'byor spyod pa ba'i slob dpon lnga brgya byung bar grags pa ltar yin par mngon nol/ de dag gi bstan bcos ni bod du ma 'gyur ba yin te/ sde ba bco brgyad kyi bstan bcos rnam bzhin no//.

⁶⁹ KAPSTEIN 2000 (1) schreibt diesbezüglich: „Based on what we have seen already, what can be offered in the way of a preliminary statement of the theory's application is a brief list of some of the characteristic writings belonging to the Kṛtayuga doctrine, namely: the teachings transmitted by Śākyamuni himself and their “autocommentaries” (*rang-'grel*, by which Dölpopa seems to refer to those passages in the Sūtras offering guides to interpretation); the doctrines of Maitreya; the writings of Nāgārjuna, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga, and perhaps several of the other great paṇḍitas of India, Ārya Vimuktisena, Haribhadra, and some of the other late scholastic masters are named as representing the teachings of the Tretāyuga. Note however, that they are not so classified owing to the late period in which they lived and worked; one of the last great paṇḍitas of Buddhism in India, Abhayākara-gupta, seems certainly to have been considered by Dölpopa to have been a sage of the Kṛtayuga.” (KAPSTEIN 2000 (1) , 115; vgl. STEARNS 2002, 79-81)

⁷⁰ gZhan stong dbu ma'i rgyan, 123, 3–4.

Realität verstanden hätte. [Das] ist vergleichbar [damit], dass ein Nichtvorhandensein in absoluter Hinsicht in der Untersuchung nicht vorhanden ist.⁷¹

Dieser breit angelegte Überblick über zentrale Themen der Jo nang-Lehren gelingt Tāranātha in gerade einmal einhundertundsieben Versen.⁷² Bedingt durch die überwiegende Versform des Werkes, fallen die häufigen Text- und Personenverweise dabei teilweise recht kurz aus. Ebenso gibt uns Tāranātha im Rahmen angedeuteter Streitgespräche mit Kritikern keine detaillierten Informationen, die es erlauben würden, diese an konkreten Persönlichkeiten festzumachen, wengleich viele der vertretenen Standpunkte vereinfachte Darstellungen der Standpunkte von Tsong kha pa oder ihm nachfolgender dGe lugs-Gelehrter zu sein scheinen. Auch das Begleitwerk liefert, abgesehen von zusätzlichem Quellenmaterial, diesbezüglich nur wenig weitere Informationen. Gegenwärtig sind auch keine erhaltenen Kommentare des ‚Ornamentes für das Madhyamaka des Leerseins von anderem‘ bekannt. Der Jo nang chos 'byung verweist zwar auf einen relativ zeitnahen Kommentar des 'Bro g dge kun dga' dpal bzang (1629–1686), eines Schülers von Tāranāthas direkten Schülern Kun dga' phrin las dbang mo (16.–17. Jhdt.) und Blo gros rnam rgyal (1618–1683), doch dessen Verbleib ist ungewiss.⁷³ Ebenso lässt sich leider auch auf keine detaillierte, inhaltliche Gliederung (*sa bcad*) zu diesem Werk zurückgreifen, wengleich der Text selbst am Ende größerer, inhaltlich zusammenhängender Abschnitte Vermerke aufweist, die eine thematische Grobgliederung der Hauptpunkte vornehmen.

Technische Bemerkungen

- zur tibetischen Textedition

Die vorliegende Textedition des gZhan stong dbu ma'i rgyan wurde gestützt auf die folgenden Editionen erstellt:

- Pl entstammt einer Sammlung der Lehrreden Tāranāthas, die in Leh, Ladakh erstellt wurde und auf einer Kopie des rTag brtan phun tshogs gling-Blockdruckes beruht, der in der Bibliothek des sTog-Palastes aufbewahrt wurde.⁷⁴
- Dz entstammt einem leicht erweiterten Blockdruck der Sammlung von Lehrreden Tāranāthas aus dem Jo nang-Kloster 'Dzam thang.⁷⁵
- J entstammt einer rezenten Publikation in Buchform der Jo nang Foundation, die auf Manuskripten der 'Bras spung-Sammlung beruht.⁷⁶

⁷¹ gZhan stong dbu ma'i rgyan, 120, 17–19.

⁷² J, 123, 15–16: *tshigs bcad gsar pa brgya nga bdun yod do*.

⁷³ Jo nang chos 'byung, 521–522: *khong nyid kyis jo nang de nyid du rje btsun thams cad mkhyen pa'i gzhan stong dbu ma'i rgyan la 'grel bshad cig kyang brtsams te rje rgyal tshab mchog nyid kyis 'grel bshad de la gzigs rtog gis zhib tig kyang gngang*.

⁷⁴ TSB (Pl).

⁷⁵ TSB (Dz).

Im Großen und Ganzen weichen diese Editionen bei dem vorliegenden Text nur geringfügig von einander ab. Sämtliche Abweichungen, mit Ausnahme jener der *tsheg* und *shad*, sind in den Fußnoten vermerkt. Bei Zitaten weichen die jeweiligen Texteditionen oft von gängigen kanonischen Ausgaben ab. Zum Vergleich wurde, mit wenigen Ausnahmen, die sDe dge-Edition herangezogen. Eventuelle Abweichungen wurden dabei in den Fußnoten vermerkt, jedoch nicht in der jeweiligen Textedition bzw. deren Übersetzung abgeändert.

Textzeilen des gZhan stong dbu ma'i rgyan, auf die in dessen Begleitwerk, dem Lung sbyor, Bezug genommen werden, wurden zur einfacheren Orientierung grau unterlegt. Die an diesen Stellen in den Fußnoten angegebenen Zitate entstammen einheitlich dem Lung sbyor des TSB (J). Aufgrund der großen Fülle an Zitaten wurden diese dabei so belassen wie sie dort erscheinen, außer im Falle von offensichtlichen Tippfehlern.

- **zur Übersetzung**

Aufgrund der komplexen Thematik der Verse, habe ich vom Versuch Abstand genommen, die Übersetzung ebenfalls in Versen abzufassen, sondern mich in erster Linie auf deren Inhalt konzentriert. Der Text wurde synoptisch arrangiert um es Lesern, die des Tibetischen kundig sind, zu erleichtern die jeweiligen Abschnitte des tibetischen Textes mit dessen deutscher Übersetzung abzugleichen.

Die Fußnoten zu den Übersetzungen enthalten dabei auch teilweise inhaltliche Erklärungen schwer verständlicher Textpassagen. Diese wurden, sofern nicht anders erwähnt, in Übereinstimmung mit den Erklärungen der tibetischen Gelehrten gegeben, mit denen ich im Vorfeld zu dieser Arbeit zusammenarbeitete.

Tibetische Übersetzungen von Sanskrit-Namen indischer Gelehrter und Namen buddhistischer Lehrmeinungen wurden in ihrer Sanskrit-Entsprechung wiedergegeben und nicht wörtlich ins Deutsche übersetzt. Bei wichtigen Fachtermini wurden die jeweiligen Sanskrit-Entsprechungen, sofern vorhanden, und deren tibetische Übersetzung in runden Klammern angegeben. Die ebenfalls in runden Klammern angeführten Lebensdaten erwähnter Gelehrter entstammen, wenn nicht ausdrücklich anders erwähnt, der Datenbank des TBRC. Eckige Klammern zeigen hingegen notwendige Ergänzungen in der Übersetzung an, die entweder grammatikalisch oder verständnishafter erforderlich waren.

⁷⁶ TSB (J).

B. Textedition und Übersetzung

1. Einleitung

1.1 Werktitel

[Dz109; J102; P1797] ༄། །གཞན་སྣོང་དབུ་མའི་རྒྱན་ཅེས་⁷⁷བྱ་བ་བཞུགས་སོ།། །།

Ornament⁷⁸ für das Madhyamaka des Leerseins von anderem

⁷⁷ Pl ཅེས་ : Dz/J ཞེས་.

⁷⁸ Der Titel lehnt sich namentlich eng an diverse Kommentarwerke indischer Autoren an, die zur Textgattung der in Versmaß abgefassten ornamentarischen Texte (*ālankāra*, *rgyan*) gehören. Diese enthalten ebenso den Ausdruck *ālankāra* als Bestandteil ihres Titels, wie z.B. das Madhyamakālaṅkāra des Śāntarakṣita oder das Abhisamayālaṅkāra des Asaṅga. Tāranātha erklärt den Titel im Lung sbyor, 124, 4, wie folgt: „Ein Ornament, welches die exzellente Gestalt des Madhyamaka des Leerseins von anderem ziert.“ (*gzhan stong dbu ma'i gzugs bzang mdzes byed rgyan*).

1.2 Glücksverheißendes und Verehrung

[Dz110; Pl798] ཨོཾ་སྐྱ་⁷⁹ ལྷི། ར་མོ་བླ་ཡ།⁸⁰

གང་གི་ཡི་ཤེས་རྗེ་རྗེ་མི་ལྷ་ཡིས།།

བདག་ཏུ་ལྷ་བའི་རི་དང་ནགས་བཙམ་སྟེ།།

རྣམ་ཤེས་བདུན་⁸¹ གནས་ས་འོག་འཇིག་རྟེན་སྦྱོང་།།

ལྷ་ཡི་ལྷར་གྱུར་རྒྱལ་བའི་དབང་པོར་འདུད།།

Om svasti. Namō buddhāya!

Ich verneige mich vor dem Siegreichen unter den Mächtigen, dem Gott der Götter, dessen Feuerzungen der Vajra-Gnosis die Berge und Wälder⁸² der Sichtweisen eines wahren Wesens bezwingen und so die Daseinsbereiche der sieben Wahrnehmungs[arten]⁸³ behütet, die unterirdischen [irdischen und überirdischen] Welten⁸⁴.

⁷⁹ Pl སྐྱ་ : Dz/J སྐྱ་.

⁸⁰ zu བླ་ཡ། verbessert. Dz, J und Pl lesen བླ་ཡ།.

⁸¹ Dz/J བདུན་ : Pl འདུན་.

⁸² In Anlehnung an Madhyamakāvātara VI,145 verwendet Tāranātha „Berge“ vermutlich als Metapher für die 20 Arten der falschen Ansichten, die fünf *skandhas* als wirklich zu sehen (*satkāyadr̥ṣṭi*). Die Verwendung von „Wälder“ bezieht sich eventuell auf das Nichtwissen (*avidyā*), denn der Begriff *stug po* kann laut DUFF 2003 auch als *nags tshal mthug po* verstanden werden.

S. a. MAVBh, 267,17–268,7: *lta ri bdag med rtogs pa'i rdo rje yis//bcom bdag gang dang lhan cig 'jig 'gyur ba// 'jig tshogs lta ri lhun stug la gnas pa'i// rtse mo mtho bar gyur pa 'di dag go//145 'jig tshogs la lta ba'i ri bo 'phags pa'i ye shes kyi rdo rje ma babs pas nyin re bzhin nyon mongs pa'i brag rdo 'phel ba/ 'khor ba thog ma med pa nas byung ba/ dpangs khams gsum du mtho ba/ phyogs kyi ngos ma lus par khyab pa/ ma rig pa'i gser gyi sa gzhi las mthon pa/ bdag med pa khong du chud pa'i rdo rjes bshig pa na/ rtse mo ches mtho ba gang dag dang lhan cig 'jig par 'gyur ba de dag ni rtse mo yin par shes par bya'oll*

⁸³ Bei den sieben Arten von Wahrnehmungen (*rnam shes tshogs bdun*) handelt es sich um die sechs Arten von Wahrnehmungen, i.e. die fünf Sinneswahrnehmungen und die Wahrnehmung des Bewußtseins, sowie zuzüglich der geplagten Wahrnehmung (*nyon yid*). Dies entspricht also der Darstellung von acht Arten von Wahrnehmungen abzüglich der achten Art, der Wahrnehmung als Grundlage für alles (*ālayavijñāna*, *kun gzhi'i rnam shes*). Tāranātha folgt hier einer Darstellung im Laṅkāvatāra-Sūtra (LAS), die das *ālayavijñāna* als eine Bezeichnung für *tathāgatagarbha* verwendet und dieses somit weder eindeutig zu Saṃsāra, noch zu Nirvāṇa zuordnet. S. SUZUKI 1932, 190: „[But] when a revulsion [or turning-back] has not taken place in the *Ālayavijñāna* known under the name of *Tathā-gata-garbha*, there is no cessation of the seven evolving *Vijñānas*.“

⁸⁴ Es handelt sich hierbei vermutlich um eine Kurzfassung der Formulierung „unterirdische, irdische und überirdische Welten“ (*sa 'og sa steng sa bla'i 'jig rten*). S.a. Dung dkar tshig mdzod, Vol.1, 'jig rten gsum: 1. *lha'i 'jig rten/ mi'i 'jig rten/ klu'i 'jig rten bcas gsum mam yang na srid pa gsum mam/ 'dod khams/ gzugs khams/ gzugs med kyi khams so2. sa 'og gi 'jig rten/ sa steng gi 'jig rten/ sa bla'i 'jig rten no//*

1.3. Gegenstand des Werkes

གང་དེའི་བསྐྱེད་པ་གནས་སྐབས་ཐ་དད་ཚུལ།།

ཐམས་ཅད་ཚེས་ཉིད་འདི་ལ་འབབ་ཚུལ་སྟོན།།

འོན་ཀྱང་བྱིས་པ་མི་མཐུན་ཚོད་གྲུབ་ལ།།

ཡང་དག་རིགས་པའི་གདམ་ངག་སྦྱིན་པར་བྱ།།

Die Lehren des [Buddha] für [Wesen in] unterschiedlichen Situationen, zeigen allesamt, wie man zur [Erkenntnis der] Natur der Gegebenheiten (*dharmatā, chos nyid*) hingelangt. Dennoch, nachdem es unter den Toren⁸⁵ zum Streit [über] Unstimmigkeiten [in den Lehrreden] kam, will ich [hier nun] Anleitungen [in Form] korrekter logischer Beweisführungen geben.⁸⁶

1.4 Intention

གངས་ཅན་འདི་ན་སུ་སྟེགས་གྲུབ་མཐའ་དང་།།

ཉན་ཐོས་ཚུལ་ལུགས་གཙོ་བོར་འཛིན་པ་མེད།།

དེ་དེའི་བག་ཆགས་སད་རྣམས་ཐེག་མཚོག་གི།།

གཞུང་དོན་ལོག་པར་འབྲེལ་འདི་བསྟོན་པར་བྱ།།

Hier im Land des Schnees hält man weder hauptsächlich an den Lehrmeinungen (*siddhānta, grub mtha'*) der Häretiker (*tīrthika, mu stegs*) noch an einer [dem Fahrzeug] der Śrāvakas entsprechenden Tradition fest.

[Dennoch] will [ich hier nun] die verkehrten Kommentare zu den Lehrinhalten des höchsten Fahrzeuges⁸⁷ von jenen zurückweisen, bei denen genau diese latenten Rückstände erwacht sind.

⁸⁵ Der Ausdruck Toren (*bāla, byis pa*) ist ein gängiges Synonym für gewöhnliche Wesen (*prthagjana, so so skye bo*) als Gegensatz zu den Edlen (*ārya, 'phags pa*).

⁸⁶ In diesem Vers formuliert Tāranātha explizit seine hermeneutische Strategie der Synthese, die darauf abzielt, die scheinbaren Widersprüche in den unterschiedlichen Lehrreden des Buddhas miteinander in Einklang zu bringen.

⁸⁷ Für die Jo nang pas sind die *tathāgatagarbha*-Lehren der wesentliche Lehrinhalt der Mahāyāna-Lehren.

2. Eigentliche Erklärung

2.1 Die Worte des Buddha sind autoritative Überlieferungen

2.1.1 Untersuchung der Standpunkte indischer Gelehrter

འཕགས་ལུལ་མཁས་རྣམས་རྒྱལ་བས་གསུང་ལྱིན་ཆད།།

ལུང་དེ་ཚད་མ་ཉིད་སུ་ཁས་ལེན་ཏེ།།

རིགས་པ་ཉེས་པ་ཟད་པ་⁸⁸ ལྷན་གྱི་⁸⁹ ཚིག།

མི་གསུང་ཞེས་⁹⁰ འདོད་དེ་ལྱིར་ཉན་ཐོས་པ།།

ཐེག་ཆེན་རྒྱལ་བའི་བཀའ་མིན་ཞེས་ཟེར་ཞིང་།།

བཀའ་རུ་གྲུབ་ན་དེ་ཡང་ཁས་ལེན་པས།།

ཐེག་ཆེན་བཀའ་⁹¹ ལྷན་བསྟན་འཚོས་⁹² རྣམས་ལས་མཛད།།

Seit der Siegreiche [sie] gesprochen hatte, erachten die Gelehrten Indiens⁹³ diese Überlieferungen (*āgama, lung*) als *per se* autoritativ und nehmen an, dass einer, bei dem fehlerhafte logische Beweisführungen nicht mehr vorkommen, keine falschen Worte spricht.⁹⁴ Später sagten die Śrāvakas, dass das Mahāyāna nicht die Worte des Siegreichen sind. Weil auch sie es [als autoritativ] erachten müßten, wenn es als [Buddha]wort erwiesen wäre, wurde in den Lehrwerken der Nachweis unternommen, das Mahāyāna als [Buddha]wort zu beweisen.⁹⁵

⁸⁸ J/Pl པ་ : Dz ལ་.

⁸⁹ J/Pl གྱི་ : Dz གྱིས་.

⁹⁰ Dz/J ཞེས་ : Pl ཅེས་.

⁹¹ Dz བཀའ་ : J/Pl lesen བཀའ་རུ་.

⁹² Dz/J/Pl lesen འཚོས་ vermutlich an Stelle von བཅོས་.

⁹³ Wörtlich: das Land der Edlen (*āryadeśa, 'phags yul*).

⁹⁴ Buddhisten betrachten die Worte des Buddhas generell als wahr (*satya, bden pa*). In Anbetracht der Fülle der als Buddhawort (*buddhavacana*) anerkannten Texte, die teilweise konträre dogmatische Standpunkte vertreten, sowie der unterschiedlichen Interpretationen selbiger in Verbindung mit der Bildung unterschiedlicher Lehrtraditionen, entstanden mit der Zeit unterschiedliche Bewertungsansätze der Aussage, die Worte des Buddha seien wahr. Ebenso kam es zu einer hierarchischen Unterteilung der buddhistischen Lehrmeinungen, um so die augenscheinlichen Unstimmigkeiten innerhalb verschiedener Lehrreden mit dieser Aussage in Einklang zu bringen. Vgl. CABEZÓN 1994, 60ff.

⁹⁵ So besteht z.B. das erste Kapitel von Asaṅgas MSA aus dem Versuch das Mahāyāna als authentisches Buddhawort (*buddhavacana*) zu beweisen. Vgl. MSA 1–18.

2.1.2 Untersuchung der Standpunkte anderer tibetischer Gelehrter

བོད་རྒྱལ་མཁའ་མཁའ་འདོད་དང་མཁའ་མཁའ་ལུང་འགའ་ཞིག།

འདོད་གྱི་གཞན་ [P1799] ཀུན་ཐམས་ཅད་བླང་དོན་ཏེ།།

འགྲོ་ལ་ཕན་དོན་ཡིན་པས་ངོ་མཚར་མོད།།

ངོ་བོ་དོན་ལ་མི་གནས་རྒྱན་དུ་འདོད།།

Zwar akzeptieren [manche] Tibeter einige Überlieferungen, die in Übereinstimmung mit [ihrer] eigenen Auffassung sind, doch alles andere ist [für sie] sämtlich von provisorischer Bedeutung.⁹⁶ Obwohl [sie diese Überlieferungen] als hervorragend betrachten, weil sie zum Wohl der Lebewesen sind, [sind sie für sie] falsch, [da sie] nicht im eigentlichen Sinn verweilen (*ngo bo don la mi gnas*).⁹⁷

⁹⁶Tāranātha übt hier Kritik an einer Unterteilung der drei Lehrzyklen, welche die Lehren des jeweiligen Lehrzyklusses als Lehren von entweder provisorischer Bedeutung (*neyārtha*, *drang don*) oder definitiver Bedeutung (*nitārtha*, *nges don*) ansieht. Wie er im *gZhan stong snying po* klar macht, sind für die Vertreter des Großen Madhyamaka in allen drei Lehrzyklen sowohl Lehren von provisorischer als auch von definitiver Bedeutung enthalten, auch wenn der dritte Lehrzyklus für sie den Nachdruck auf die letztendliche, definitive Bedeutung legt. (Vgl. *gZhan stong snying po*, 181,2–6: *dbu ma chen po ni 'khor lo rim pa gsum gyi mdo mtha' dag la brten cing/ /khyad par du ka tya ya na'i gdams ngag gi mdo dang/ /mdo sde chen po stong pa nyid sogs 'khor lo dang po'i mdo mang po dang/ /byams pas zhus pa'i le'u dang sher phyin lnga brgya pa sogs 'khor lo bar pa'i gnas skabs mang po dang/ /mdo bzhi sogs tha ma'i mdo mang po la yang brten nas chos nyid don dam bden grub tu ston pa'i grub mtha' rags pa thun mong ba dang/ /de bzhin gshegs pa'i snying po'i mdo dang/ /de bzhin gshegs pa'i snying po'i mdo dang/ /rnga bo che'i mdo dang/ /sor mo'i phreng ba la phan pa'i mdo dang/ /dpal phreng gi mdo dang/ /mya ngan las 'das pa chen po dang/ /dkon mchog sprin dang/ /rab tu zhi ba rnam par nges pa'i cho 'phrul la sogs pa nges don mthar thug ston pa mang po la brten nas/ /yang dag pa'i dbyings de nyid de bzhin gshegs pa'i snying po dang/ /chos kyi sku dang/ /rtag brtan g.yung drung dang/ /sangs rgyas kyi yon tan don dam thams cad gdod ma nas rang chas su bzhuks pa'i grub mtha' thun mong ma yin pa zhib mo rnams gsang gtam tu mdzod pa yin la //*)

⁹⁷ Dies richtet sich an die Haltung in der dGe lugs-Tradition, Lehrreden von definitiver Bedeutung, die zum Wohl bestimmter Schüler gelehrt wurden, als zwar soteriologisch wahr, aber logisch unhaltbar anzunehmen.

2.1.3 Zurückweisung von 2.1.2 mittels einer unerwünschten Konsequenz

འདི་ལྟར་འདོད་ལ་ཚད་མའི་ལུང་མི་འགྲུབ།།

ཉེས་པ་ཀུན་ཟད་རྒྱལ་བ་རྣམས་ [Dz111] གསུང་ན།།

ཕྱོགས་རེ་སྤངས་པའི་སློབ་པ་འཕགས་རྣམས་དང་།།

ཉེས་ཀུན་དང་བཅས་སོ་སྐྱེ་སྐྱོས་ཅི་དགོས།།

རྣམས་དང་བཅས་པ་སྐྱེས་བུ་ཚད་མ་མིན།།

དོན་ [J103] གྲིས་⁹⁸ སངས་རྒྱས་ཚད་མ་མིན་འདོད་པའི།།

ནང་པའི་གྲུབ་མཐའ་སྐྱབ་ངེས་⁹⁹ ཅི་རུང་།།

Nimmt man derartiges an, lassen sich autoritative Überlieferungen nicht [als solche] beweisen. Wenn der Siegreiche, bei dem keine fehlerhaften [logischen Beweisführungen] mehr vorkommen, Falsches gesprochen hätte, wäre es da nötig, all die edlen Übenden, welche [die Fehler nur] teilweise überwunden haben¹⁰⁰, sowie die mit allen Fehlern behafteten, gewöhnlichen Wesen zu erwähnen?¹⁰¹ Eine Person, die mit Falschem assoziiert wird, ist nicht autoritativ.¹⁰² Wie kann denn ein Vertreter einer buddhistischen Lehrmeinung, der den Buddha nicht als autoritativ betrachtet, [sich der Richtigkeit dieser Lehrmeinung] sinngemäß gewiß sein?

⁹⁸ PI གྲི་ : Dz/J གྲིས་.

⁹⁹ Dz ངེས་ : PI/J དེས་.

¹⁰⁰ Bezieht sich vermutlich auf Edle (*ārya*, *'phags pa*), also sowohl Bodhisattvas als auch Arhats.

¹⁰¹ Geht man davon aus, dass selbst die Lehrreden des Buddhas logische Fehler beinhalten, fällt es schwer die Aussagen anderer buddhistischer Meister wie z.B. Candrakīrti und Nāgārjuna als Überlieferungen anzunehmen.

¹⁰² STEINKELLNER 1981 behandelt den analogen Begriff *tshad ma'i skyes bu* ausführlich und übersetzt ihn als „a person of authority“. Er versteht ihn wie folgt: „the person (*skyes bu*) is a means of valid cognition (*tshad ma*)“ (S. STEINKELLNER 1981, 275). Für STEINKELLNER ist die Betonung dieses Begriffes in Lehrwerken der dGe lugs-Tradition symbolischer Ausdruck der erfolgten Synthese zweier indischer Tradition: „The apparent sign of the new system to combine the *tshad-ma*-tradition with the path-theory seems to be the term *tshad ma'i skyes bu*“ (S. STEINKELLNER 1981, 281).

ཞེས་¹⁰³ པ་ནི་རྒྱལ་བའི་བཀའ་ཚད་མའི་ལུང་དུ་བསྟན་པ་ལོ། །

Dies demonstrierte, dass die Worte des Siegreichen eine autoritative Überlieferung sind.

2.2 Untersuchung der Weise, wie die drei Ebenen von Lehrzyklen dargestellt werden

2.2.1 Darstellung der drei Ebenen von Lehrzyklen durch andere tibetische Gelehrte

བོད་རྒྱལ་པལ་ཆེར་འཁོར་ལོར་རིམ་གསུམ་ཡང་།།

དང་པོར་¹⁰⁴ ཆོས་ཀུན་བདེན་གྲུབ་བསྟན་ཕྱིར་རྒྱན།།

བར་པ་སྟོང་ཉིད་བསྟན་པས་ངེས་དོན་ཏེ།།

ཕྱི་མར་¹⁰⁵ ཡོད་པ་¹⁰⁶ བསྟན་ཕྱིར་བྲང་དོན་ལོ།།

Obwohl die [Lehr]zyklen für die Mehrzahl der Tibeter [auch] drei Stufen [haben], meinen sie (*lo*),[1.] der erste [Zyklus] sei falsch, weil er lehrt, dass alle Gegebenheiten wirklich erwiesen sind, [2.] der mittlere [Zyklus] sei von definitiver Bedeutung, da er die Leerheit aufzeigt und [3.] der letzte [Zyklus], sei von provisorischer Bedeutung, weil er Vorhandenes aufzeigt.¹⁰⁷

¹⁰³ Pl ཞེས་ : Dz/J ཅེས་.

¹⁰⁴ Dz/J དང་པོར་ : Pl དང་པོ་.

¹⁰⁵ Dz/J ཕྱི་མར་ : Pl ཕྱི་མ་.

¹⁰⁶ Dz/J པ་ : Pl པར་.

¹⁰⁷ Innerhalb der tibetisch-buddhistischen Traditionen gibt es unterschiedliche Zuordnungen der drei Lehrzyklen. Am Anfang seines Kommentars zum MAV erklärt Red mda' ba gzhon nu blo gros, dass es bei den Meistern des Mahāyāna im Kontext der drei Lehrzyklen eine Uneinigkeit hinsichtlich der Zuordnung ihrer Sūtren zu Lehrreden von provisorischer und definitiver Bedeutung gibt. Er legt dar, dass jene Meister, die in ihrer Darlegung Nāgārjuna folgen, den ersten und den letzten Lehrzyklus als von provisorischer Bedeutung betrachten, da im ersten Lehrzyklus Dinge wie die *skandhas*, *dhātus* und *āyatanas*, und im letzten Lehrzyklus unrichtige Vorstellungen (*yang dag ma yin pa'i kun rtog*) als vorhanden gelehrt. Der mittlere Lehrzyklus sei von definitiver Bedeutung, da hier die Aspekte der Leerheit deutlich gelehrt wurden. Jene hingegen, die Asaṅga folgten, die Anhänger der Nur-Geist-Schule (*cittamātra*, *sems tsam*), betrachteten die ersten beiden Lehrzyklen als von provisorischer Bedeutung, da sie jeweils ausschließlich das Vorhandensein oder das Nichtvorhandensein lehren. Der letzte Lehrzyklus hingegen ist für sie von definitiver Bedeutung, da er mittels der *trisvabhāva*-Lehre eine klare Unterscheidung zwischen Vorhandensein und Nichtvorhandensein vornimmt und somit die Extreme von (fälschlicher) Übertragung und (mißbräuchlicher) Leugnung zurückweist (*sgro 'dogs dang skur ba 'debs pa'i mtha'gnyis*). (S. dBu 'jug 'grel chen 7,15–8,12)

2.2.2 Widerlegung mittels autoritativer Überlieferungen

སྲིར་ནི་བྲང་དོན་ཐམས་ཅད་རྒྱན་ཚིག་མིན།།

གནས་ལུགས་མཚོག་ལ་འདྲིན་པའི་ལམ་སྟེགས་ལ།།

ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་སྟོན་པ་བྲང་དོན་དང་།།

དོན་དམ་དངོས་པའི་གནས་ལུགས་སྟོན་པ་ལ།།

ངེས་པའི་དོན་དུ་གསུངས་ཤིང་མཁས་རྣམས་འདོད།།¹⁰⁸

Im Allgemeinen ist nicht alles [was von] provisorischer Bedeutung [ist] falsche Worte. Auf dem Stufenweg, der zur höchsten Seinsweise hinführt, wird das, was die vordergründige Wirklichkeit aufzeigt, als von provisorischer Bedeutung, und das, was die Seinsweise der eigentlichen, absoluten [Wirklichkeit] aufzeigt, als von definitiver Bedeutung erklärt und von Gelehrten [so] angenommen.¹⁰⁹

In der Präsentation der Nur-Geist-Schule, die von ihm als identisch mit dem Yogācāra aufgefasst wird, ergäbe sich für Red mda' ba somit der Widerspruch, dass diese als dem Madhyamaka überlegen eingestuft würde. Für Dol po pa gehen die Darlegungen des dritten Lehrzyklus hingegen deutlich über das hinaus, was in Tibet unter „nur Geist“ verstanden wurde und er sieht die im dritten Lehrzyklus formulierte Darlegung des *sugatagarbha* als eigentliche Intention der Prajñāpāramitā-Sūtren an. Die Lehren des dritten Lehrzyklus bezeichnet er konsequenterweise als großes Madhyamaka (*dbu ma chen po*) und betont dessen Nähe zum Vajrayāna. Dieses wird in der Regel als den Sūtralehren überlegen erachtet und die in den Tantren dargelegten Lehren weisen in der Tat auch eine größere Nähe zu den Lehren des dritten Lehrzyklus auf. (Vgl. KAPSTEIN 2000 (1), 110–111)

Eben diese Darstellung war wohl der Gegenstand von Red mda' bas Kritik, die sich in der anschließenden Passage seiner Einleitung des dBu 'jug 'grel chen findet, in der er mittels Überlieferungen und logischer Beweisführungen versucht darzulegen, dass die Einteilung, die den zweiten Lehrzyklus als von definitiver Bedeutung betrachtet, die Richtige sei.

Hierzu verwendet er ein Zitat aus dem LAS als Beleg, auf das Tāranātha in der anschließenden ausführlicheren Diskussion zu diesem Vers ebenso zurückgreift, allerdings um seinen gegensätzlichen Standpunkt zu beweisen.

S. dBu 'jug 'grel chen, 12,7–9: *ji ltar nad pa nad pa la/ sman pass man ni gtong ba ltar/ de bzhin sangs rgyas sems can la/ sems tsam du yang chos ston tol*. (Vgl. Lung sbyor, 126) Red mda' ba verweist in diesem Zusammenhang auch darauf, dass im späteren Verlauf des MAV dargelegt wird, dass Sinneswahrnehmungen nicht wirklich erwiesen sind. Mit starker Rhetorik konstatiert er, dass jene, die sich dennoch zu einem von Sinneswahrnehmungen verschiedenen, beständigen *sugatagarbha* bekennen und so den letzten Lehrzyklus als von definitiver Bedeutung betrachten, ihre Ignoranz damit offen zur Schau tragen (*sna bcad ma g.yar bo'i rgyan gyis mdzes par rlom pa*). Sie bewegen sich seiner Meinung nach daher außerhalb des buddhistischen Lehrsystems. (Vgl. dBu 'jug 'grel chen 12,8–13,12)

Tsong kha pa nimmt in der Folge zu dieser Thematik eine ähnliche Haltung ein, die er in seinem LSN sehr ausführlich darlegt. Sie beeinflusst in der Folge die Sichtweise der überwiegenden Mehrzahl von Gelehrten der dGe lug pa-Tradition und ihre ablehnende Haltung gegenüber der Jonang-Tradition, bis hin zur Gegenwart. (Vgl. HOPKINS 2003, 812–815)

¹⁰⁸ S. Lung sbyor, 124, 5–6.

¹⁰⁹ Für Tāranātha ist die Unterteilung in Lehren von provisorischer und definitiver Bedeutung demnach nicht eine Frage, ob das Gelehrte logisch richtig ist oder nicht, sondern besteht vielmehr in

2.2.3 Widerlegung mittels unerwünschter Konsequenz

ཚོས་དེ་གསུངས་པའི་དགོས་པ་བསྟན་པ་ཀུན།།

བྲང་དོན་ཡིན་པར་འདོད་མོད་དམ་ཚོས་ཀུན།།

གདུལ་བྱའི་དོན་ཕྱིར་བྲང་དོན་ཉིད་དུ་འགྱུར།།

Man nimmt an, dass alle Darlegungen, bei denen eine Notwendigkeit¹¹⁰ bestand die [buddhistische] Lehre [implizit] zu vermitteln, von provisorischer Bedeutung sind. Da jedoch sämtliche buddhistischen Lehren zum Wohl der Adepten [gelehrt] wurden, wären [diese] damit *per se* von provisorischer Bedeutung.¹¹¹

der Unterscheidung, ob dadurch die vordergründige oder die absolute Wirklichkeit vermittelt wird. Nicht alles was von provisorischer Bedeutung ist, ist für ihn falsch, denn es lehrt die Wirklichkeit, wenn auch die vordergründige Wirklichkeit. Im Rahmen der vordergründigen Wirklichkeit ist eine Aussage wie „Feuer ist heiß“ daher nicht falsch sondern entspricht der Realität. Er führt diesbezüglich in Lung sbyor, 124, 5–126, 7, unterstützende Zitate aus dem Saṃdhinirmocana-Sūtra, Akṣayamatirdeśa-Sūtra und dem Mahāparinirvāṇa-Sūtra an. Abschließend erklärt er: „Obwohl gemäß einiger Lehrwerke, [eine Schrift] als von provisorischer Bedeutung erklärt wird, bei der ein Hinführen zu einer anderen Intention [als der explizit verständlichen] gegeben ist, steht dies wiederum nicht im Widerspruch hierzu, weil es ein Stufenweg zur definitiven Bedeutung ist.“ (*bstan 'chos 'ga' las dgongs pa gzhan du drang du yod pa drang don la bshad pa'ang slar nges don du 'dren pa'i lam stegs yin pa'i phyir 'di dag mi 'gal lo//*)

¹¹⁰ In der Auslegung der dGe lugs-Tradition muss ein Text drei Kriterien erfüllen um als Text von provisorischer Bedeutung zu gelten. Der Text muss eine (1) zugrundeliegende Intention (*dgongs gzhi*) haben, auf die er eigentlich abzielt, es muss eine (2) Notwendigkeit (*dgos pa*) geben, diese nicht direkt zu vermitteln und die Aussage des Textes muss beim wörtlichen Verständnis (3) im Widerspruch zur Realität (*dngos la gnod byed*) stehen. S. CABEZÓN 1994,65.

¹¹¹ Tāranāthas Kritik zielt darauf ab, dass damit sämtliche Lehrreden des Buddha von provisorischer Bedeutung sein müssten. Da alle drei Lehrzyklen jeweils zum Wohl bestimmter Schüler gelehrt wurden, wären sie somit alle von provisorischer Bedeutung. Dies wird bereits von Dol po pa in dessen Ri chos im Rahmen der Zurückweisung, dass die *tathāgatagarbha*-Lehren von provisorischer Bedeutung seien, so dargelegt: „If [a teaching] came to require interpretation because a purpose is indicated for it, this would very absurdly have to be extended to the definitive too.“ (HOPKINS 2006, 109; Ri chos 49, 14f.)

2.2.4 Eigene Darstellung

2.2.4.1 Die drei Lehrzyklen sind von einem Wesen

སྐྱུ་སྐྱུ་དང་ནི་ཐོགས་མེད་སྐྱུ་མཆེད་ཀྱིས།¹¹²

འཁོར་ལོ་རྣམ་གསུམ་དགོངས་པ་གཅིག་ཏུ་བསྐྱབས།¹¹³

འཁོར་ལོ་དང་པོར་ཀུན་རྫོབ་གསུངས་པ་ཡང་།

ཇི་ལྟར་སྤང་བ་དེ་ལ་དེ་ལྟར་གསུངས།

གནས་ལུགས་དཔྱད་པའི་དོན་ལ་བདེན་གྲུབ་ཏུ།

བསྟན་པ་མེད་པས་^[PI800] དེ་ལ་རྣམ་ཚིག་¹¹⁴ མེད།

Nāgārjuna und die Brüder Asaṅga [und Vasubandhu] haben bewiesen, dass der dreifache [Lehr]zyklus eine einzige Absicht hat.¹¹⁵ Zwar erklärte [der Buddha] im ersten [Lehr]zyklus die vordergründige Wirklichkeit, legte sie dort aber [lediglich] in Übereinstimmung damit dar, wie sie erscheint. Weil das Objekt einer Untersuchung der Seinsweise nicht als wirklich erwiesen dargelegt wird, gibt es dort [im ersten Lehrzyklus] keine falschen Worte.

¹¹² S. Lung sbyor, 126, 7.

¹¹³ J/PI བསྐྱབས་ : Dz སྐྱུ་བས་.

¹¹⁴ J/PI ཚིག་ : P ཚོགས་.

¹¹⁵ Tāranātha zitiert im Lung sbyor, 126, 8–10, Nāgārjunas Mūlamadhyamakakārikā 15.7: „Kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayaṃ, pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāva-vibhāvinā. In the admonition to Kātyāyana, the two theories [implying] ‘exists’ and ‘does not exist’ have been refuted by the Blessed One who is adept in existence as well as in non-existence.“ (Übersetzung von KALUPAHANA 1986, 232. Vgl. Lung sbyor, 126, 8–10: *bcom ldan dngos dang dngos med pa/ mkhyen pa ka tya ya na yi/ gdams ngag las ni yod pa dang/ med pa gnyis ka bkag par mdzad//*).

So heißt es im Kātyāyanāvavāda (Pāli: Kaccāyanagotta Sutta): „7. ‚Alles ist,‘ das, Kaccāyana, ist das eine Ende. ‚Alles ist nicht,‘ das ist das andere Ende. Diese beiden Enden vermeidend, verkündet in der Mitte der Tathāgata seine Lehre:“ (Übersetzung von GEIGER 1925, Band 2–3, 24)

Für Tāranātha beweist dies, dass auch im ersten Lehrzyklus das Freisein von Extremen gelehrt wurde. Diesbezüglich interessant ist auch die Betrachtung der Einleitung zu KALUPAHANA 1986, 78, in der KALUPAHANA zum Ausdruck bringt, dass das Kātyāyanāvavāda das einzige Sūtra ist, auf das Nāgārjuna im gesammten Mūlamadhyamakakārikā namentlich verweist, und er betrachtet es als die Grundlage von Nāgārjunas philosophischer Sichtweise. Aufgrund von Aussagen wie jener in Nāgārjunas Yuktiṣaṣṭikā, 35, dass Nirvāṇa alleine wirklich sei (*mya ngan 'das bden gcig pur*), geht für Tāranātha desweiteren hervor, dass auch im mittleren Lehrzyklus das Leersein von anderem gelehrt wurde. Die Lehren des Maitreya, sowie sämtliche Lehrwerke der Brüder Asaṅga und Vasubandhu, verbinden daher die drei Lehrzyklen zu einer einzigen Intention und legen für ihn diese auch nicht im Rahmen von drei unterschiedlichen Sichtweisen und Lehrmeinungen, sondern lediglich einer einzigen dar.

བར་ [D112] བར་¹¹⁶ འཁོར་འདས་ཚེས་ཀུན་བཞག་པ་ཡང་།།

ཀུན་རྫོབ་ཀུན་ཏེ་བདེ་གཤེགས་སྤྲིང་པོ་སོགས་།།

ཡོད་མེད་གང་ཡང་མ་གསུངས་དཔུང་པ་མེད།།

དེ་ལྟར་དེ་གཉིས་ཐམ་དོན་མི་འགལ།།

Im mittleren [Lehrzyklus] wurden alle Gegebenheiten (*dharma, chos*) von Saṃsāra und Nirvāṇa widerlegt, jedoch sind [diese] zur Gänze Vordergründiges (*saṃvṛti, kun rdzob*),¹¹⁷ und vom Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von *sugatagarbha* und dergleichen wurde überhaupt nichts gesagt, bzw. [diese] nicht analysiert. Deshalb widersprechen die beiden [Lehrzyklen] einander dem Sinn nach letztlich nicht.¹¹⁸

2.2.4.2 Abfolge, in der die drei Lehrzyklen gelehrt wurden

2.2.4.2.1 Die drei Lehrzyklen als Stufenweg

འོན་ཀྱང་དང་པོར་ཀུན་རྫོབ་གཙོ་བོར་བསྟན།།

བར་དུ་ངེས་དོན་གྱི་ལྟར་ཅམ་ཐམ་རྒྱུ།།

ངེས་དོན་དོན་དམ་རྫོགས་པར་བསྟན་པ་ཡིན།།

ནད་པའི་སྤྲིང་དང་ཡི་གེ་སློབ་པའི་དབའི།།¹²⁰

དགོངས་དོན་འདི་ཡིན་

¹¹⁶ Dz/Pl བར་པར་ : J བར་བར་.

¹¹⁷ Die unterschiedlichen Gegebenheiten (*dharma, chos*), die Saṃsāra ausmachen, gehören zur vordergründigen Wirklichkeit. Aber auch die Eigenschaften (*dharma, chos*) von Nirvāṇa, wie z.B. die achtzehn Eigenschaften, die nur dem Buddha zu eigen sind (*āṣṭadaśāveṇīkabuddhadharmā, sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa bco brgyad*), sind Ausdruck der materiellen Körper und gehören damit laut Dol po pa zur vordergründigen Wirklichkeit. (S. HOPKINS 2006, 695)

¹¹⁸ Die Widerlegungen des wirklichen Erwiesenseins von Gegebenheiten im zweiten Lehrzyklus ist Tāranātha ausschließlich auf die vordergründige Wirklichkeit anzuwenden und nicht auf die absolute Wirklichkeit. Es gibt für ihn daher keinen Widerspruch zwischen der Darstellung der Leerheit aller Gegebenheiten im zweiten Lehrzyklus und der Präsentation von Sugatagarbha im dritten Lehrzyklus.

¹¹⁹ J/Pl ལྱིད་ : Dz ལྱིད་.

¹²⁰ S. Lung sbyor, 126, 16–17.

Im ersten [Lehrzyklus] wurde jedoch hauptsächlich die vordergründige [Wirklichkeit] gelehrt, im mittleren [Lehrzyklus] wurde nur die Hälfte der definitiven Bedeutung [gelehrt] und [die Sūtren von] definitiver Bedeutung lehrten die absolute [Wirklichkeit], vollständig. Dies ist die Bedeutung, auf welche die Beispiele der Medizin für die Kranken¹²¹ und des Erlernens von Buchstaben¹²² abzielen.

2.2.4.2.2 Widersprüche die sich andernfalls ergeben

གཞན་ལ་འགལ་བ་ཡོད།།

དང་པོར་¹²³ ཚོས་ཀྱིན་ཚུགས་ཐུབ་ཡིན་ལོ་ཞེས།།

སྟོན་ན་ཀྱང་ཡ་ནའི་¹²⁴ གདམས་¹²⁵ ངག་གི།¹²⁶

མདོ་སྡེ་སོགས་དང་ནང་འགལ་ཡོད་པར་འགྱུར།།

Bei anderen [Darlegungen] gibt es Widersprüche.¹²⁷ Dass der erste [Lehrzyklus] lehrt, alle Gegebenheiten seien beständig (*tshugs thub*), würde einen inhaltlichen Widerspruch zu Sūtren wie der Kātyāyanāvavāda usw. ergeben.¹²⁸

¹²¹ Dieses Beispiel wird im Lung sbyor, 126, 16–19, durch durch das folgende Zitat aus dem LAS erklärt: „According to the nature of a disease the healer gives its medicine; even so the Buddhas teach beings in accordance with their mentalities.” (Übersetzung von SUZUKI 1932, 44; LAS, 49, 2–3; Vgl. Lung sbyor, 126, 16–19 : *lang kar gshegs pa las/ ji ltar nad pa nad pa la/ /sman pas sman ni gtong ba ltar/ /de bzhin sangs rgyas sems can la/ /sems tsam du yang ston par mdzad//*.)

Dieses Beispiel wurde von Red mda' ba im dBu 'jug 'grel chen hingegen eingesetzt um darzulegen, dass die Nur-Geist-Lehren von provisorischer Bedeutung seien. (S. dBu 'jug 'grel chen, 12)

¹²² Lung sbyor, 126,19–127,2: „In Nāgārjunas Ratnāvalī [heißt es]: So wie ein Grammatiklehrer [zunächst] eine Aufstellung des Alphabets lesen läßt, lehrte der Buddha so viel der [buddhistischen] Lehre, wie die Adepten eben ertragen konnten.” (*klu sgrub kyis rin chen 'phreng bar/ brda sprod pa dag ji lta bar/ /yi ge phyi mo klog 'jug ltar/ /de bzhin sangs rgyas gdul bya la/ /ji tsam bzod pa'i chos ston to//*). Vgl. Ratnāvalī, 4.94: *yathaiva vaiyākaraṇo mātṛkām api pāthayet/ buddho 'vadat tathā dharmam vineyānām yathākṣamam //*.

¹²³ Dz/J དང་པོར་ : Pl དང་པོ་.

¹²⁴ Dz/J/Pl ཀྱང་ཡ་ནའི་ verbessert zu ཀྱང་ཡ་ནའི་ (*katyāyana*).

¹²⁵ J གདམས་ : Dz/Pl གདམས་.

¹²⁶ S. Lung sbyor, 127, 2.

¹²⁷ Tāranātha skizziert die drei Lehrzyklen als eine Reihung in Form eines Stufenweges. Demzufolge wäre es inkonsequent, wenn der zweite Lehrzyklus bereits von definitiver Bedeutung, der letzte hingegen aber von provisorischer Bedeutung wäre.

¹²⁸ Nachdem auch in Lehrreden des ersten Lehrzyklus das Freisein von Extremen gelehrt wird, gäbe es damit einen inhaltlichen Widerspruch, wenn dort wirklich gelehrt würde, dass alle Gegebenheiten wirklich erwiesen wären. Lung sbyor, 127, 2–7, fasst vermutlich die Kerngedanken des Kātyāyanāvavāda oder Kaccayanagotta Sutta (Saṃyutta Nikāya XII,15) zusammen: *ka tya ya na gang gi phyir/ 'jig rten 'di ni yod pa nyid dang med pa nyid la mngon par zhen tel/ des na skye ba*

བར་པར་^[J104] དོན་དམ་དབྱིངས་སོགས་འགོག་ན་ནི།།

བྱམས་ལུས་སོགས་དང་ནང་འགལ་ཡོད་པར་འགྱུར།

Wenn der mittlere [Lehrzyklus] die Sphäre des Absoluten (*paramāṛthadhātu, don dam dbyings*) usw. zurückweisen würde, käme es unter anderem zu einem inhaltlichen Widerspruch mit dem Maitreya[-Kapitel des Pañcaviṃśatisāhasrikā-/Āryāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra].¹²⁹

ཞེས་¹³⁰ པ་ནི་འཁོར་ལོ་¹³¹ རིམ་པ་གསུམ་གྱི་སྟོན་ཚུལ་ལ་¹³² དཔུང་བའོ།། །།

Dies war die Untersuchung der Darlegungsweise der drei Stufen von [Lehr]zyklen.

dang rga ba dang na ba dang 'chi ba dang/ mya ngan dang smre sngags 'don pa dang/ sdug bsngal ba dang yid mi bde ba dang 'khrug pa dag las yongs su grol bar mi 'gyur/ 'gro ba lnga'i 'khor ba las grol bar mi 'gyur//. (GEIGER 1925, Band 2-3, 23–25)

¹²⁹ Der Lung sbyor gibt diesbezüglich keine weiteren Informationen. STEARNS 1999, 218, Anm. 29, identifiziert dies als das 72. Kapitel des Pañcaviṃśatisāhasrikā- bzw. das 83. Kapitel des Āryāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra. Eine englische Übersetzung dieses Kapitels aus dem Sanskrit findet sich in CONZE 1975, 644–652. Für eine ausführliche Diskussion dieses Kapitels und seiner Inhalte, siehe HARRIS 1999, 102–131. Auch Tsong kha pa diskutiert dieses Kapitel und dessen scheinbare Yogācāra-Inhalte im LŚN. (S. THURMAN 1991, 355–363)

¹³⁰ J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

¹³¹ J/Pl ལོ་ : Dz ལོར་.

¹³² Dz liest hier zusätzlich ཡང་.

2.3 Überlieferungen, die belegen, dass die zwei Wirklichkeiten nicht in gleicher Weise sowohl vorhanden als auch nicht vorhanden sind¹³³

གཞན་ཡང་ཚོས་ཉིད་མི་འགྲུར་བའི་ལེན་ཅི་སྐད་དུ། རབ་འབྱོར་འདི་ལྟར་ཚོས་ཐམས་ཅད་ནི་¹³⁴ ལྟུང་པ་སྟེ། དེ་
ལ་ལ་ལ་ནི་ཉན་ཐོས་ཀྱིས་¹³⁵ ལྟུང་པ་འོ།། ལ་ལ་ནི་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་¹³⁶ ལྟུང་པ་འོ།། ལ་ལ་ནི་བྱང་ཆུབ་
སེམས་པས་¹³⁷ ལྟུང་པ་འོ།། ལ་ལ་ནི་དེ་བཞིན་གཤམས་པས་¹³⁸ ལྟུང་པ་འོ།། ལ་ལ་ནི་ཉན་ཐོས་པས་¹³⁹ ལྟུང་

¹³³ Tāranātha führt hier seine eigene Position nicht explizit aus, diese wird aber durch die gewählten Zitate deutlich. Die vordergründige Wirklichkeit ist für ihn frei von einer Eigennatur, weil sie, wie die Zitate belegen sollen, eine unwirkliche Manifestation ist. Die absolute Wirklichkeit hingegen hat für ihn eine Eigennatur, denn sie ist die Natur der Gegebenheiten, die *dharmatā*, die nicht unwirklich ist und somit wirklich erwiesen. Die Unterscheidung in vordergründige Wirklichkeit und absolute Wirklichkeit steht und fällt damit mit der Frage ob die *dharmatā* gesehen wird oder nicht. Damit folgt er Dol po pas Präsentation der zwei Wirklichkeiten in dessen bDen gnyis gsal ba'i nyi ma.

KAPSTEIN 2001, 223: „The defining characteristic of relative truth is that it is an object of consciousness that in its fundamental nature is itself essentially empty of veridical being, while the defining characteristic of absolute truth is that it is an object of authentic, sublime gnosis that in its fundamental nature is itself not empty of veridical being ... Because the relative does not exist in fact, it is intrinsically empty, and appears to consciousness but not to gnosis. Because the absolute exists in fact, it is not intrinsically empty, but is extrinsically empty, and appears to gnosis but never at all to consciousness.”

Für die dGe lugs pa, ausgehend von Tsong kha pa, ist hingegen die Annahme unhaltbar, dass die absolute Wirklichkeit eine Eigennatur hätte. Beide, sowohl die vordergründige Wirklichkeit wie auch die absolute Wirklichkeit sind für Tsong kha pa lediglich vordergründig vorhanden und nicht im absoluten Sinne.

TAUSCHER 1995 bemerkt hierzu: „Auch die absolute Wirklichkeit, das Eigenwesen (*svabhāva*) – nicht als Negationsobjekt, sondern im Sinne der nicht gestalteten (*akṛtrima*) und von anderen unabhängigen (*paratantra nirapekṣa*) Natur der Gegebenheiten (*dharmāṇām dharmatā*) – existiert konventionell, aber nicht in absolutem Sinn, von sich aus erwiesen.“ Vordergründig betrachtet wären die beiden Wirklichkeiten demnach gleichsam vorhanden, absolut gesehen hingegen gleichsam nicht vorhanden. Diese Position ist es, die Tāranātha mit den angeführten Zitaten zurückzuweisen sucht. (TAUSCHER 1995, 58)

¹³⁴ J ནི་ : fehlt bei Dz/Pl.

¹³⁵ Pl ཀྱིས་ : Dz/J ཀྱི་.

¹³⁶ Pl ཀྱིས་ : Dz/J ཀྱི་.

¹³⁷ Pl པས་ : Dz/J པའི་.

¹³⁸ Pl པས་ : Dz/J པའི་.

¹³⁹ Pl པས་ : Dz/J པའི་.

པའོ། ལ་ལ་ནི་ཚོས་¹⁴⁰ གྱིས་¹⁴¹ ལྷུལ་པའོ། རབ་འབྱེར་རྣམ་གྲངས་དེས་ན། ཚོས་ཐམས་ཅད་ནི་སྐྱུལ་པ་ལྟ་བུ་
ཡིན་¹⁴²ནོ། །ཞེས་པ་དང་།

Desweiteren heißt es im Kapitel über das unveränderliche Element der Gegebenheiten (*dharmatā, chos nyid*): „Subhūti, in der Weise sind alle Eigenschaften unwirkliche Manifestationen. Diesbezüglich sind manche [Eigenschaften] unwirkliche Manifestationen durch Śrāvakas, manche sind unwirkliche Manifestationen durch Pratyekabuddhas, manche sind unwirkliche Manifestationen durch Bodhisattvas, manche sind unwirkliche Manifestationen durch Tathāgathas, manche sind unwirkliche Manifestationen durch Geistesplagen (*kleśa, nyon mongs*) und manche sind unwirkliche Manifestationen durch Eigenschaften¹⁴³. Subhūti, entsprechend dieser Aufzählungen sind alle *dharmas*¹⁴⁴ wie unwirkliche Manifestationen.“¹⁴⁵

¹⁴⁰ Dz/J/Pl lesen ཚོས་. Die kanonischen Ausgaben des Śatasāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra (D, H und P) lesen hingegen übereinstimmend ལས་.

¹⁴¹ Pl གྱིས་ : Dz/J གྱི་.

¹⁴² Dz/J/Pl lesen ལྷུ་བུ་ཡིན་. Dies fehlt hingegen bei den kanonischen Ausgaben des Śatasāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra (D, H und P).

¹⁴³ Eigentlich sollte es hier laut D, H und P Handlungen (*karman, las*) heißen.

¹⁴⁴ Hier bezieht sich *dharma* gleichermaßen auf die Gegebenheiten sowie auch auf die Eigenschaften oder Qualitäten des Nirvāṇa. Ich habe es hier daher nicht übersetzt.

¹⁴⁵ Es handelt sich hierbei um ein Zitat aus dem 72. Kapitel des Śatasāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra (H9, Vol. 51, 941, 1–3). Der zitierten Passage geht die Frage des Subhūti voraus, ob auch alle Eigenschaften, die über die Welt hinaus gehen, unwirkliche Manifestationen seien. Zuvor hatte der Buddha bereits dargelegt, dass alle saṃsārischen Gegebenheiten, unwirkliche Manifestationen sind und fährt nun auf Subhūtis Frage damit fort, dass dies auch für die Eigenschaften oder Qualitäten des Nirvāṇa gilt. An der entsprechenden Textstelle fehlen in D scheinbar ein paar Seiten und ich habe mich hier daher auf H und P gestützt.

གསོལ་པ། གང་མ་སྐྱལ་པའི་ཚོས་དེ་གང་ལགས། །བཀའ་སྐྱལ་པ། །རབ་^[Pl801] འབྱོར་གང་ལ་སྐྱེ་བ་མེད་པ་
 དང་། འགག་པ་མེད་པ་དེ་ནི་མ་སྐྱལ་བའོ། །གསོལ་པ། བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་གང་ལགས། རབ་འབྱོར་དེ་ནི་
 མི་སྐྱེ་བའི་¹⁴⁶ཚོས་ཅན་སྤང་ན་ལས་འདས་པ་སྟེ། ཚོས་དེ་ནི་མ་སྐྱལ་པ་ཡིན་ནོ། ཞེས་¹⁴⁷ མདོ་གསུམ་དུ་མཐུན་
 པར་གསུངས་སོ།

[Subhūti] fragte: „Was wäre wohl eine Eigenschaft, die keine unwirkliche Manifestation ist?“

[Der Buddha] antwortet: „Subhūti, was weder Entstehen noch Vergehen hat, das ist keine unwirkliche Manifestation.“

[Subhūti fragte]: „Bhagavan, was wäre das?“

[Der Buddha antwortete]: „Subhūti, es ist dies das Nirvāṇa, das ein nicht trügerischer¹⁴⁸ Eigenschaftsträger ist. Diese Eigenschaft ist keine unwirkliche Manifestation.“ Dies wird vereinzelt¹⁴⁹ übereinstimmend erklärt.¹⁵⁰

འདིས་ནི་བདེན་གཤིས་ཡོད་མཉམ་དང་མེད་མཉམ་དུ་¹⁵¹ འདོད་པ་བསལ་བའོ། ། །

Diese [Zitate] räumen mit der Annahme auf, die zwei Wirklichkeiten wären in gleicher Weise sowohl vorhanden als auch nicht vorhanden.

¹⁴⁶ H und P lesen hier མི་མཉམ་པའི་ an Stelle von མི་སྐྱེ་བའི་. (Vgl. H, Vol 051, 941, 7)

¹⁴⁷ Dz/J ཞེས་ : Pl ཅེས་.

¹⁴⁸ Entsprechend H und P wäre hier wohl besser „unvergleichlichen“ zu lesen.

¹⁴⁹ Vgl. YŚV 36, 17f; MN 3.245, 19ff; TAUSCHER 1995, 368, Anm. 767.

¹⁵⁰ Diese Passage ist ein weiteres Zitat aus dem 72. Kapitel des Śatasāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra, welches dem vorangehenden Zitat beinahe unmittelbar folgt: *gsol pa/ bcom ldan 'das/ gang ma sprul pa'i chos de gang lags/ bcom ldan 'das kyis bka' btsal pa/ chos gang la skye ba'ang med/ dgag pa'ang med pa de ni/ ma sprul pa'ol/ gsol pa/ de gang lags/ bcom ldan, 'das kyis bka' stsal pa/ mi mnyam pa'i mya ngan las , 'das pa ste/ chos de ni/ ma sprul pa'o//* . (H, Vol. 51, 941, 6–7) Weitere Editionen stimmen im Großen und Ganzen mit H überein.

¹⁵¹ ལྷོ་ fehlt bei Pl.

2.4 Untersuchung, ausgehend von der provisorischen und der definitiven Bedeutung

2.4.1 Widerlegung des Einwandes, dass die *tathāgatagarbha*-Lehren keine Lehren von definitiver Bedeutung seien

2.4.1.1 Einwand

འོན་སྟོང་པ་བདེ་བར་གཤེགས་པས་བསྟན་པ་ལྟར།།

ངེས་དོན་མདོ་སྡེ་དག་གི་བྱི་བྲག་ཤེས།།

གང་ལས་^[Dz113] སེམས་ཅན་གང་ཟག་སྐྱེས་བྱར་བསྟན།།

ཚོས་དེ་ཐམས་ཅད་དང་བའི་དོན་དུ་ཤེས།།

ཞེས་¹⁵² པ་འདི་མི་འདོད་དམ་ཞེན།

Einwand: Es heißt: „Wie der Sugata das Leersein lehrt, ist als eine Besonderheit der Sūtren mit definitiver Bedeutung zu verstehen. Jede der [buddhistischen] Lehren, in der ein Lebewesen, Person oder ein Individuum gelehrt wird, ist als von provisorischer Bedeutung zu verstehen. Nimmst Du das nicht auch an?“¹⁵³

2.4.1.2 Widerlegung

ངེས་པར་འདོད་དོ།།

འཁོར་ལོ་ཐ་མར་སྐྱིང་པོ་བསྟན་པ་ཡང་།།

སྟོང་པར་སྟོན་¹⁵⁴ གྱི་སྟོས་པར་མི་འཆད་ལ།།

དམ་པའི་བདག་སོགས་གང་ཟག་ཏུ་མི་སྟོན།།

འདི་དང་བསྟན་ནའང་ཐ་མ་མཚོག་ཏུ་ཤེས།།

¹⁵² Dz/J ཞེས་ : Pl ཅེས་.

¹⁵³ Mit diesem Vers bezieht sich Tāranātha auf eine Erklärung Tsong kha pas in dessen LŚN, in dem dieser die Unterteilung in Lehren von provisorischer und definitiver Bedeutung entsprechend eines Zitats aus dem Akṣayamatīrdeśasūtra erklärt. (Vgl. THURMAN 1991,253–256) Der oben angeführte Vers ist ein Zitat mit übereinstimmender Bedeutung aus dem Samādhirājasūtra, welches Candrakīrti im Prasannapadā anführt, und auf das Tsong kha pa im Rahmen dieser Diskussion unterstützend zurückgreift. (Pras, 44, 2–5: *nūtārthasūtrāntaviśeṣa jānāti yathopadiṣṭā sugatena sūnyatā/ yasmin punaḥ pudgalasattvapūruṣā neyārthato jānāti sarvadharmān/*)

¹⁵⁴ J/Pl སྟོན་གྱི་ : Dz སྟོང་གྱི་.

Freilich nehme ich [dies] an. Auch das Aufzeigen von [*tathāgata*]*garbha* wird im letzten [Lehr]zyklus als leer gelehrt, jedoch nicht als Entfaltung erklärt, und somit wird [dabei] das wirkliche Wesen und dergleichen nicht als Person gelehrt. Auch in Übereinstimmung damit ist der letzte [Zyklus] als der Höchste zu verstehen.¹⁵⁵

2.4.2 Der Fehler, die eigene Überlieferung über die des Buddha zu stellen

དབང་ཕྱུག་སོགས་ཀྱང་འཕགས་པར་¹⁵⁶ བཤད་མོད་ [J105] ཀྱི།།

སྟོན་པར་མི་རུང་དེ་ཚོག་ཚད་མི་བྱ།།

ཅི་¹⁵⁷ སྤྱིར་ཞི་¹⁵⁸ ར་དགོན་མཚོག་ལས་གཞན་བྱ།།

བསྟན་སྤྱིར་ཐར་འདོད་རྣམས་ཀྱིས་དོར་བྱ་ཡིན།།

Auch wenn Götter (*īśvara*, *dbang phyug*) [bisweilen] als Edle bezeichnet werden, sind diese als Lehrmeister ungeeignet. [Ihre] Worte sind nicht als autoritativ anzunehmen. Warum? Da sie als von den [drei] Juwelen abweichend gelehrt wurden, sind sie von jenen, die Befreiung anstreben, abzulehnen.

¹⁵⁵ Der *tathāgatagarbha*, der im dritten Lehrzyklus auch als höchstes Wesen (*dam pa'i bdag*) bezeichnet wurde, ist laut *Tāranātha* nicht mit dem nicht-buddhistischen höchsten Wesen, dem *ātman*, gleich zu setzen, da er auch als leer gelehrt wurde, sondern ist für ihn vielmehr identisch mit *prajñāpāramitā*. *Dol po pa* erklärt dies sehr deutlich in *Ri chos*, 76, 14–19: „Similarly, the Great Mother [Perfection of Wisdom Sūtra in One Hundred Thousand Stanzas] states that the element of birthlessness, the element of reality, the element of inconceivability, the element of self, and the element of the perfection of wisdom do not differ. The statements ranging from purity of self and purity of sentient being through to [purity of] perceiver also are equivalent to pure self, pure sentient being, and so forth. The quintessential instruction is: the non-existence of whatsoever [object of negation] in something is a purity of that, and the basis that is left over abides permanently.” (HOPKINS 2006, 143)

¹⁵⁶ S. Lung sbyor, 127,7–8.

¹⁵⁷ J/Pl ཅི་ : Dz ཅིས་.

¹⁵⁸ Pl liest zwei ཞི་ (Zeilenumbruch).

འདི་ན་¹⁵⁹ རྒྱལ་གསུང་ཚད་མ་མིན་པ་དང་།།

སློབ་དཔོན་འགའ་ཞིག་ཚད་མར་འདོད་པ་ཡིད།།

དེ་དག་སྤྲོས་ལྟོགས་རྣམས་དང་སློབ་ལྟོགས་མཚུངས།།

Heutzutage werden die Reden des Siegreichen nicht als autoritativ [betrachtet], die [Reden] einiger Meister (*ācārya*, *slob dpon*) [aber] als autoritativ angesehen.¹⁶⁰ Jene ähneln in ihrer Weisheit den Häretikern.

འཕགས་པ་ཡིན་པས་སློན་དེ་མིད་སྣམ་ན།།

དབང་ཕུག་སོགས་ལའང་རིགས་པ་¹⁶¹ དེ་མཚུངས་སོ།།

སངས་རྒྱས་ལས་ལྷག་འདོད་ཕྱིར་ནང་པ་མིན།།

དེ་ཚོས་རྒྱལ་བའི་གསུང་ལས་ལྷག་པའི་ཕྱིར།།

སློབ་^[P1802] བུའང་དེ་ཉིད་མཚོག་ཏུ་ཅིས་མི་འགྱུར།།

Denkt man, es gäbe diesen Fehler nicht, weil es Edle sind, dann gilt dieselbe logische Beweisführung auch für die Götter (*īśvara*, *dbang phyug*). Da man annimmt, sie gingen über den Buddha hinaus, ist man kein Buddhist. Da man die Worte jener über das vom Siegreichen Gesprochene stellt, warum sollte da nicht auch das Wesen [welches sie gesprochen hat] über eben jenen hinausgehen.¹⁶²

¹⁵⁹ P1/J ཅ་ : Dz ཅི་.

¹⁶⁰ Die Lehrreden von provisorischer Bedeutung werden zwar, wie CABEZÓN 1994 erklärt, als soteriologisch relevant, gleichsam aber als fehlerhaft aufgefasst, wenn man sie näher untersucht. (S. CABEZÓN 1994, 64) Dies führt zu der Problematik, auf die Tāranātha hier vermutlich hinweist, nämlich dass dann bestimmte Werke von Gelehrten, wie z.B. jene des Nāgārjuna oder Candrakīrti, im Prinzip über die Sūtren von provisorischer Bedeutung gestellt werden. Mehr noch, dies setzt sich letztlich über die Werke Tsong kha pas und seiner Schüler bis hin zu den Lehrmanualen (*yig cha*) der verschiedenen monastischen Lehrinstitute innerhalb der dGe lugs-Tradition fort. Indem man sich in erster Linie mit den Lehrmanualen beschäftigt und sie dann den Sūtren vorzieht, werden diese quasi zu autoritativen Überlieferungen erhoben. Für eine Behandlung der Lehrmanuale (*yig cha*), s. NEWLAND 1996.

¹⁶¹ ས་ fehlt bei Dz (Zeilenumbruch).

¹⁶² Indem, wie im Vers zuvor beschrieben, die Werke einzelner Meister über die Worte des Buddhas gestellt werden, erhebt man in der Konsequenz natürlich auch deren jeweiligen Autoren über den Buddha.

2.4.3 Das verkehrte Verständnis der vier Stützen (*catuḥpratisaraṇa, rton pa bzhi*)

2.4.3.1 Kurzfassung

དེ་དག་ཚོའི་པ་བཞི་ཡང་¹⁶³ ལོག་པར་སྒྲུ།

Jene [haben] auch im Bezug auf die vier Stützen eine verkehrte [Lehr]meinung.¹⁶⁴

2.4.3.2 Ausführliche Darlegung

2.4.3.2.1 Man stützt sich auf die provisorische Bedeutung, nicht auf die definitive Bedeutung

ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ནི་ཡོད་པས་ཡོད་པར་འདོད།

ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ནི་མེད་ནའང་མེད་པར་འདོད།

དོན་དམ་དུ་ནི་མེད་ཀྱང་ཡོད་པར་འདོད།

དོན་དམ་མི་ཚོའི་ཀུན་རྫོབ་ལ་ཚོན་ནོ།

Wenn [etwas] vordergründig vorhanden ist, wird [es] als vorhanden angenommen. Wenn [es] nicht einmal vordergründig vorhanden ist, wird es als nichtvorhanden angenommen.¹⁶⁵ [Aber] obwohl [etwas] im absoluten Sinn nicht vorhanden ist, wird es als vorhanden angenommen. [Das heißt] man stützt sich nicht auf die absolute [Wirklichkeit, sondern] stützt sich auf die vordergründige [Wirklichkeit].¹⁶⁶

¹⁶³ S. Lung sbyor, 127, 10.

¹⁶⁴ Entsprechend der BBh, 175, 14–176,7 sind die vier Stützen (*catuḥpratisaraṇa, brton pa bzhi*): 1. die buddhistische Lehre (*dharma, chos*) und nicht die Person (*pudgala, gang zag*), 2. logische Beweisführungen (*yukti, rigs pa*) und nicht die Worte (*vyāñjanam, tshig*), 3. die Gnosis (*jñāna, ye shes*) und nicht die Sinneswahrnehmungen (*viññāna, rnam shes*) und 4. die definitive Bedeutung (*nīthārtha, nges don*) und nicht die provisorische Bedeutung (*neyārtha, bkri don/drang don*). Tāranātha zitiert in Lung sbyor, 127, 11–17, eine Darstellung der vier Stützen aus dem Mahāparinirvāṇa-Sūtra. Hier findet sich eine leichte Abweichung im Bezug auf die zweite Stütze, bei der die Bedeutung (*artha, don*) an Stelle der logischen Beweisführung (*yukti, rigs pa*) angeführt wird.

Dol po pa verfasste viele seiner Werke unter dem Pseudonym *rton pa zhi ldan*, i.e. „Jener, der mit den vier Stützen versehen ist“. Dies zeigt deutlich welchen hohen Stellenwert er diesen in seinem hermeneutischen Ansatz einräumt. (Vgl. STEARNS 1995,86) Für eine Beschreibung der vier Stützen im Zusammenhang mit Tsong kha pas LŚN, S. THURMAN 1991,113–130.

¹⁶⁵ Ich habe hier *kun rdzob tu ni med na'ang* oder „auch wenn [es] vordergründig nicht vorhanden ist“ sinngemäß als *kun rdzob tu'ang med na ni* oder „wenn [es] nicht einmal vordergründig vorhanden ist“ übersetzt.

¹⁶⁶ Tāranātha kritisiert hier vermutlich Tsong kha pas Vorstellung über konventionelles Vorhandensein und dessen Kritik an den Darstellungen der Jo nang-Tradition: „Dabei wendet er sich konkret gegen ‚einige spätere (Gelehrte)‘ (*phyis kyi kha cig*), die der Tradition der Jo nañ pa

2.4.3.2.2 Man stützt sich auf Sinneswahrnehmungen, nicht auf Gnosis

རྣམ་ཤེས་ངོ་བོར་ཡོད་ན་ཡོད་པར་འདོད།།

རྣམ་ཤེས་ངོ་བོར་མེད་ན་མེད་གོ་གཞོད།།

ཡི་ཤེས་སྤང་ངོར་མེད་ཀྱང་ཡོད་ཅེས་ཟེར།།

ཡི་ཤེས་སྤངས་ནས་རྣམ་¹⁶⁷ ཤེས་ཙམ་ལ་རྟོན།།¹⁶⁸

Wenn etwas für die Sinneswahrnehmungen vorhanden ist, wird [es] als vorhanden angenommen. Wenn [es] für die Sinneswahrnehmungen nicht vorhanden ist, wird [es] als nicht vorhanden deklariert. [Aber] obwohl etwas in der Wahrnehmung der Gnosis nicht vorhanden ist, wird es als vorhanden bezeichnet. [Das heißt] nachdem man die Gnosis aufgibt, stützt man sich lediglich auf Sinneswahrnehmungen.¹⁶⁹

zuzurechnen sind. ... Zunächst zitiert Tson kha pa aus der *Viniścayasamgrahaṇī* die als fehlerhafte bezeichnete Meinung ‚einiger Anhänger des Mahāyāna‘, daß ‚relativ (*kun rdzob tu, samvṛtyā*) alles existiert und in absolutem Sinn (*don dam par, paramārthataḥ*) alles nicht existiert.‘ Dem stellt er die Auffassung der Mādhyamika gegenüber, daß ‚alle Gegebenheiten in absolutem Sinn nichtexistent und konventionell (*tha sñad du, vayavahāreṇa*) existent sind.‘ (TAUSCHER 1995, 227–228; LŚN 37, 1ff.; THURMAN 1991, 214f.)

¹⁶⁷ Pl/J རྣམ་ : Dz རྣམས་.

¹⁶⁸ Pl རྟོན་ : Dz/J རྟོན་.

¹⁶⁹ Tāranātha schließt hier an die Kritik im vorherigen Vers an. Die Darlegung der zwei Wirklichkeiten ist zum einen zwar eine Theorie über ontologische Wirklichkeiten, unterliegt aber natürlich auch sprachlichen Konventionen und gehört somit zur vordergründigen Wirklichkeit. Logische Spekulationen darüber, was vorhanden oder nicht vorhanden ist, finden damit ausschließlich im Rahmen von Sinneswahrnehmungen statt. Tāranāthas Kritik richtet sich hier wohl gegen eine Haltung, wie sie z.B. von Tson kha pa in der Einleitung zum LŚN vertreten wird, die davon ausgeht, dass man durch logische Beweisführungen zu einem Verständnis der absoluten Wirklichkeit gelangen könnte: „Should we accept theories violating reason, their teacher could not become the personification of validating cognition. For, even the ultimate reality of things includes means of proof through logically established reason.” (THURMAN 1991, 189)

In der dritten Zeile des Verses wendet er sich vermutlich gegen die Auffassung zur Wahrnehmung im Rahmen der Gnosis, wie sie von Tson kha pa im dGongs gsal vertreten wird: „Wenn man einwendet: ‘Ist ein derartiges Eigenwesen, das ohne jedes dualistische Erscheinen ist, nicht [per se] nichtwahrnehmbar? Wie [könnten] daher die Buddhas *paramārthasatya* sehen?’, antworten (wir): ‘Es mag schon stimmen, dass [die Buddhas die absolute Wirklichkeit] nicht zweiheitlich sehen, weil es für [ein Erkennen] das die «Soheit» (*tathatā*) sieht, kein dualistisches Erscheinen gibt; jedoch sehen sie, indem sie nicht sehen.‘“ (TAUSCHER 1995, 330, Vgl. dGongs gsal, 11a8ff)

2.4.3.2.3 Man stützt sich auf die Person, nicht auf die buddhistische Lehre

ཀླུ་བས་གསུངས་པའི་ཚེས་རྣམས་པལ་ཆེར་རྒྱན།།

དགོངས་འགྲེལ་ཚད་ལྡན་ཐམས་ཅད་བདེན་ནོ་ལོ།།

ཅུ་བརྒྱན་ན་དགོངས་འགྲེལ་¹⁷⁰ བདེན་མི་སྲིད།།

ཚེས་ནི་སྲོང་ཞིང་གང་ཟག་རྣམས་ལ་རྩོན།།

Manche meinen, die vom Siegreichen gelehrt Lehren seien größtenteils falsch [und] jeder authentische Kommentar wäre wahr. [Doch] wenn die Wurzel falsch ist, kann [deren] Kommentar unmöglich wahr sein. Man gibt die [buddhistische] Lehre auf und stützt sich auf Personen.

2.4.3.2.4 Man stützt sich auf die Worte, nicht auf die Bedeutung

དགག་པ་གཉིས་ཀྱི་རྣལ་མར་གོ་བ་སོགས།།

རྩོག་གོ་བ་¹⁷¹ བཞིན་ཚིག་ལ་རྩོན་པའང་ཡོད།།

Ein [intellektuelles] Verständnis der Realität (*rnal ma*) der beiden Negationen usw., stützt sich, wie die Sophisten, auch [nur] auf Worte.¹⁷²

¹⁷⁰ Pl དགོངས་འགྲེལ་ : Dz དགོང་འགྲེལ་ : J དགོངས་འགྲེལ་.

¹⁷¹ J བ : Dz/Pl བ་.

¹⁷² Die absolute Wirklichkeit ist zwar das, worauf die beiden Negationen hinweisen, doch sie wird von Begriffen und Vorstellungen nicht erfasst. Dieser Vers richtet sich vermutlich dagegen, die reine Negation (*paryudāsapraṭiṣedha, med dgag*) als die absolute Wirklichkeit aufzufassen, und damit das Vorhandensein von *tathāgatagarbha* zurückzuweisen, denn nach Auffassung der Jo nang pa, werden durch die reine Negation (*paryudāsapraṭiṣedha, med dgag*) lediglich vordergründige Gegebenheiten negiert. Im Bezug auf die absolute Wirklichkeit, kann hingegen nur eine Negation im Sinne einer ausgrenzenden Negation (*prasajyapraṭiṣedha, ma yin dgag*) angewendet werden, die alles Vordergründige ausschließt, gleichzeitig aber eine darüber hinausgehende Implikation zulässt.

2.4.3.3 Zusammenfassung

རང་སྣོང་སྣུ་བ་ཕྱིས་བྱུང་པལ་ཆེར་ནི།།

རྟོན་པ་བཞི་ལས་རིང་དུ་བྱོལ་བ་ཡིན།།

རྒྱལ་བའི་¹⁷³ བཀའ་ལས་རྟོན་པ་བཞི་པོ་བསྐྱབས།

Die meisten der späteren Verfechter des Leerseins von sich selbst haben sich von den vier Stützen weit fortbewegt, [doch] in den Worten des Buddhas werden die vier Stützen gepriesen.

ཞེས་¹⁷⁴ པ་ནི་ [Dz114] བྲང་ངེས་ལས་བརྩམས་ཏེ་རྣམ་པར་དཔྱད་པའོ།། །།

Dies ist eine Untersuchung, ausgehend von der provisorischen und definitiven Bedeutung

¹⁷³ Dz/J བའི་ : Pl བ་.

¹⁷⁴ Dz/J ཞེས་ : Pl ཅེས་.

2.5 Beweis, dass der letzte Lehrzyklus der höchste ist

2.5.1 Der zweite Lehrzyklus ist nicht die letztendliche definitive Bedeutung

2.5.1.1 Allgemeine Zurückweisung

སྐབས་ཀྱི་དོན་¹⁷⁵ ལ་སྐར་ཡང་བརྗོད་པར་བྱ།

བར་པ་ངེས་དོན་སྤྱི་མ་བྱང་དོན་དུ།

སྟོན་བྱེད་མདོ་སྤྲེ་གསལ་པོ་གང་ནའང་མིད།

བར་པ་བྱང་དོན་སྤྱི་མ་^[J106] ངེས་དོན་དུ།¹⁷⁶

དགོངས་པ་ངེས་འགྲེལ་སྤྱང་འདས་ཆེན་པོ་དང་།

སོར་འཕྲིང་སོགས་ཀྱི་མདོ་ལས་གསལ་བར་བཤད།

Der Inhalt des Abschnittes [2.4.1] soll erneut besprochen werden. Es gibt überhaupt keine Sūtren, die klar zeigen,¹⁷⁷ dass der mittlere [Lehrzyklus] von definitiver Bedeutung und der letzte Lehrzyklus von provisorischer Bedeutung ist.¹⁷⁸ In Sūtren wie dem Saṃdhinirmocana-, dem Mahāparinirvāṇa- und dem Aṅgulimāla-Sūtra, wird deutlich erklärt, dass der mittlere [Lehrzyklus] von provisorischer Bedeutung und der letzte [Lehrzyklus] von definitiver Bedeutung ist.¹⁷⁹

¹⁷⁵ J/PI དོན་ : Dz ཆོག་.

¹⁷⁶ S. Lung sbyor, 127, 17–18.

¹⁷⁷ Grammatikalisch ist „klar“ (*gsal po*) hier zwar formal ein Adjektiv zum Kompositum „Zeige-Sūtren“ (*ston byed mdo de*), ich habe es hier aber sinngemäß als Adverb übersetzt.

¹⁷⁸ Um darzulegen, dass der zweite Lehrzyklus von definitiver Bedeutung ist, bedient sich Tsong kha pa im 3. Kapitel des LŚN, Candrakīrti folgend, des Akṣayamatirdeśasūtras. (Vgl. THURMAN 1991, 253–256) Andere Autoren, und so scheinbar auch Tāranātha, sind der Meinung, dass sich die Erklärungen in diesem Sūtra nicht entsprechend deuten lassen. In den herangezogenen Stellen des Sūtras geht es nicht in erster Linie um die Frage, welche Sūtren von provisorischer oder definitiver Bedeutung sind, sondern vielmehr darum, die Lehren der Leerheit im Allgemeinen als unübertrefflich darzustellen, unabhängig von ihrer Zuordnung zu den drei Lehrzyklen. So bemerkt BRUNNHÖLZL 2004, 535, diesbezüglich: „However, this is not justified for two main reasons. First, as was explained earlier, Candrakīrti only distinguished between sūtras of expedient and definitive meaning according to *The Sūtra of the Teaching of Akṣayamati*, without relating this distinction to the three turnings. All he said was that sūtras of definitive meaning are those that teach emptiness, the lack of arising, and so on. Second, even when taking this criterion and applying it to the three turnings, one can find numerous passages in the sūtras of the third turning that teach emptiness equally clearly. Moreover, there are even some passages in the sūtras of the first turning that teach the meaning of emptiness, such as the negation of the four extremes of existence, nonexistence, and so on in the *Kaccayānagottasutta*.”

¹⁷⁹ Zu dieser Stelle gibt Tāranātha in Lung sbyor, 127, 18–133,6, jeweils unterstützende Zitate aus dem Saṃdhinirmocana-Sūtra, dem Mahāparinirvāṇa-Sūtra und dem Aṅgulimāla-Sūtra. Diese Zitate finden sich ebenso im Ri chos des Dol po pa. (s. Ri chos, 126, 10–24, bzw. HOPKINS 2006, 204–205; Ri chos, 101, 9–13, bzw. HOPKINS 2006, 171; Ri chos 77, 1–17, bzw. HOPKINS 2006, 143–146)

2.5.1.2 *tathāgatagarbha* wurde im Laṅkāvatāra-Sūtra nicht als die provisorische Bedeutung erklärt

ལང་ཀར་གཤེགས་པར་སྣོད་པོ་བྲང་དོན་དུ།¹⁸⁰

གསུངས་པར་འདོད་པ་རི་བོང་ཅལ་དང་མཚུངས།།

སུ་^[PI803]སྣོགས་བདག་དང་མཚུངས་སམ་ཞུས་པ་ལ།¹⁸¹

སྣོད་ཉིད་ཡིན་ཕྱིར་མཚུངས་པ་མིན་ཅེས་¹⁸²གསུངས།།

Die Annahme, dass im Laṅkāvatāra-Sūtra [*tathāgata*]garbha als von provisorischer Bedeutung gelehrt worden wäre, ähnelt [der Geschichte] vom Hasen und dem Platsch[-Geräusch].¹⁸³ Auf die Frage, ob [ein derartiger *tathāgatagarbha*] nicht dem wahren Wesen (*ātman*, *bdag*) der Häretiker gleicht, sagte [der Buddha im Laṅkāvatāra-Sūtra], dass [sie] nicht gleich sind, weil [*tathāgatagarbha*] Leerheit ist.¹⁸⁴

¹⁸⁰ S. Lung sbyor, 133, 6.

¹⁸¹ Pl ལས་ : Dz/J ལ་.

¹⁸² J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

¹⁸³ Dies verweist auf eine bekannte Fabel, bei der sich ein Hase durch das Platsch-Geräusch eines ins Wasser fallenden Astes derart erschreckt, dass er in Panik gerät und losrennt. Aufgeschreckt durch den panischen Hasen, befinden sich bald alle Tiere des Waldes ebenso auf der Flucht, ohne dass es hierfür einen berechtigten Grund gäbe.

¹⁸⁴ In Lung sbyor, 133, 6–134, 9, gibt Tāranātha hier ein ausführliches Zitat aus dem LAS. Dieses findet sich ebenso auch in Ri chos, 52, 17–53, 14. In der Übersetzung von SUZUKI 1932 lautet diese Passage wie folgt: „At that time, Mahāmāti the Bodhisattva-Mahāsattva said this to the Blessed One: Now the Blessed One makes mention of the Tathāgata-garbha in the sutras, and verily it is described by you as by nature bright and pure, as primarily unspotted, endowed with the thirty-two marks of excellence, hidden in the body of every being like a gem of great value, which is enwrapped in a dirty garment, enveloped in the garment of the garment of the Skandhas, Dhātus, and Āyatanas, and soiled with the dirt of greed, anger, folly, and false imagination, (78) while it is described by the Blessed One to be eternal, permanent, auspicious, and unchangeable. Is not this Tathāgata-garbha taught by the Blessed One the same as taught in the systems of the philosophers? The ego as taught in the systems of the philosophers is an eternal creator, unqualified, omnipresent, and imperishable. The Blessed One replied: No, Mahāmāti, my Tathāgata-garbha is not the same as the ego taught by the philosophers; for what the Tathagatas teach is the Tathāgata-garba in the sense, Mahāmāti, that it is emptiness, reality-limit, Nirvana, being unborn, unqualified, and devoid of will-effort;” (SUZUKI 1932, 68–69, LAS, 77, 2 ff.; vgl. HOPKINS 2006, 117–118)

2.5.2 Die Leerheit ist nicht ausschließlich als reine Negation zu verstehen

2.5.2.1 Das Verhältnis zwischen der Leerheit und den zwei Wirklichkeiten

སྟོང་ཉིད་ཐམས་ཅད་བདེན་མིན་མིང་དགག་ལ།།

འདོད་པ་རང་སྟོང་སྐྱབ་བའི་སྟོ་སྟོན་ཡིན།།

དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་སྟོང་ཉིད་ཡེ་ཤེས་ཏེ།།¹⁸⁵

མིང་དགག་སྟོང་ཉིད་བཅས་སྟོང་ཀུན་རྫོབ་བོ།།

Die Leerheit, als eine reine Negation anzunehmen, i.e. als die Unwirklichkeit von allem, ist ein Verständnisfehler der Verfechter des Leerseins von sich selbst. Die Leerheit der Soheit ist Gnosis; die Leerheit der reinen Negation ist eine stoffliche Leerheit, d.h. die vordergründige Wirklichkeit.¹⁸⁶

2.5.2.2 Die Leerheit als bloße reine Negation widerspricht dem Laghukālacakra-Tantra

ཁ་ཅིག་ཡུང་པོ་རྣམ་དཔུང་སྟོང་ཉིད་ནི།།

ཚོས་ཀུན་མིང་པར་འདོད་པ་ཡིན་ཞོ་ལོ།།

དེ་ཉིད་རྣམ་ཀུན་མཚོག་ལྡན་སྐྱབ་ཐབས་སུ།།

དེ་མ་ཐག་ཏུ་གསུངས་དང་འགལ་བར་འགྱུར།།

Einige fassen wohl (*lo*) die Leerheit [die sich aufgrund] des Untersuchens der persönlichkeitskonstituierenden Gruppen (*skandha*, *phung po*) [ergibt], als die Nichtexistenz aller Gegebenheiten auf. [Dies] steht im Widerspruch dazu, dass die Soheit, die mit der Vortrefflichkeit aller Aspekte versehene [Leerheit]¹⁸⁷, im Ritualmanual [des Kālacakra-Tantra] direkt im Anschluss daran gelehrt wurde.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Dz/Pl ཉི་ : J དེ་.

¹⁸⁶ Dieser Abschnitt verdeutlicht Tāranāthas philosophische Anschauung des Leerseins von anderem, die in der Einführung beschrieben wurde. Im Bezug zur vordergründigen Wirklichkeit fasst er die Leerheit im Sinne einer reinen Negation (*paryudāsapratiṣedha*, *med dgag*) auf, die jegliches Vorhandensein einer Eigennatur in diesem Rahmen zurückweist. Im Hinblick auf die absolute Wirklichkeit versteht er die Leerheit hingegen als ausgrenzende Negation (*prasajyapraṣedha*, *ma yin dgag*), die lediglich all das ausgrenzt, was die absolute Wirklichkeit nicht ist, nämlich die akzidentellen Hemmnisse, welche das Hervortreten der Gnosis verhindern.

¹⁸⁷ Der Begriff der mit der Vortrefflichkeit aller Aspekte versehenen Leerheit (*sarvākāravāropetāsūnyatā*, *rnam pa kun gyi mchog ldan gyi stong nyid*) ist ein zentraler Begriff des

རྣམ་དཔུང་རིགས་པས་དཔུང་པའི་སྣོང་ཉིད་དེ།¹⁸⁹

དེ་ཉིད་ཐབས་སུ་འགྲུང་ལ་དགོངས་¹⁹⁰ བ་ཡིན།།

Durch logische Beweisführungen, welche [die persönlichkeitskonstituierenden Gruppen] untersuchen, [ergibt sich] eine Leerheit des Untersuchens, die dazu gedacht ist, zu einer Methode für [das Verwirklichen der] Soheit zu werden.¹⁹¹

Kālacakra-Tantra. Für eine Erklärung der unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffes, s. den Eintrag zu *rnam pa kun gyi mchog dang ldan pa* in DUFF 2007: „a careful examination of the scripture that uses these terms shows that there are two different usages, one in the second turning of the wheel sūtras and one in the third turning of the wheel sūtras and in the tantras, especially in the Kālachakra Tantra. The one in the second turning sūtras refers, as it says, to an emptiness that has the excellence of all three aspects of an action and is taught in regard to training in the actions of the six paramitas. The one in the third turning and in the tantras refers, as it says, to wisdom having the excellence of all the aspects where aspects are qualities of enlightenment. There is also a third usage, related to discussions only of the second main usage. In this, it is used in reference to emptiness which is not a mere blankness but which does have all aspects, i.e., all of the superficialities known to the mind, in other words, it is used as a way of emphasizing that reality consists of emptiness unified with appearances, not as mere emptiness.”

¹⁸⁸ Der Begriff Ritualmanual (*sādhana*, *sgrub thabs*) ist der Überbegriff für ein ganzes Textgenre und die Zuordnung zu einem spezifischen Text dieser Gattung fällt daher ohne weitere Anhaltspunkte schwer. Vermutlich bezieht es sich auf das vierte Kapitel des Laghukālacakra-Tantra, welches diesen Namen trägt, oder eine der Kurzfassungen desselben.

¹⁸⁹ J/PI རི་ : Dz ཉི་.

¹⁹⁰ J/PI དགོངས་ : Dz དགོང་.

¹⁹¹ Dies bringt zum Ausdruck, dass die Leerheit im Sinne eines bloßen Verständnisses der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten, zu dem man durch die Untersuchung der fünf persönlichkeitskonstituierenden Gruppen gelangt, lediglich als ein Schritt auf dem Weg zu verstehen ist, der hin zu einem positiveren Verständnis der Leerheit im Sinne der Einheit von Leerheit und Erscheinungen (*snang stong zung 'jug*) führt. Dieser, ebenso wie der vorhergehende Vers, stehen wohl im Zusammenhang mit dem folgenden, kurzen Vers, der vermutlich aus dem Pradarśanānumatoddesāparīkṣā (*ITa 'dod mdor bstan*) des Mañjuśrīkīrti bzw. Mañjuṣa Narendrakīrti stammt. Tāranātha zitiert diesen Vers an späterer Stelle (Lung sbyor, 150, 9–10). Er wird darüber hinaus auch in Ri chos, 269, 12–14, (Vgl. HOPKINS 2006, 363) und in mKhas 'jug, 354, 13–16, zitiert: „Der Dharmarāja Kulika Mañjuśrīkīrti sagte: ‚Die Leerheit [die sich aufgrund] des Untersuchens der persönlichkeitskonstituierenden Gruppen [ergibt], ist essenzenlos, gleich einer Bananenstaude. Die mit der Vortrefflichkeit aller Aspekte versehene Leerheit gleicht dem nicht.““ (*chos kyi rgyal po rigs ldan 'jam dpal grags pa'i zhal snga nas/ phung po rnam dpyad stong pa nyid/ / chu shing bzhin du snying po med/ / rnam pa kun gyi mchog ldan pa'i/ / stong nyid de dang 'dra ma yin/ / zhes gsungs pa'i don no//*)

2.5.3 Kommentarwerke entkräften die Aussagen des Buddha nicht

འཇུག་པ་¹⁹² རོགས་སུ་བྱང་དོན་དུ་བགྲུལ་ཡང་།།

རྒྱལ་བས་ངེས་པའི་དོན་དུ་བགྲུལ་བའི་ཕྱིར།།

ཚོས་འཁོར་ཕྱི་མ་ངེས་པའི་དོན་དུ་གྲུབ་།།

Obwohl [der dritte Lehrzyklus] im Madhyamakāvātāra und anderen [Werken] als von provisorischer Bedeutung erklärt wurde¹⁹³, ist erwiesen, dass der letzte Lehrzyklus von definitiver Bedeutung ist, da der Siegreiche ihn als von definitiver Bedeutung erklärte.

2.5.4 Der dritte Lehrzyklus ist tiefgründiger als die beiden anderen Lehrzyklen

བར་པའི་སྐྱིད་¹⁹⁴ གཞི་དང་པོར་མཐུན་པ་མང་།།

ཐ་མའི་སྐྱིད་¹⁹⁵ གཞི་སྐྱགས་དང་མཐུན་པ་མང་།།

དེ་དེའི་ཕྱིར་ཡང་ཕྱི་མ་མཚོག་ཏུ་གྲུབ་།།

བྱང་དོན་ཡིན་ན་ཟབ་པར་གཤམ་འགྲུར།།

Bei den Rahmenerzählungen (*gleng gzhi, nidāna*)¹⁹⁶ des mittleren [Zyklus] gibt es viele Übereinstimmungen [zu denen] im ersten [Zyklus]. Bei den Rahmenerzählungen des letzten [Lehrzyklus] gibt es viele Übereinstimmungen [mit denen] des Mantrayāna. Auch genau deshalb ist der letzte [der drei Zyklen] als der hervorragendste erwiesen. Wäre er von provisorischer Bedeutung, wie könnte er dann tiefgründiger [als der vorherige Zyklus] sein?¹⁹⁷

¹⁹² Dz/J འཇུག་པ་ : PI འདུལ་བ་.

¹⁹³ Dies bezieht sich auf MAV VI, 94–97.

¹⁹⁴ J/PI སྐྱིད་ : Dz སྐྱིད་.

¹⁹⁵ S. vorhergehende Anmerkung.

¹⁹⁶ Die einführende Rahmenerzählung (*gleng gzhi, nidāna*) eines Sūtras oder Tantras informiert den Leser über den Zeitpunkt bzw. die Situation, den Lehrenden, den Ort und die Gefolgschaft, die den Rahmen dafür lieferte, dass dieses zustande kam. (mDo sngags tshig mdzod, 99, *gleng gzhi: mdo rgyu gyi gzhung dngos gzhi'i sngon du de dag gsungs pa'i dus dang/ ston pa/ gnas/ 'khor rnams ston pa'i thog ma'i gzhung tshan/ sgra bshad ni/ gleng zhes pa ni gsung pa'i don yin la/ gzhi ni rgyu'o/*)

¹⁹⁷ Ganz allgemein gab/gibt es in den buddhistischen Traditionen Tibets Einigkeit darüber, dass die Lehren des zweiten Lehrzyklus tiefgründiger sind als jene des ersten Lehrzyklus. Für viele Gelehrte waren die buddhistischen Tanten darüber hinaus tiefgründiger als die Sūtren und richteten sich

2.5.5 Die unerwünschten Konsequenz, wenn der dritte Lehrzyklus nicht von definitiver Bedeutung wäre

2.5.5.1 Eigentliche Erklärung

ཁྱད་པར་ཐམ་¹⁹⁸ བྱང་དོན་ཡིན་¹⁹⁹ གསུངས་པའང་།།

བྱང་དོན་ཡིན་ན་ཉ་ཅང་ཐལ་བར་འགྱུར།།

Insbesondere, selbst wenn man sagt, dass der letzte [Lehrzyklus] von provisorischer Bedeutung ist, so ergäbe sich, falls er [tatsächlich] von provisorischer Bedeutung wäre, [die folgende] zuweitreichende Konsequenz.

ངེས་དོན་མཐར་ཐུག་²⁰⁰ བསྟན་པའི་རྗེས་སུ་ཡང་།།

གདུལ་བྱ་བྱང་བའི་དོན་ལ་བརྟེན་བཞི།།

བྱང་ངེས་སྟོན་པའི་གོ་རིམ་ཤིན་ཏུ་འཁྲུགས།།

Selbst nachdem die letztendliche, definitive Bedeutung [bereits] gelehrt wurde, werden die Adepten [nochmal] in der provisorischen Bedeutung angeleitet. Die Reihenfolge der Unterweisungen von provisorischer und definitiver Bedeutung wäre völlig durcheinander geraten.

damit auch an eine Zuhörerschaft mit größerer Verständnisfähigkeit. Auch Dol po pa sah dies nicht anders. (Vgl. HOPKINS 2006, 593) Damit wird das Argument Tāranāthas nachvollziehbar: da es in den Beschreibungen der Rahmenbedingungen für den ersten und zweiten Lehrzyklus, bzw. für den letzten Lehrzyklus und die buddhistischen Tanten jeweils größere Übereinstimmungen gibt, zum Beispiel im Hinblick auf die Beschreibungen der Zuhörerschaft, lässt sich natürlich auch folgern, dass die Lehren des dritten Lehrzyklus tiefgründiger gewesen sind als jene des ersten oder zweiten Lehrzyklus.

¹⁹⁸ Dz ཐམ་ : Pl/J བར་པ་.

¹⁹⁹ Dz liest ཡིན་ zweifach.

²⁰⁰ J/P ཐུག་ : Dz ཐུགས་.

2.5.5.2 Erwiderung auf einen möglichen Einwand

གང་ཟག་གཅིག་ལ་སྣོན་པའི་རིམ་མིན་ན།།

བདག་ཏུ་རྟོག་པར་གྱུར་ན་མི་རུང་བའི།།

རྣམ་པར་དཔྱད་པ་འཐད་ལྡན་མིན་པར་འགྱུར།།

Wenn [die drei Lehrzyklen] keine Abfolge von Unterweisungen für eine Person sind, wäre es nicht stimmig, [dass der Buddha im Saṃdhinirmocana-Sūtra] von einer Untersuchung [spricht], bei der es unangebracht gewesen wäre [sie zu unterrichten], wenn [das Repositorium karmischer Samen (*sarvabījaka*, *sa bon thams cad pa*) dadurch] als [höchstes] Wesen verkannt worden wäre.²⁰¹

²⁰¹ Dieser Abschnitt bezieht sich vermutlich auf den Schlußvers des 5. Kapitels im Saṃdhinirmocana-Sūtra, D, Vol. 49, 26: „Die ergreifenden Sinneswahrnehmungen sind tiefgründig und subtil; das Repositorium karmischer Samen (*sarvabījaka*, *sa bon thams cad pa*) fließt dahin wie ein großer Strom. Wäre [er] als höchstes Wesen verkannt worden, wäre es unangebracht gewesen [ihn zu unterrichten und so] habe ich diesen den Toren nicht gelehrt.“ (D, Vol. 49, 26, 7: *len pa'i rnam par shes pa zab cing phra/ /sa bon thams cad chu bo'i klung ltar 'bab/ /bdag tu rtog par gyur na mi rung zhes/ /byis pa rnams la ngas ni de ma bstan/ /*)

Nach Tāranāthas Auffassung bringt der Buddha mit diesem Vers wohl zum Ausdruck, dass seine Lehre im Hinblick auf die unterschiedlichen Fähigkeiten seiner Schüler einem systematischen didaktischen Aufbau folgt.

མྱང་འདས་གཟུངས་²⁰² དབང་གིས་ལྷས་མདོ་ལ་²⁰³ སོགས།།

ཀུན་རྒྱལ་²⁰⁴ གང་ཟག་བགྱི་ [P1804] བའི་ [Dz115] རྩལ་ལ་སྤྲ།།

འོ་མའི་སྤྲ་གྱི་ [J107] དཔེ་དང་ཚོར་བྱའི་དཔེ།།²⁰⁵

གཅིག་ཉིད་སེམས་གྱི་རྩི་མ་སྤྱོད་རྩལ་ལོ།།

Außerdem werden [die drei Lehrzyklen] auch in all den Sūtren wie dem Mahāparinirvāṇa- und dem Dharaṇeśvararājaparipṛccha-Sūtra auf die Weise, wie Personen angeleitet werden, angewendet, [wie zum Beispiel mit] der Analogie der Milch als Medizin²⁰⁶ und der Analogie des Juwels²⁰⁷. [Es geht] einzig [darum], die Makel des Geistes entfernt werden.

²⁰² Dz/J/Pl lesen གཟུང་ an Stelle von གཟུངས་.

²⁰³ J/Pl མདོ་ལ་ : Dz མདོས་.

²⁰⁴ Pl རྩལ་ : Dz/J རྩའ་ zu རྩལ་ verbessert, da རྩའ་ zwar grammatikalisch korrekt, རྩལ་ aber metri causa erforderlich ist.

²⁰⁵ S. Lung sbyor, 134, 10.

²⁰⁶ Tāranātha gibt uns hierzu in Lung sbyor, 134, 10–139, 18, ein längeres Zitat mit einem Gleichnis aus dem Mahāparinirvāṇa-Sūtra. Eine gekürzte Fassung davon findet sich in Ri chos, 63, 16ff. (HOPKINS 2006, 128–129; Vgl. HOPKINS 2006, 574–575) Es handelt von einem König, der zunächst einen unfähigen Arzt hat, der bei jeder Erkrankung Milch verordnet, ohne zu unterscheiden. Später löst ihn ein fähiger Arzt ab, der aufgrund des Missbrauchs von Milch als Medikament durch den vorherigen Arzt, die Verwendung von Milch als Medizin zunächst untersagt. Zu einem späteren Zeitpunkt rät dieser dem König nun aber dazu, Milch aus medizinischen Gründen zu sich zu nehmen, was dem König widersprüchlich erscheint. Er erfährt daraufhin, dass ein geschickter Arzt aufgrund seines Wissens eben immer die passende Medizin für die passende Erkrankung einsetzt. Am Ende des Gleichnisses erklärt der Buddha, dass er aufgrund der falschen Anschauungen der Häretiker, welche von einem Vorhandensein des höchsten Wesen ausgehen, das Nichtvorhandensein des höchsten Wesen lehren musste: „The statement in that way, “Self does not exist,” has causes and conditions; therefore, the statement, “Self exists,” is like a skilled doctor who knows how milk is suitable as medicine and how it is not; it is not like lowly childish beings’ apprehension of self. The apprehension of self by lowly childish beings is held to be the size of a mere thumb, a mere mustard seed, or a mere minute particle. The one-gone-thus’s speaking of self is not like that. Hence, although I have said, that all phenomena are selfless, in reality they are not selfless. With regard to self, the phenomenon that is true, real, permanent, abiding, sovereign, immutable, and unchangeable is called “self”, like a great doctor skilled in medicinal milk.” (Ri chos, 63, 22–64,4; HOPKINS 2006, 128–129).

²⁰⁷ Das entsprechende Zitat aus dem Dharaṇeśvararājaparipṛccha-Sūtra zu dieser Analogie findet sich in Lung sbyor, 139, 18–140. Diese Passage lehrt ein Gleichnis, dass anhand der verschiedenen, aufeinander aufbauenden Bearbeitungsstufen, die bei der Veredelung eines *vaiḍūrya*-Juwels nötig sind, darlegt, wie der Buddha *tathāgatagarbha* mittels der drei Lehrzyklen vermittelt. (Vgl. Ri chos 125, 11ff. ; HOPKINS 2006, 203 ; P814, Vol. 32, 300.5.4ff.)

2.5.6 Die acht verkehrten Anschauungen im Mahāparinirvāṇa-Sūtra

སྤྲུང་འདས་ཆེན་པོར་ཕྱིན་ཅི་ལོག་བརྒྱན་གསུངས།²⁰⁸

ཁྱད་པར་རྒྱལ་བའི་སྐྱེ་ནི་གཙང་བ་དང་།།

སངས་རྒྱལ་ཞིང་སོགས་བདེ་དང་དོན་དམ་དབྱིངས།།

རྟག་དང་སེམས་ཉིད་དམ་པའི་བདག་ཡིན་པས།།

ཤ་ཁྲག་ལུས་²⁰⁹ དང་སྐྱུག་བསྐྱེལ་བདེན་པ་དང་།།

སྐད་ཅིག་ཆ་བཅས་རང་བཞིན་བདེན་མིད་དུ།།

རྟོག་ན་ལོག་ལྷ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་བཞིར་གསུངས།།

Im Mahāparinirvāṇa-Sūtra wurde von acht verkehrten Anschauungen [*viparyāsa*, *phyin ci log*] gesprochen. Insbesondere ist der Körper des Siegreichen rein, Buddhafelder und dergleichen freudvoll, die Sphäre des Absoluten [*paramārthadhātu*, *don dam dbyings*] dauerhaft [und] der Geist ein höchstes Wesen. Wenn man daher [die zuvor genannten entsprechend als] einen Körper aus Fleisch und Blut, die Wirklichkeit des Leidens, augenblickliche Konglomerate und das Nichtvorhandensein einer wirklichen Eigennatur versteht, werden [diese] als vier [zusätzliche] verkehrte Anschauungen oder falsche Sichtweisen gelehrt.²¹⁰

²⁰⁸ S. Lung sbyor, 140, 18–20.

²⁰⁹ Dz/J ལུས་ : PI ལུས་.

²¹⁰ Dieser Abschnitt behandelt die Erweiterung der vier verkehrten Anschauungen (*viparyāsa*, *phyin ci log*) des Aṅguttara-Nikāya, die auch im 23.Kapitel des MMK ausführlich behandelt werden, zu acht verkehrten Anschauungen im Mahāparinirvāṇa-Sūtra. KALUPAHANA 1986,312 stellt die vier verkehrten Anschauungen wie folgt dar: „The four perversions are discussed by the Buddha at Aṅguttara 2.52. They pertain to perceptions (*saññā*), thoughts (*citta*), and views (*diṭṭhi*). Perversion (*vipallāsa*) of perception or thought or view occurs with the identification of

- i. the impermanent with the permanent (*anicce niccan ti*),
- ii. the not unsatisfactory with the unsatisfactory (*adukkhe dukkhan ti*)
- iii. the non-substantial with the substantial (*anattani attā ti*), and
- iv. the unpleasant with the pleasant (*aśubhe śubhan ti*).”

Zusätzlich zu diesen vier, kommen nun im Mahāparinirvāṇa-Sūtra noch die vier in diesem Vers erwähnten hinzu. An dieser Stelle verweist Tāranātha in Lung sbyor, 140, 19–141, 19, auf das folgende Zitat aus dem Mahāparinirvāṇa-Sūtra, dass auch im Ri chos innerhalb eines ausführlicheren Zitates vorkommt: *mdo las/ khyed smra ba ltar na bdag cag kyang mi rtag pa dang/ sdug bsgal ba dang/ bdag med pa'i 'du shes la nan tan byed do zhes bya ba ni yang dag par don med do/ /nan tan byed pa gsum po de la yang dag pa'i don med pas/ de ma yin pa nan tan byed pa'i chos gsum po las lhag pa ngas bshad par bya'o/ /sdug bsgal ba la bde bar 'dzin pa dang/ bde ba la sdug bsgal du 'dzin pa ni phyin ci log gi chos so/ mi rtag pa la rtag par 'dzin pa dang/ rtag pa la mi rtag par 'dzin pa ni phyin ci log gi chos so/ /bdag med pa la bdag tu 'dzin pa dang/ bdag la bdag med par 'dzin pa ni phyin ci log gi chos so/ /yongs su ma dag pa la yongs su dag par 'dzin pa dang/ yongs*

2.5.7 Sūtren aller Lehrzyklen beinhalten Lehren von definitiver Bedeutung

ལམོར་ལོ་དང་པོ་འཇིག་རྟེན་པ་དང་མཐུན།།

བར་པར་²¹¹ ཀུན་རྫོབ་རང་བཞིན་མེད་པ་དང་།།

རྒྱལ་བ་སྤྲས་བཅས་ཡོན་ཏན་བགྲང་ཡས་སོགས།།

མང་པོས་ཉན་ཐོས་ལུགས་ལས་ཆེས་ལྷག་མེད།།

ཕལ་ཆེར་ཐེག་དམན་མདོ་དང་མཐུན་ཤས་ཆེ།།

Da im mittleren [Lehrzyklus] vielerlei [Mahāyāna-Spezifisches gelehrt wird] wie das Fehlen einer Eigennatur beim Vordergründigen und die zahllosen Qualitäten der Siegreichen und ihrer Söhne²¹², geht er sehr wohl weit über die Traditionen der Śrāvakas hinaus, aber die Übereinstimmungen mit den Sūtren des Hīnayāna machen den größten Anteil aus.

ཐ་མར་རང་བཞིན་མེད་རྒྱལ་བར་དང་མཚུངས།།

གཞན་དུ་ནམ་ཡང་ཡོད་པར་མ་གསུངས་པའི།།

ཁྱད་ཆོས་མང་པོས་འདྲིར་ནི་ཡོད་པར་བསྟན།།

Beim letzten [Lehrzyklus] ähnelt der Zugang zum Fehlen einer Eigennatur dem mittleren [Lehrzyklus]. Weil viele der spezifischen Eigenschaften andernorts [i.e. im ersten und zweiten Lehrzyklus] niemals als vorhanden erklärt wurden, wurden [diese im letzten Lehrzyklus] nun als vorhanden aufgezeigt.

su dag pa la yongs su ma dag par 'dzin pa ni phyin ci log gi chos so/ /zhes gsungs so/. (Vgl. Ri chos, 315, 14ff.)

Eine Übersetzung der entsprechenden Passage entsprechend HOPKINS 2006, 409: „Your proposition that even the self is to be insistently discriminated as impermanent, suffering, and selfless is in fact senseless. Since insisting on these three is without true meaning, I will explain what is superior to [sic] and not those three doctrines on which you are insisting. To apprehend suffering as bliss and to apprehend bliss as suffering are erroneous practices. To apprehend the impermanent as permanent and to apprehend the permanent as impermanent are erroneous practices. To apprehend the selfless as self and to apprehend self as selfless are erroneous practices. To apprehend the thoroughly impure as thoroughly pure and to apprehend the thoroughly pure as thoroughly impure are erroneous practices.”

²¹¹ Dz/J པར་ : P1 ཏུ་.

²¹² Im Rahmen der Übersetzung habe ich davon Abstand genommen, Verbesserungen des Originaltextes im Sinne der Genderkorrektheit vorzunehmen, da derartige Eingriffe den kulturellen Hintergrund verfälscht wiedergeben würden.

ཚོས་ལྔ་རང་བཞིན་གསུམ་དང་རྣམ་ཤེས་བརྒྱད།།

ཐེག་ཚེན་སྐྱེན་མོང་མིན་པའི་ཚོས་རྣམ་པར་རྒྱུད་རྣམས།།

འཁོར་ལོ་ཐ་མའི་མདོ་སྤར་ཤིན་ཏུ་རྒྱས།།

བར་པར་མི་གསལ་བ་ཡང་²¹³ བསྐྱེད་ཏེ་གསུངས།།

Die besonderen religiösen Termini des Mahāyāna wie die fünf Kategorien²¹⁴, das dreifache Wesen²¹⁵ und die acht Wahrnehmungsarten wurden in den Sūtren des letzten [Lehr]zyklus sehr ausführlich, in [den Sūtren] des mittleren [Lehrzyklus hingegen] sowohl undeutlich als auch gerafft erklärt.

²¹³ Pl 'བ་ཡང་' : Dz 'བར་པར་' : J 'ལ་ལར་'.

²¹⁴ Die fünf Kategorien (*chos lnga*) werden in Kapitel sechs des LAS als 1. Name (*nāma, ming*), 2. Ursächliche Bedingungen (*nimitta, rgyu mtshan*), 3. Vorstellungen (*vikalpa, rnam rtog*), 4. Gnosis der reinen Sphäre (*samyagjñāna, dbyings dag pa'i ye shes*) und 5. Vollkommenes (*pariniṣpanna, yongs grub*) dargelegt. (Vgl. SUZUKI 1932, 196–198; LAS, 227, 8ff.)

²¹⁵ Die Lehre vom dreifachen Wesen (*trivabhāva, rang bzhin gsum*) ist eine andere Bezeichnung für die Darstellung der Lehre der dreifachen Merkmale (*trilakṣana, mtshan nyid gsum*) entsprechend des LAS. MATHES 1996, 10, schreibt hierzu: „Diese Lehre vom dreifachen Wesen der Dinge, die im *Samdhinirmocanasūtra* wahrscheinlich das erste Mal dargelegt ist, verdrängt die Lehre der *Bodhisattvabhūmi* vom Wesen der Wirklichkeit und wurde zum festen Lehrsatz des Yogācāra-Systems. Jede Gegebenheit hat in dieser Schulrichtung eine *vorgestellte Beschaffenheit* (*parikalpita-svabhāva*), d.h. das, was wir in die Dinge hineinprojizieren, eine *abhängige Beschaffenheit* (*paratantrasvabhāva*), d.i. der in Abhängigkeit entstehende Strom von Geistesfaktoren und eine *vollkommene Beschaffenheit* (*pariniṣpannasvabhāva*), die mitunter mit dem wahren Wesen der Gegebenheiten, der strahlenden Lichtnatur des Geistes und anderen positiven Attributen gleichgesetzt wird.“

Darüber hinaus werden in Kapitel sechs des LAS die Lehre vom dreifachen Wesen und die acht Wahrnehmungsarten als in den fünf Kategorien enthalten formuliert. Die Verbindung zwischen den fünf Kategorien und der Lehre vom dreifachen Wesen wird dabei wie folgt beschrieben: Die ersten zwei der fünf Kategorien, Name und Ursächliche Bedingungen werden der vorgestellten Beschaffenheit, das dritte der fünf Kategorien, Vorstellungen, der abhängigen Beschaffenheit, und die letzten beiden der fünf Kategorien, die Gnosis der reinen Sphäre und das Vollkommene der vollkommenen Beschaffenheit zugeordnet. (Vgl. SUZUKI 1932, 196–198; LAS, 227, 8ff.)

2.5.8 Dass der erste und der letzte Lehrzyklus beide von provisorischer Bedeutung sind, ist widersprüchlich

དང་པོ་དང་དོན་ཐ་མའང་དང་དོན་ཅན།།

ཡིན་ན་དེ་གཉིས་མཐུན་ཤས་ཆེ་དགོས་ན།།

དང་པོ་ཐ་མ་སྟོན་ཚུལ་ཆེས་མི་འདྲ།།

Wenn der erste [Lehrzyklus] von provisorischer Bedeutung wäre und der letzte ebenso, sollten die beiden [dann] nicht große Übereinstimmungen aufweisen?²¹⁶ und demnach übereinstimmen sollten, Die Darlegungsweisen des ersten und letzten [Lehrzyklus] gleichen einander [jedoch] überhaupt nicht.

ཞེས་²¹⁷ པ་ནི་འཁོར་ལོ་རིམ་གསུམ་གྱི་དང་ངེས་ལས་²¹⁸ བརྩམས་ཏེ་སྤྱི་མ་མཚོགས་ཏུ་བསྐྱབས་²¹⁹ པའོ། །།

Damit ist, ausgehend von [der Behandlung der] provisorischen und hinführenden Bedeutung im Rahmen der drei Stufen von [Lehr]zyklen, nachgewiesen, dass der letzte der hervorragendste ist.

²¹⁶ Ich habe *na* hier als Kurzform für *ce na* übersetzt.

²¹⁷ Dz/Pl གྲུབ་ : J བསྐྱབས་.

²¹⁸ Dz/J ལས་ : Pl ལ་.

²¹⁹ J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

2.6 Unterschied zwischen Madhyamaka und der Nur-Geist-Schule und der Beweis, dass das Leersein von anderem Madhyamaka ist

2.6.1 Der Unterschied zwischen dem Leersein von anderem und der Nur-Geist-Schule

2.6.1.1 Kurzfassung

འཁོར་ལོ་རྣམ་གསུམ་ [P1805] དགོངས་པའི་གནད་གཅིག་ཀྱང་།།

ཉན་ཐོས་རྣམས་དང་རང་སྟོང་སྣ་བ་དང་།།

སེམས་ཅམ་པ་དང་གཞན་སྟོང་སྣ་བ་རྣམས་།།

འདོད་ཚུལ་ཐ་དད་བྱུང་པར་ཤིན་ཏུ་ཆེ།།

Obwohl der dreifache [Lehr]zyklus einen einzigen Leitgedanken (*dgongs pa'i gnad*) [hat], sind die unterschiedlichen Arten der Annahmen der Śrāvakas, der Vertreter des Leerseins von sich selbst, der Anhänger der Nur-Geist[-Schule] und der Vertreter des Leerseins von anderem äußerst verschieden.²²⁰

2.6.1.2 Ausführliche Darlegung

2.6.1.2.1 Auch beim Madhyamaka des Leerseins von sich selbst gibt es Übereinstimmungen mit anderen buddhistischen Lehrmeinungen

ཞི་འཚོ་གྲོལ་སྡེ་རྗེས་འབྲང་བཅས་པ་ལས་།།²²¹

གཞན་པའི་རང་སྟོང་སྣ་རྣམས་ཀུན་རྫོབ་ནི།།

ཉན་ཐོས་སྡེ་གཉིས་པོ་དང་ [J108] མཐུན་པར་སྣ།།

Die Vertreter des Leerseins von sich selbst, mit Ausnahme von Śāntarakṣita, [Vi]muktisena und deren Nachfolgern²²², vertreten eine vordergründige [Wirklichkeit], welche mit den zwei Untergruppen der Śrāvakas übereinstimmt.²²³

²²⁰ Im zweiten Vers der Einleitung(1.3) verwies Tāranātha bereits darauf, dass die unterschiedlichen Lehren des Buddhas letztlich immer zur Erkenntnis der Natur der Gegebenheiten (*dharmatā, chos nyid*) führen und dabei lediglich Systeme für Wesen mit einem unterschiedlichen Hintergrund sind. Er sieht sie als System einer Synthese aufeinander aufbauender Lehrmeinungen, die gemeinsam ein Lehrgerüst bilden.

²²¹ J/PI ལས་ : Dz ལ་.

²²² Mit Nachfolger sind hier wohl alle Vertreter des Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka in Indien und Tibet gemeint. Ārya Vimuktisena lebte laut HARRIS 1991 hundert Jahre vor Candrakīrti und

སེམས་ཙམ་གཞན་སྟོང་ཀུན་རྫོབ་རྣམ་གཞག་མཐུན།།

རང་སྟོང་སྒྲུབ་ཉན་ཐོས་ [Dz116] དང་མཐུན་ལ།།

གཞན་སྟོང་སྒྲུབ་སེམས་ཙམ་དང་མཐུན་མང་²²⁴།།

དེ་དག་²²⁵ ཉན་ཐོས་པ་དང་སེམས་ཙམ་མིན།།

ལང་ཀར་གཤེགས་མདོར་སེམས་ཙམ་ལས་འདས་གསུངས།།²²⁶

Die Präsentationen der vordergründigen Wirklichkeit in der Nur-Geist[-Schule] und dem [Madhyamaka des] Leerseins von anderem stimmen überein. [Doch obwohl] es bei den Vertretern [des Madhyamaka] des Leerseins von sich selbst viele Übereinstimmungen mit denen des Śrāvaka und bei den Vertretern des [Madhyamaka des] Leerseins von anderem viele Übereinstimmungen mit denen der Nur-Geist[-Schule] gibt, sind diese beiden weder Anhänger des Śrāvaka noch der Nur-Geist[-Schule].²²⁷ Im Lankāvatāra-Sūtra heißt es: „über ‚nur Geist‘ hinausgegangen“.²²⁸

verfasste einen Kommentar zum Abhisamayālaṅkāra, der laut Bu ston Rin chen grub (1290–1364) aus der Sichtweise des Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka geschrieben wurde. (Vgl. HARRIS 1991, 72) Er war einer der ersten Vertreter des Madhyamaka, der in seinen Werken *tathāgatagarbha* diskutierte, und gilt als einer der frühesten Vertreter dieser Lehrmeinung (vgl. HOOKHAM 1991, 157). Auch der indische Meister Śāntarakṣita (9.Jhdt.), einer der Wegbereiter des Buddhismus in Tibet und Autor des einflussreichen Madhyamakālaṅkāra, wird von der tibetischen Tradition ganz allgemein als Vertreter des Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka angesehen.

²²³ Tāranātha betrachtete Vimuktisena und Śāntarakṣita vermutlich als Vertreter des Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka, welche die vordergründige Wirklichkeit in Übereinstimmung mit dem Satyākāravāda-Yogācāra erklären, das von der Wirklichkeit der Erscheinungsformen (*ākāra*, *ṅam pa*) ausgeht. Alle anderen Vertreter eines Madhyamaka des Leerseins von anderem legen die vordergründige Wirklichkeit hingegen lediglich in Übereinstimmung mit der Sichtweise weltlicher Menschen (*laukika*, *'jig rten pa*) dar. Dementsprechend findet man hier Darlegungen, die mit jenen der beiden Untergruppen der Śrāvakas, den Vaibhāṣika und den Sautrantika, übereinstimmen. Entsprechend ist dann, zum Beispiel, die Rede von den sechs Wahrnehmungsarten und nicht von acht.

²²⁴ Dz/J/Pl lesen zwar einheitlich མིང་, aber ein ཡང་ wäre hier sehr plausibel und muss sowieso gedanklich ergänzt werden.

²²⁵ Dz/J དེ་དག་ : Pl དེ་ཡང་.

²²⁶ S. Lung sbyor, 141, 9–10.

²²⁷ Genausowenig wie man sagen kann, dass die Vertreter eines Madhyamaka des Leerseins von anderem die Śrāvaka-Lehrmeinung vertreten würden, nur weil es bei der Präsentation der vordergründigen Wirklichkeit Übereinstimmungen gibt, kann man sagen, die Nur-Geist-Schule entspräche dem Leersein von anderem, weil es Übereinstimmungen bei der Präsentation der vordergründigen Wirklichkeit gibt.

²²⁸ In Lung sbyor, 141, 11–19, liefert uns Tāranātha das folgende Zitat aus dem LAS: *sems tsam la ni brten nas su/ /phyi rol don du mi brtag go/ /snang ba med pa la brten nas/ /sems tsam las ni 'da' bar bya/ /yang dag dmigs pa la brten nas/ /snang ba med las 'da' bar bya/ /rnal 'byor snang ba med gnas na/ /theg pa chen po mi mthong ngo//*. Diese Passage findet sich auch in Ri chos, 154, 12–15.

2.6.1.2.2 Der eigentliche Unterschied zwischen der Nur-Geist-Schule und dem Madhyamaka des Leerseins von anderem

སེམས་²²⁹ ཙམ་ལྟ་བུ་རྣམ་ཤེས་བདེན་གྲུབ་ཡིན།།

ཚོས་དབྱིངས་རྣམ་ཤེས་མིན་གྱིར་འདི་མི་མཚུངས།།

Dass Sinneswahrnehmungen wirklich erwiesen sind, ist die Sichtweise der Nur-Geist[-Schule]. Da das Element der Gegebenheiten [für die Vertreter des Madhyamaka des Leerseins von anderem] nicht [Objekt von] Sinneswahrnehmungen ist, gleichen sich diese [beiden Lehrmeinungen] nicht.²³⁰

HOPKINS 2006, 237: „Relying on non-appearance, one passes beyond mind-only. Relying on observing reality, one passes beyond non-appearance. If yogis dwell in non-appearance, they do not perceive the great vehicle.”

S. a. LAS, 298, 15–299, 1: *cittamātram samāruhya bāhyamarthaṃ na kalpayet/ tathatālabane sthitvā cittamātramatikramet // cittamātramatikramya nirābhāsamatikramet/ nirābhāsasthito yogī mahāyānaṃ na paśyate//*. SUZUKI'S Übersetzung ist an dieser Stelle nicht vertrauenswürdig. (Vgl. SUZUKI 1932,247, V. 257)

²²⁹ J/PI སེམས་ : Dz སེམ་.

²³⁰ Der Unterschied zwischen der Lehrmeinung der Nur-Geist-Schule und dem Madhyamaka, und damit auch dem Madhyamaka des Leerseins von anderem, liegt also in erster Linie in der unterschiedlichen Beurteilung des Inhaltes der Gnosis, der Kenntnis der absoluten Wirklichkeit. Im Ri chos unterscheidet Dol po pa daher klar zwischen einem gewöhnlichen „nur Geist“ und dem letztendlichem „nur Geist“, und stützt sich dabei auf das LAS. (S. Ri chos, 154, 8–155, 4 und HOPKINS 2006, 236–239) Unter anderem erklärt er dort: „and also that very [*Descent into Lañkā Sūtra*] speaks of the basis—which is without the appearance of external adventitious defilements and which is the matrix-of-one-gone-to-bliss, the element of attributes, the ultimate mind appearing in the aspects of bodies, enjoyments, abodes, and so forth—as mind-only.” ... „Therefore, mistaking statements in them about ultimate mind-only, you should not propound that the *Descent into Lañkā Sūtra* and so forth are proprietary texts of mind-only that is not beyond consciousness because there is a great difference between not having passed beyond consciousness and having passed beyond consciousness. Also, statements in those texts of worldly mind-only are doors to methods for entering suchness; they are not taking [worldly mind-only] to be final.” (HOPKINS 2006, 238; LAS, 154, 5–6; vgl. SUZUKI 1932, 133, V.33)

Dol po pas Unterscheidung in zwei Arten von “nur Geist” beschreibt STEARNS 2002 wie folgt: „He maintains the existence of an absolute Cittamātra which may be considered identical to the Madhyamaka, because both state that in reality there are no phenomena other than absolute mind, and because absolute mind always exists as the omnipresent indestructible thusness. To say there are no phenomena other than the expanse of reality (*dharmadhātu*) is equivalent to saying there are no phenomena other than nondual gnosis. Dolpopa identifies the relative Cittamātra with what was usually referred to as Cittamātra in Tibet during his time. This position should properly be called Vijñānavada.” (STEARNS 2002,91)

2.6.1.2.3 Der Unterschied zwischen der Nur-Geist-Schule und dem Madhyamaka besteht nicht in methodischen Lehrinhalten

2.6.1.2.3.1 Kurzfassung

མཐར་ཐུག་ཐེག་གསུམ་རྒྱུ་དུ་མ་བཤད་མོད།།

ཐེག་གཅིག་ཐེག་གསུམ་རིགས་ཆད་ཡོད་མེད་དང་།།

མཚན་ཉིད་གསུམ་དང་བདེན་གཉིས་འདོད་མི་འདོད།།

དེ་དག་སེམས་ཅམ་དབུ་མའི་བྱུང་པར་མིན།།

Zwar wurde im [Mahāyānasūtra-]Jalaṅkāra [sowieso] nicht erklärt, dass es letztendlich drei Fahrzeuge gibt,²³¹ doch besteht der Unterschied zwischen Nur-Geist[-Schule] und Madhyamaka [sowieso] nicht darin, ob man [nun] ein Fahrzeug oder drei Fahrzeuge, die [von der Erlösung] abgeschnittene Familie (*gotra, rigs*)²³² als vorhanden oder nicht vorhanden, sowie drei Merkmale und zwei Wirklichkeiten annimmt.²³³

²³¹ Dies nimmt wohl Bezug zu MSA 69: *ākaraṣaṅārthamekeṣāmanyasaṃdhāraṇāya ca/ deśitāniyatānām hi sambuddhairekayānatā//*. (zitiert nach HOPKINS 2006, 780, Anm.225)

Dieser Vers wird auch in Ri chos 160, 18–20, zitiert:

In order to lead some [hearers of indefinite lineage to the great vehicle]

And in order to hold others, [that is, bodhisattvas of indefinite lineage, from falling to the lesser vehicle]

The perfect buddhas

Teach one vehicle to the indefinite.” (HOPKINS 2006, 246)

²³² Der Ausdruck abgeschnittener Typus (*agotraka, rigs chad*), stimmt in seiner Bedeutung wohl mit dem Begriff *icchantika* ('*dod chen po*) überein. Er beschreibt die Familie der Wesen, die aufgrund negativer Verhaltensmuster von den Ursachen der Befreiung abgeschnitten sind und daher, je nach Auffassung, niemals oder erst nach sehr langer Zeit, Buddhaschaft erlangen werden. S. HOOKHAM 1991, 104–111 (insbesondere 105–108). Der Ausdruck wird auch im 1. Kapitel des *Dvags po thar rgyan*, 6,4–7,7, diskutiert.

²³³ Dieser Vers leitet verschiedene Diskussionen ein, die im Zusammenhang mit Ri chos 159,16–162, 11 (Vgl. HOPKINS 2006, 245–248) stehen, in dem *Dol po pa* darlegt, dass es keine textlichen Belege für die folgenden Behauptungen gibt: „1. The proponents of mind-only assert that there are those whose lineage is severed, but the proponents of the middle do not. 2. The proponents of mind-only assert that the [teaching of] one vehicle requires interpretation. 3. The three natures is the religious vocabulary solely of the proponents of mind-only. 4. Due to teaching eight collections of consciousness, such as the mind-basis-of-all and so forth, [a text] is established as being mind-only.” Laut HOPKINS 2006 treffen dabei der erste, zweite und der vierte Punkt auf die Aussagen *Tsong kha pas* zu, nicht jedoch der dritte. (HOPKINS 2006, 248, Anm. a) Diese Ansichten werden hier in der Folge auch von *Tāranātha* diskutiert und zurückgewiesen.

2.6.1.2.3.1 Detaillierte Darlegung

2.6.1.2.3.1.1 Die Präsentation der drei Merkmale steht nicht im Widerspruch zur Präsentation der zwei Wirklichkeiten

གྲུབ་མཐའ་བཞི་ཀམ་བདེན་གཉིས་རྣམ་བཞག་གྲུས།།

མཚན་ཉིད་གསུམ་པོ་²³⁴ ཤེར་ཕྱིན་ལས་ཀྱང་བསྟན།།²³⁵

འཕགས་པས་བྱང་རྒྱལ་སེམས་འགྲེལ་དུ་ཡང་གསུངས།།

Die Präsentation der zwei Wirklichkeiten wird von allen der vier Lehrmeinungen vorgenommen. Das drei Merkmale wurde sowohl in der Prajñāpāramitā[-Literatur] gelehrt²³⁶, als auch vom Edlen [Nāgārjuna] im Bodhicittavivaraṇa erklärt²³⁷.

²³⁴ Dz/J པོ་: PI ༩.

²³⁵ S. Lung sbyor, 141, 19–20.

²³⁶ STEARNS 2002 widmet sich dieser Thematik sehr ausführlich und bemerkt diesbezüglich: „Although the three-nature theory is an integral part of the Yogācāra system, as Dolpopa pointed out it is also found in some of the Prajñāpāramitā sūtras. In Tibet this fact had important hermeneutical implications for the understanding of the development of Indian Buddhist doctrine. In particular, what might be called the “orthodox” Tibetan view of the Three Turnings of the Dharma Wheel was challenged by the presence of this theory in the Prajñāpāramitā sūtras.” (STEARNS 2002, 91)

In der Folge diskutiert STEARNS die verschiedenen Stellen an denen die Theorie der drei Merkmale in der Prajñāpāramitā-Literatur vorkommt. Diese umfassen das Maitreya-Kapitel des Pañcaviṃśatisāhasrikā- bzw. des Āryaṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra sowie die Bṛhaṭṭikā, die vermutlich auf Vasubandhu zurückgeht, aber auch das Āryapañcatikāprajñāpāramitāmahāyāna-Sūtra. In Lung sbyor, 141, 20–145, 5, zitiert Tāranātha dementsprechend eine längere Passage aus dem Maitreya-Kapitel des Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra, in dem die drei Merkmale dargelegt werden. Dol po pa zitiert ebenfalls Teile davon in Ri chos 149, 15ff. (S. HOPKINS 2006, 231–232) Auch Tsong kha pa war sich dieser Problematik bewusst und bemühte sich im Leg bshad snying po seine Darlegungen mit diesem scheinbaren Widerspruch in Einklang zu bringen. (Vgl. THURMAN 1991, 355–363) Eine ausführliche Behandlung der Ideen des Maitreya-Kapitel findet sich bei HARRIS, der auch kurz auf die Frage eingeht, ob es sich bei dieser Textstelle nicht um eine spätere Polation handelt und insbesondere auch Tsong kha pas Haltung im LSN eingehend untersucht. (S. HARRIS 1991, 102–131).

²³⁷ In Bodhicittavivaraṇa, 28 heißt es: *kun brtags dan ni gzhan dbang dan// yongs su grub pa 'di nyid ni// ston nid bdag nid gcig pu yi// no bo sems la brtags pa yin//*, „[The three natures, viz.] the imagined (*parikalpita*), the dependent (*paratantra*) and the absolute (*pariniṣpanna*) have only one nature of their own: emptiness. They are the imaginations (*kalpanā*) of mind (*citta*).“ (LINDTNER 1982,195)

Dieser Vers wird häufig als generelle Widerlegung des Yogācāra betrachtet, doch wie HARRIS 1991 feststellt, ist die Annahme, dass das dreifache Wesen letztlich leer ist, völlig in Übereinstimmung mit Asaṅga und Vasubandhu. (S. HARRIS 1991, 11) Der Vers befindet sich allerdings in einem Abschnitt, welcher thematisch der Widerlegung des Yogācāra gewidmet ist.

2.6.1.2.3.1.2 Die [von der Erlösung] abgeschnittene Familie wird nur vorübergehend angenommen

གནས་སྐབས་རིགས་ཆད་ཀྱང་ནི་²³⁸ མདོ་དེར་བཤད།།

འགོ་ཀུན་བདེ་གཤེགས་སྒྲིང་པོ་ཅན་གསུངས་ཕྱིར།།

མཐར་ཐུག་རིགས་ཆད་མདོ་སྤེ་རྒྱན་ནའང་བཀག།

Auch die in vorübergehender Hinsicht [von der Erlösung] abgeschnittene Familie (*gotra, rigs*) wurde in den [Prajñāpāramitā-]Sūtren erklärt.²³⁹ Da gesagt wurde, dass alle Wesen Sugatagarbha haben, wurde im Mahāyānasūtrālaṅkāra eine in letztendlicher Hinsicht [von der Erlösung] abgeschnittene Familie ebenso zurückgewiesen.²⁴⁰

²³⁸ S. Lung sbyor, 145, 5–6.

²³⁹ In Lung sbyor, 145, 6–9, gibt uns Tāranātha folgendes Zitat, dass aus dem Ende des siebten Kapitel des Āṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra stammt: *shā ri'i bu de lta bu'i gang zag de dag ni chos la sun 'byin par rig par bya'o// shā ri'i bu gang zag de lta bu de dag ni shing rul pa lta bur gyur pa yin no// shā ri'i bu gang de dag ni nag po'i rang bzhin du rig par bya'o//*

Der Buddha erklärt hier, dass derartige Personen sich vom von der buddhistischen Lehre abgewendet haben und wie ein verdorbener Baum sind und von einer dunklen Eigennatur.

Der entsprechenden Passage in D, Vol 33,204,4–7 geht eine Beschreibung der unheilsamen Auswirkungen voraus, die für einen selbst und andere entstehen, wenn man behauptet, dass Prajñāpāramitā keine authentische Lehre des Buddha sei.

²⁴⁰ Dies bezieht sich auf MSA 40. Dieser Vers wird im Ri chos gleich mehrfach zitiert wird, z.B. Ri chos 27, 9–11: „Because thusness does not differ in all, and its state of having been purified is the one-gone-thus, all transmigrating beings have the matrix of it.“ (HOPKINS 2006, 82 und 247; MSA, 40: *sarveṣāmaṅviśiṣṭāpi tathatā śuddhimāgatā/ tathāgatatvaṃ tasmācca tadgarbhāḥ sarvadehināḥ//* (zitiert nach HOPKINS 2006, 774, Anm.78)).

2.6.1.2.3.1.3 Die Vertreter des Leerseins von sich selbst sprechen ebenso von vorübergehend drei Fahrzeugen

མཐར་ཐུག་གྱིར་ན་ཐེག་གཅིག་ཉིད་ཅེས་གསུངས།།

གནས་སྐབས་ཐེག་གསུམ་རང་སྟོང་སྐྱབ་བའང་ [PI806] འདོད།།²⁴¹

བྱམས་ཞུས་ལེན་ཡང་ནི་དེ་མཐུན་གསུངས།།²⁴²

Aufgrund der letztendlichen [Wirklichkeit] spricht man von dem einen Fahrzeug (*ekayāna*, *theg pa gcig pa*), [aufgrund von] vorübergehenden [Bedingungen] nehmen aber selbst die Vertreter des Leerseins von sich selbst drei Fahrzeuge an.²⁴³ Dies wird auch in dem von Maitreya erbetenen Kapitel übereinstimmend erklärt.²⁴⁴

2.6.1.2.4 Das Madhyamaka geht über „nur Geist“ hinaus

ཀུན་རྗེ་བ་སེམས་ཅམ་རང་སྟོང་སྐྱབ་འགའ།།

འདོད་ཐུར་སྐྱུན་པོའི་རྣམ་དབྱེས་ཅི་ཞིག་གྱ།།

Da [auch] einige Vertreter des Leerseins von sich selbst²⁴⁵ hinsichtlich der vordergründigen [Wirklichkeit] „nur Geist“ annehmen, was sollte mit [so] einer närrischen Unterscheidung bewirkt werden?

²⁴¹ S. Lung sbyor, 145,5–6. Dz/J འདོད་ : PI ཡོད་.

²⁴² S. Lung sbyor, 146, 2.

²⁴³ In Lung sbyor, 145, 10–146, 2, erklärt Tāranātha, dass es viele Anhänger des Mahāyāna gegeben habe, die weder Nāgārjuna noch Asaṅga nachgefolgt seien, indem sie von einem einzigen Fahrzeug ausgingen, ohne dabei in Vorübergehendes und Letztendliches zu unterscheiden. Er bemerkt, dass es wohl unter den Lehrmeistern des Svātantrika- und Prāsāngika-Madhyamaka keinen gäbe, der nicht von vorübergehend drei Fahrzeugen ausginge. Überdies, sagt er, wäre auch im zweiten Kapitel des Āṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-, sowie dem Śatasāhasrikāprajñāpāramitā-, dem Āryāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā- und dem Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra gelehrt worden, dass einige Individuen für lange Zeit nicht den glücklichen Umstand hätten, eine auf das Erwachen ausgerichtete Geisteshaltung hervorbringen zu können.

²⁴⁴ In Lung sbyor, 146, 3–16 zitiert Tāranātha den folgenden Abschnitt aus dem Maitreya-Kapitel des Āryāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā-Sūtra:

„Maitreya: Do, then, all the disciples have an absolute assurance of their establishment in Nirvana? The Lord: No, they have not. And why? Because this world has beings of various dispositions, of manifold dispositions. And among sentient beings with these various dispositions one can apprehend a variety of patterns with regard to their lineage. Some beings belong to a lineage in which from the beginning they strive for an exalted goal, and they also reach that exalted goal. Others belong to a lineage where from the beginning they strive for a low goal, they reach just the low goal, and are quite contented with that. Others again belong to a lineage where at the beginning they strive for a low goal and reach that low goal: not contented with that, however, they further on strive for an exalted goal and reach just that exalted goal.“ (CONZE 1975, 651–652)

²⁴⁵ Dies bezieht sich wohl auf die Vertreter des Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka.

རྒྱལ་བས་སེམས་ཙམ་ལས་འདས་མ་འདས་དང་།།

འཇམ་དབྱངས་ཀྱིས་གསུངས་འཇམ་དཔལ་ཞལ་ལུང་དང་།།

དེ་བཞིན་²⁴⁶ འཕགས་པ་ལྟ་དང་ཇོ་²⁴⁷ ཏཱ་རི།།

སྤྱན་རས་གཟིགས་ཀྱིས་མཛད་པའི་རྒྱད་འགྲེལ་དུ།།

གསུངས་པ་རྣམས་ནི་རྣམ་གཞག་གཅིག་ཏུ་འབབ།།

Das, was vom Siegreichen als über die Nur-Geist[-Schule] hinausgehend, bzw. nicht darüber hinausgehend [erklärt wurde], und im von Mañjuḥṣa gelehrten ‘Jam dpal zhal lung,²⁴⁸ sowie dementsprechend in von Āryadeva, Jetāri²⁴⁹ und Avalokiteśvara²⁵⁰ erstellten Tantrakommentaren erklärt wurde, läuft auf einen einzigen Standpunkt hinaus.

2.6.2 Beweis, dass das Leersein von anderem Madhyamaka ist

2.6.2.1 Das Madhyamaka des Leerseins von anderem entspricht dem Satyākāravāda-Yogācāra nicht

2.6.2.1.1 Gegnerische Auffassung

གཟུང་འཛིན་སྣང་བ་ཅན་གྱི་རྣམ་ཤེས་དེ།།

ངོ་བོ་གཟུང་འཛིན་ལས་གྲོལ་བ་དེན་གྲུབ་དང་།།

དོན་དམ་དང་ནི་དེ་བཞིན་ཉིད་འདོད་ཅིང་།།

གཟུང་དང་འཛིན་པའི་རྣམ་པ་བདེན་^[J109] གྲུབ་སྟེ།།

དེ་ལ་སྣང་བའི་གཟུང་འཛིན་བདེན་མེད་ལོ།།

འདི་དག་སེམས་ཙམ་པ་ཡི་གྲུབ་མཐར་བཤད།།

²⁴⁶ J/PI དེ་བཞིན་ : Dz དེ་བཞི་.

²⁴⁷ J/PI ཇོ་ : Dz ཇོ་.

²⁴⁸ Nicht identifiziert.

²⁴⁹ Ebenso Jitāri (*dgra las rnam rgyal*). Ein Lehrer des Ātīśa (972/982–1054).

²⁵⁰ Scheinbar ein von Dol po pa verwendeter Beiname des Kalkī Puṇḍarīka (*Rigs ldan pad ma dkar po*), dem Autor des Vimalaprabhā. (Vgl. HOPKINS 2006, 353)

Manche meinen: Jene Sinneswahrnehmungen, die mit dem Erleben von Erfasstem und Erfassendem versehen sind werden als ihrem Wesen nach frei von Erfasstem und Erfassendem, wirklich erwiesen, das Absolute und die Soheit angenommen. Der darin erscheinende [Dualismus von] Erfasstem und Erfassendem, ist nicht wirklich erwiesen. Diese beiden [Ansichten] werden als die Lehrmeinung der Nur-Geist[-Schule] erklärt.²⁵¹

2.6.2.1.2 Widerlegung

དོན་ལ་སེམས་ཚམ་དུ་གྲུབ་དངོས་པོ་རྣམས་།།

འདོད་ན་སེམས་ཚམ་པ་ཡིན་གཞག་ཅི་ཞིག་།།

དངོས་^[Dz117]རྣམས་ལོག་སྐྱར་སེམས་སུ་འང་བདེན་མེད་པས་།།

སེམས་ཚམ་ལས་ནི་ཅི་ཡི་སྤྱིར་མ་འདས་།།

Nimmt man an, die Dinge seien in Wirklichkeit (*don la*) nur als Geistiges erwiesen, wieso sollte einen das [bereits] zum Anhänger der Nur-Geist[-Schule] machen? Da die Dinge, [lediglich] verkehrte Erscheinungen, selbst im Geist nicht wirklich erwiesen sind, weshalb sollte [das] nicht über die Nur-Geist[-Schule] hinausgehen?²⁵²

²⁵¹ Tāranātha skizziert hier einen Widersacher, der im Hinblick auf die Präsentation der *trivabhāva*-Lehre in der Nur-Geist-Schule die folgende Position vertritt: Sinneswahrnehmungen, *paratantra*, unterliegen der Dichotomie von Subjekt und Objekt. Die in diesem Rahmen erlebten Erscheinungen sind *parikalpita*. Das Wesen des erlebenden Geistes und damit das, was Sinneswahrnehmungen zugrunde liegt, ist *pariniṣpanna*. Während die Dichotomie von Subjekt und Objekt dabei nicht wirklich erwiesen ist, sind die Erscheinungen, da sie ihrem Wesen nach Geist sind, wirklich erwiesen. Dies entspräche einer Präsentation der Nur-Geist-Schule entsprechend des Satyākāravāda. Tāranātha richtet sich hier also speziell an jene Kritiker, die das Leersein von anderem insbesondere mit der Lehrmeinung des Satyākāravāda innerhalb der Nur-Geist-Schule gleichsetzen.

²⁵² Ganz in Übereinstimmung mit der weiter oben zitierten Passage von LAS, 298, 15–299, 1, bedeutet die Aussage, dass alle Dinge lediglich Geist sind, für Dol po pa und Tāranātha nicht automatisch, dass sie wirklich erwiesen sind.

S. a. HOOKHAM 1991, 123: „Dolpopa explains, that the distinctive view of the Cittramatis is that mind, thought, and consciousness (*citta*, *manas*, *vijnana* – *sems*, *yi* and *rnam shes*) ultimately exist (paramartha), but in the above mentioned Sutras they are apparent phenomena (samvrtti).

Mit der in diesem Vers getätigten Aussage bezieht Tāranātha somit einmal mehr Position als Vertreter eines großen Madhyamaka im Sinne des Yogācāra-Madhyamaka und tut dies hier insbesondere in der Ausprägung des *Alīkākaravāda-Madhyamaka (*rnam rdzun dbu ma*). Laut KOMAROVSKI 2006 präsentiert bereits Śākya mChog ldan, zumindest in seinen späteren Werken, das Alīkākaravāda-Yogācāra als *Alīkākaravāda-Madhyamaka. (S. KOMAROVSKI 2006, 523, Anm. 5)

Hinsichtlich seiner Beschreibung, dass es für Anhänger des Mahāyāna letztlich kein Erleben von Wohlergehen und Leid außerhalb der Sinneserkenntnis (*vijñapti*, *rnam rig*) gibt, schreibt Śākya mChog ldan in seinem Nges don sngon med nyi ma, der Übersetzung von KOMAROVSKI entsprechend, das Folgende: „In that context, there are two [types of] cognition: the factor of outwardlooking apprehended-aspect (*kha phyir blta gzung rnam gyi cha*) and the factor of inward-

2.6.2.2 Eigentlicher Beweis, dass das Leersein von anderem Madhyamaka ist

རྣམ་ཤེས་རྣམ་པ་བདེན་མེད་རྟོགས་པ་ན།།

ཀུན་རྫོབ་སྣང་བ་མེད་²⁵³ སྤྱིར་དབུ་མར་གསུངས།།

དོན་དམ་སྣང་བ་ཡོད་སྤྱིར་དེ་མིན་ན།།

འཕགས་པའི་མཉམ་གཞག་ཡི་ཤེས་དེ་དག་གྱང་།།

དབུ་མ་རྟོགས་པའི་ཡི་ཤེས་མིན་པར་འགྱུར།།

Wurden die Objekte der Sinneswahrnehmungen als unwirklich erfasst, spricht man von Madhyamaka, weil kein Erscheinen des Vordergründigen vorhanden ist.²⁵⁴ Wenn dies kein [Madhyamaka] wäre, weil ein Erscheinen des Absoluten vorhanden ist, so würde selbst die Gnosis der meditativen Versenkung der Edlen zu einer Gnosis, die Madhyamaka nicht erfassen würde.²⁵⁵

ཞེས་²⁵⁶ པ་ནི་དབུ་མེམས་ཀྱི་དབྱེ་བ་ལས་བརྒྱུ་མས་ཏེ། གཞན་སྣང་དབུ་མར་སྐྱབ་པའོ།། །།

Nachdem mit dem Gesagten [zunächst] eine Unterscheidung in Madhyamaka und Nur-Geist[-Schule] erfolgte, wurde dann das Leersein von anderem als Madhyamaka bewiesen.

looking apprehender-aspect (*kha nang blta 'dzin rnam gyi cha*). /121/ The acceptance of the first one as knowing and cognition [belongs] to Cittamātra tenets. This is like, [for example,] when explaining [the process of] seeing a form by the eye consciousness apprehending a form, [Cittamātra followers] accept that although there is no form, the seer [of form] is the mind itself. Starting from the False Aspectarian Madhyamikas (*rnam brdzun dbu ma pa*), [all Madhyamikas] have to explain the ‘non-duality of apprehended and apprehender as [their own] tenets. Therefore, the apprehender is not accepted even as a functional thing (*dnegos po*), howmuch less as consciousness. The second one, the factor of inward-looking apprehender-aspect, is accepted as being the very entity and essence of all [types of] consciousness.“ (KOMAROVSKI 2006, 563)

²⁵³ Dz/J མེད་ : Pl ཡོད་.

²⁵⁴ Pl weist hier „vorhanden“ an Stelle von „nicht vorhanden“ auf. Dies widerspricht aber Dol po pas Auffassung, dass die Gnosis keine konventionellen Erscheinungen sieht: „It is not reasonable for these to appear to a pristine wisdom in one for whom ignorance and imputation have been extinguished, just as falling hairs, a yellow conch, and so forth do not appear to those whose eyes are flawless.“ (HOPKINS 2006, 525; Ri chos, 393, 24–394,2)

²⁵⁵ Dies berührt die Thematik, was die Gnosis eigentlich sieht. Tāranātha scheint hier die Auffassung zu vertreten, dass es letztlich nur die Erscheinungen im Rahmen der absoluten Wirklichkeit sein können, die Gegenstand der Kenntnis der Gnosis sind. Sind die akzidentellen Hemmnisse entfernt, so wird das Element der Gegebenheiten erkannt wie es ist. Wäre dem nicht so, dann gäbe es nichts, was die Gnosis kennen könnte und somit könnte es auch keine Kenntnis des Madhyamaka im Rahmen der absoluten Wirklichkeit geben.

²⁵⁶ J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

2.7 Die Vertreter des Leerseins von sich selbst haben sich weit von den Überlieferungen entfernt

2.7.1 Untersuchung der Wegbereiter der philosophischen Strömungen

2.7.1.1 Unstimmigkeiten bei den Vertretern des Leerseins von sich selbst

རང་སྣོད་སྣ་རྣམས་འཕགས་པ་ལྟ་སྐྱབ་ཀྱི།།

ལུང་ཙམ་ཁས་ལེན་པར་ནི་མ་ཐུན་མོད་ [P1807] །།

ཁ་ཅིག་སྤྱི་དོན་འདོད་ལ་ཁ་ཅིག་འགོག།

ཁ་ཅིག་རང་རིག་འདོད་ལ་ཁ་ཅིག་འགོག།

འག་འཁྱིལ་རྣམ་ཤེས་བརྒྱད་འདོད་ལ་ལ་འགོག།

Zwar stimmen die Vertreter des Leerseins von sich selbst darin überein, dass sie sich ausschließlich auf die Überlieferung des Edlen Nāgārjuna berufen, jedoch nehmen einige äußere Objekte an, während einige [andere diese] ablehnen. Einige nehmen Eigenkenntnis (*svasaṃvedana/svasaṃvittiḥ*, *rang rig*) an, während einige [andere diese] ablehnen. Manche nehmen acht Wahrnehmungsarten an, [während] manche [andere diese] ablehnen.²⁵⁷

²⁵⁷ Obwohl sich alle Vertreter eines Madhyamaka des Leerseins von sich selbst letztlich auf Nāgārjuna berufen, gibt es, insbesondere bei der Präsentation der vordergründigen Wirklichkeit, inhaltlich doch große Unterschiede. Obwohl alle behaupten, einzig Nāgārjunas Auffassung korrekt wiederzugeben, ist dies laut Tāranātha nicht möglich, da die gegensätzlichen Annahmen einander ausschließen. So nimmt z.B. Bhavaviveka, der in der späteren Klassifizierung Tibets als Begründer des Sautrantika-Svāntrika-Madhyamaka betrachtet wird, äußere Objekte im Hinblick auf die vordergründige Wirklichkeit, entsprechend der Lehrmeinung des Sautrantika, als gegeben an. Viele der weiteren Vertreter des Svāntrika-Madhyamaka, lehnen hingegen äußere Objekte ab. Während Śāntarakṣita hinsichtlich der vordergründigen Wirklichkeit die Eigenkenntnis (*svasaṃvedana/svasaṃvittiḥ*, *rang rig*) annimmt und in diesem Rahmen auch von acht Wahrnehmungsarten ausgeht, wird beides von Candrakīrti, aber auch von Tsong kha pa, selbst auf Ebene der vordergründigen Wirklichkeit zurückgewiesen. Für eine kurze Darstellung unterschiedlicher Positionen zum Thema Eigenkenntnis, s. KAPSTEIN 2000 (2).

2.7.1.2 Die Lehren der Wegbereiter werden den eigenen Ansichten angepasst

ཐེག་དམན་པས་ཀྱང་བདག་མེད་གཉིས་ཉོག་པ་དང་།།

མ་ཉོག་པ་ལ་སོགས་ཚུ་བའི་གྲུབ་མཐའ་ཀུན་།།

རང་བཟོའི་དབང་གིས་ཐ་དད་རྣམ་པར་འབྱུགས་།།²⁵⁸

Aufgrund von Eigenschöpfungen gerieten alle Lehrsätze verschiedentlich durcheinander, i.e. ob auch die Anhänger des Hīnayāna die zwei Arten der Wesenlosigkeit erfassen oder nicht.²⁵⁹

²⁵⁸ Dz/J འབྱུགས་ : PI འབྱུག་.

²⁵⁹ Die zweifache Wesenlosigkeit umfasst die Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*, *gang zag gi bdag med*) und die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*, *chos kyi bdag med*). Ausgehend von MAVBh,19ff, legt Candrakīrti dar, dass Arhats beide Arten der Wesenlosigkeit sehen, da sie ja, um zu einem Verständnis der Wesenlosigkeit der Person zu gelangen, notwendigerweise ein Verständnis der Leerheit der fünf persönlichkeitskonstituierenden Gruppen benötigen, die ja alle Gegebenheiten umfassen. Tāranātha spielt hier vermutlich darauf an, dass Tsong kha pa, im Bezug auf Candrakīrtis Darlegungen, seiner Meinung nach, eine Eigenschöpfung und Fehlinterpretation Candrakīrtis vornimmt, indem er die beiden Arten der Wesenlosigkeit als Hemmnisse der Geistesplagen (*kleśāvaraṇa*, *nyong mongs kyi sgrib pa*) und nicht wie generell üblich als Hemmnisse im Bezug auf zu Wissendes (*jñeyāvaraṇa*, *shes bya'i sgrib pa*) klassifiziert. Dies sieht Roñ ston Shes bya Kun rig (1367–1449) scheinbar ähnlich und findet im Rigs lam kun gsal scharfe Worte: „Ein (gewisser) tibetischer Narr akzeptiert [zwar] Candrakīrtis System als Autorität und sagt, nachdem er akzeptiert hat, daß das Erfassen einer wirklichen Existenz von beflecktem Nichtwissen umfaßt ist, [trotzdem] wiederholt, daß ein Śrāvaka-Arhat das Erfassen einer wirklichen Existenz restlos abgelegt hat, und nimmt [gleichzeitig] an, daß bis zur achten (Bodhisattva-)Stufe nur die Hemmnisse der Befleckungen aufgegeben werden [vgl. Anm. 203]. Das bedeutet, daß er einen Widerspruch akzeptiert hat, weil in diesem Fall auch ein (Bodhisattva) auf der siebenten Stufe [Śrāvakas und Pratyekabuddhas] nicht durch die Kräft[e] des Wissens (*jñānabāla*) übertreffen könnte; [außerdem] ist es auch ein Widerspruch, Candrakīrtis System als Autorität anzusehen wenn man das akzeptiert hat.“ (Rigs lam kun gsal 111,2–4, in der Übersetzung von TAUSCHER 1995, 104) Diese Auffassung Tsong kha pas steht, wie TAUSCHER1995 klar herausstellt, im „Widerspruch zu der erstmals in der Bodhisattvabhūmi formulierten, allgemein anerkannten Lehre, daß die Hemmnisse der Befleckungen von Śrāvakas und Pratyekabuddhas mittels der Erkenntnis der Wesenlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) zu beseitigen sind, die Befleckungen des zu Erkennenden aber von den Bodhisattvas durch die Erkenntnis der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya*).“ (TAUSCHER 1995, 104)

Für eine Zusammenfassung der unterschiedlichen Positionen, s. BRUNNHÖLZL 2004, 421–438.

ཚེས་ཀུན་བདེན་མེད་ཙམ་དུ་མཐུན་མོད་གྱང་།²⁶⁰

ཤིང་རྟའི་སྲོལ་འབྲེད་འདི་ཡི་རྗེས་འབྲང་ཞེས།

སློབ་གཏང་མེད་པར་རང་སློབ་ལམ་དུ་འབྲེན།

Zwar stimmt man darin überein, dass alle Gegebenheiten lediglich unwirklich sind, doch während man sagt, dass man den Wegbereitern der philosophischen Strömungen nachfolgt, weist man einen Weg, der dem eigenen Verständnis [entspringt], ohne sich auf das Verständnis [der Wegbereiter] zu stützen.

2.7.2 Untersuchung der Tradition doktrinäer Schriften

2.7.2.1 Die Vertreter des Madhyamaka des Leerseins von sich selbst haben keine eigenständige Lehrmeinung zu den drei Körben des Mahāyāna

རང་སློབ་སྲུ་ལ་རང་རྐང་རྒྱགས་པ་ཡི།

ཐེག་ཆེན་མངོན་པ་དང་ནི་འདུལ་བ་དང་།

མདོ་སློབ་དགོངས་²⁶¹ འགྲེལ་རྒྱས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར།

ལྷ་བ་ཁོ་ན་ལོགས་སུ་དབྱེད་བྱས་ནས།

སློབ་སློབ་གསུམ་གྱི་གཞུང་ལུགས་འཆད་པའི་ཚེ།

ལ་ལ་བྱེ་སྲུ་ཁ་ཅིག་མདོ་སློབ་པ།

ཁ་ཅིག་ནལ་འབྲོར་སློབ་པའི་གཞུང་ལུགས་ལེན།

Bei den Vertretern des Leerseins von sich selbst gibt es keine eigenständigen, ausführlichen Erklärungen der Intention der Abhidharma-, Vinaya- und Sūtra- [Lehren] des Mahāyāna. Nachdem sie ausschließlich die Anschauungen separat untersucht haben, greifen daher manche [Vertreter des Leerseins von anderem] beim Erklären der Tradition doktrinäer Schriften der drei Körbe (*tripiṭaka, sde*

²⁶⁰ Dz/J གྱང་ : PI ཀྱིས་.

²⁶¹ Dz/PI དགོངས་ : J དགོས་.

snod gsum) auf die Tradition doktrinärer Schriften des Vaibhāṣika, einige auf die des Sautrantika und [wieder] einige auf die des Yogācāra zurück.²⁶²

2.7.2.2 Die Vertreter des Madhyamaka des Leerseins von anderem haben eine eigenständige Lehrmeinung zu den drei Körben des Mahāyāna

གཞན་སྟོང་སྐྱེ་རྣམས་བྱམས་པའི་ཚོས་ལྟ་དང་།།

ཐོགས་མིད་མཆེད་ཀྱི་གཞུང་ལུགས་རྒྱ་མཚོར་འཇུག།།

དེ་ཕྱིར་རྩ་བའི་^[J110]གྲུབ་མཐའ་མི་མཐུན་མིད།།

Die Vertreter des Leerseins von anderem beziehen sich [hingegen] auf die fünf Werke des Maitreya und den Ozean der Tradition doktrinärer Schriften der Gebrüder Asaṅga und [Vasubandhu]. Somit gibt es [bei ihnen] keine Unstimmigkeiten hinsichtlich der grundsätzlichen Lehrmeinungen.²⁶³

²⁶² Diese Kritik zielt darauf ab, dass die Vertreter des Leerseins von sich selbst sich in erster Linie auf Lehrwerke wie die Mūlamadhyamakakārikā oder den Madhyamakāvatāra stützen, die sich mit dem Thema der Anschauungen beschäftigen, welches lediglich ein Teilaspekt der Abhidharma-Lehren ist. Tāranātha bemängelt hier, dass es bei den Vertretern des Leerseins von sich selbst keinen spezifischen, einheitlichen hermeneutischen Ansatz zu den drei Körben gibt.

²⁶³ Im Gegensatz zu der im Vers zuvor geübten Kritik, gibt es bei den Vertretern des Leerseins von anderem, die einheitlich die fünf Werke des Maitreya und die Vielzahl von Werken von Asaṅga und Vasubandhu akzeptieren laut Tāranātha somit einen inhaltlich einheitlichen und konsistenten, hermeneutischen Ansatz zu den drei Körben.

2.7.2.3 Das Yogācāra ist überlegen, weil dessen hermeneutische Herangehensweise zur Gänze mit dem Mahāyāna übereinstimmt

ཐེག་ཆེན་སྡེ་སྡོད་འགྲེལ་བའི་གཞུང་ཀུན་ལ།།

མལ་འབྱོར་སྡོད་གཞུང་གཞན་དྲིང་²⁶⁴ མི་འཛོག་པས།།

རི་བོར་²⁶⁵ མ་རབས་བརྒྱ་ཕྱག་²⁶⁶ དུ་མས་ཀྱང་།།

འཁོར་ལོས་སྐྱར་²⁶⁷ རྒྱལ་ཟེལ་གྲིས་མི་ཚོན་བཞིན།།

རང་སྟོབས་གཞུང་གིས་འདི་དག་ཟེལ་ [Dz118] མི་ཚོན།།

In sämtlichen doktrinären Schriften, welche die [drei] Körbe des Mahāyāna kommentieren, wird keine andere [hermeneutische] Herangehensweise berücksichtigt [als die der] doktrinären Schriften des Yogācāra.²⁶⁸ Daher, so wie selbst zahlreiche Hundertschaften des Pöbels auf einem Berg einen Weltenherrscher (*cakravartin*, *'khor los sgyur ba'i rgyal po*) nicht überstrahlen [können], so können die doktrinären Schriften [des Leerseins von sich selbst] die [doktrinären Schriften des Leerseins von anderem] nicht aus eigener Kraft überstrahlen.

²⁶⁴ Dz དྲིང་ : J/Pl དྲང་.

²⁶⁵ Dz/J རི་བོར་ : Pl རིང་པོར་. Das Postskript ར་ bei Pl wurde nachträglich unterhalb des *akṣara* eingefügt.

²⁶⁶ Dz/J ཕྱག་ : Pl འཕྱག་.

²⁶⁷ J/Pl སྐྱར་ : Dz སྐྱར་.

²⁶⁸ Wie einleitend erklärt, unterscheidet Tāranātha strikt zwischen Yogācāra, dass er mit dem Madhyamaka des Leerseins von anderem gleichsetzt, und der Nur-Geist-Schule.

2.7.3 Untersuchung der Wertigkeiten bei den Quelltexten für die Lehrmeinungen

2.7.3.1 Kurzfassung

ཁ་ཅིག་མདོ་སྡེ་གསུང་ལ་བྱ་སྒྲ་ཚོགས་ལ།།

དགོངས་པས་གསུངས་ཕྱིར་བསྟན་བཅོས་²⁶⁹ དབང་བཅན་ལོ།།

གོང་དུ་བཀའ་མཛད་²⁷⁰ གལ་ཏེ་བདེན་སྲིད་ནའང་།།

རྒྱལ་བའི་དགོངས་འགྲེལ་བྱམས་པ་ལས་ལྷག་པ།། [PI808]

ཕྱོགས་བརྩའི་འཇིག་རྟེན་ཁམས་ཀུན་བཅོལ་གྱང་མིད།།

Einige meinen wohl, dass Lehrwerke aussagekräftiger [als Sūtren] seien, weil die Sūtren unter Berücksichtigung der vielfältigen Adepten gelehrt wurden. Zwar wurde [dies] bereits zuvor (2.2.3) widerlegt, doch selbst wenn es stimmen würde, so fände sich doch in allen Universen der zehn Richtungen kein Kommentator der Intention des Siegreichen, der Maitreya überträfe.²⁷¹

²⁶⁹ Dz/Pl བཅོས་ : J འཚོས་.

²⁷⁰ Dz/J མཛད་ : Pl མིད་.

²⁷¹ Maitreya wird im Mahāyāna als zukünftiger historischer Buddha betrachtet, der, nachdem Buddha Śākayamuni aus dem Tuṣita-Himmel herabgestiegen war, dort seither als Regent verweilt, bis er Tuṣita verlassen wird um selbst als nächster Buddha des guten Zeitalters zu wirken. Für eine Beschreibung dieser Legende, s. THURMAN 1991,18–21.

2.7.3.2 Ausführliche Darlegung

2.7.3.2.1 Untersuchung der Tradition des Nāgārjuna

2.7.3.2.1.1 Nāgārjuna wurde in Anlehnung an das Laṅkāvatāra-Sūtra als autoritative Person bewiesen

འཕགས་པ་སྐྱུ་སྐྱབ་ཚད་མར་སྐྱབ་པའི་ཕྱིར།།

ཟླ་བས་ལང་ཀར་གཤེགས་མདོའི་²⁷² ལུང་བསྟན་ངངས།།

Um den Edlen Nāgārjuna als Autorität zu beweisen zitiert Candrakīrti im Madhyamakāvatārabhāṣya] eine Prophezeiung aus dem Laṅkāvatāra-Sūtra.²⁷³

²⁷² Dz/J མདོའི་ : P1 མདོར་.

²⁷³ Candrakīrti verwendete in MAVBh, 76, 13–16, das folgende Zitat aus dem LAS, das er als Prophezeiung über das Erscheinen des Nāgārjuna deutete: *lho phyogs be ta'i yul du ni/ dge slong dpal ldan cher grags pa/ de ming klu zhes bod pa ste/ yod dang med pa'i phyogs 'jig pa/ nga yi theg pa 'jig rten du/ bla med theg chen rab bstan nas/ rab tu dga' ba'i sa bsgrubs te/ bde ba can du de 'gro 'o/*. (LAS, 286, 165–166) Vgl. SUZUKI 1932, 239–240: „In Vedālī, in the Southern part, a Bhikshu most illustrious and distinguished [will be born]; his name is Nāgāvaya, he is the destroyer of the one-sided views based on being and non-being. He will declare my Vehicle, the unsurpassed Mahāyāna, to the world; attaining the stage of Joy he will go to the Land of Bliss.”

Dieses Zitat verwendet Candrakīrti demnach, um zu beweisen, dass Nāgārjuna eine autoritative Person ist. Dieser Hinweis kann hier durchaus als versteckte Kritik Tāranāthas gedeutet werden. Er verweist darauf, dass es nicht konsequent ist, einerseits zu sagen, die Lehren des LAS seien nicht von definitiver Bedeutung, d.h. nicht wörtlich zu verstehen, dann aber mit ihrer Hilfe die Auffassung zu legitimieren, Nāgārjuna sei *per se* autoritativ. Darüber hinaus ließe sich durch die Prophezeiung in diesem Sūtra auch eine Verbindung Nāgārjunas zu dessen Lehren vermuten. Der Versuch dies zu begründen folgt in den nächsten Versen.

2.7.3.2.1.2 Nāgārjuna lehrte auch das Leersein von anderem

2.7.3.2.1.2.1 Untersuchung der Sammlung logischer Beweisführungen des Nāgārjuna

དཀར་པོ་རྣམ་པར་འཆར་བའི་རྒྱ་རྩ།

རིགས་²⁷⁴ ཚོགས་གཞན་སྣོང་ཚུལ་དུ་བཀའ་ཞེས་²⁷⁵ བྲགས།

ག་ལས་འཇིག་མེད་སོགས་ཀྱང་མཐུན་ཤས་ཆེ།²⁷⁶

Bekanntermaßen heißt es, dass die Sammlung philosophisch-theoretischer Werke (*rigs tshogs*)²⁷⁷ in der *Sadabhyudayaṭīkā (*dkar po rnam par 'char ba'i ṭīka*) entsprechend des Leerseins von anderem erklärt wurde. Auch [Kommentare wie die] [Mūlamadhyamakavṛtti-]Akutobhayā stimmen vorwiegend mit [dem Leersein von anderem] überein.²⁷⁸

²⁷⁴ J རིགས་ : Dz/Pl རིག་.

²⁷⁵ J ཞེས་ : Dz/Pl ཞེས་.

²⁷⁶ S. Lung sbyor, 146, 16–17.

²⁷⁷ Die Sammlung philosophisch-theoretischer Werke bezeichnet laut Ruegg 1981, 8, folgende sechs Werke, die Nāgārjuna zugeschrieben werden: (1) Mūlamadhyamakakārikā, (2) Yuktiṣaṣṭikā, (3) Śūnyatāsaptati, (4) Vīgrahavyāvartanī, (5) Vaidalyasūtra und (6) Ratnāvalī. Er bemerkt ferner, dass für die Ratnāvalī oft ein nicht (mehr) vorhandenes Werk namens *Vyavahārasiddhi substituiert wird.

²⁷⁸ Tāranātha vertritt hier den Standpunkt, dass Nāgārjuna sich nicht exklusiv dem Madhyamaka des Leerseins von sich selbst zuschreiben lässt, da seine Sammlung philosophisch-theoretischer Werke, die ja insbesondere auch die Mūlamadhyamakakārikā enthält, als Leersein von anderem ausgelegt werden kann. Als Beleg dafür führt er zunächst einen Kommentar namens *dKar po rnam par 'char ba'i ṭīka* an. LOKESH 2001 gibt *sadabhyudaya* für *dkar po rnam par 'char ba*, und ich nahm den Titel demzufolge als *Sadabhyudayaṭīkā an. Laut Āchārya Tshul khrims rgya mtsho handelt es sich dabei vermutlich um eine tibetische Übersetzung eines indischen Kommentars zur Mūlamadhyamakakārikā, der nicht kanonisch überliefert ist.

Tāranātha führt auch einen Kommentar namens Mūlamadhyamakavṛtti-Akutobhayā an, der von der Tradition häufig als Eigenkommentar Nāgārjunas zur Mūlamadhyamakakārikā bezeichnet wird. Da dieses Werk, zumindest in der tibetischen und chinesischen Version, ein Zitat von Nāgārjunas Schüler Āryadeva beinhaltet, hält LINDTNER, der es einem gewissen *Piṅgala zuschreibt (LINDTNER 1982, 15–16, Anm. 33) die Autorenschaft Nāgārjunas für unwahrscheinlich. Siehe hierzu auch LESSING 1998: „The *Prajñā-mūla* had eight Indian commentaries, those by Devaśrama, Guṇamati, Guṇaśrī, and Sthiramati; and the four following, which were translated into Tibetan: (1) the *Buddhapālita-vṛtti* (Toh. 3842) by Buddhapālita, in sections (*bam po*); (2) the *Prasannapadā* (Toh. 3860) by Candrakīrti; (3) the *Prajñā-pradīpa* (Toh. 3853) by Bhāvaviveka, whose work is explained (Toh. 3859) by Avalokitavrata, following the commentary composed by Devaśrama, the *Dkar po rnam par ḥchar ba*; (4) the *Akutobhaya* (Toh. 3829). This *Akutobhaya* is maintained by the older catalogs, and by many persons following them, to have been composed by Nāgārjuna; but that is certainly not so, because there is not a single instance of its being quoted in the works of his disciples, and while commenting on the twenty-seventh chapter [of the *Prajñā-mūla*] it says, quoting the *Catuhśataka* (Toh. 3846), ‘Āryadeva also says.’” (LESSING 1998, 87–89)

In Lung sbyor, 146, 18–20 verweist Tāranātha auf ein Zitat aus der Mūlamadhyamakavṛtti-Akutobhayā, welches sich ebenso auch in Ri chos, 249, 22–24, findet: „the honorable superior Nāgārjuna’s autocommentary, the Akutobhayā says: Since the ultimate truth is realized by superiors to be non-erroneous, that which is perceived as the non-production of all phenomena is itself ultimately true for them themselves, whereby it is the ultimate truth.“ (HOPKINS 2006, 343)

བཞི་བརྒྱ་པ་ནི་གནས་བརྟན་ཚེས་སྐྱོང་གིས།།

རྣམ་རིག་དབུ་མར་བཀའ་ཞེས་²⁷⁹ རྒྱ་གྲགས་གསུང་།།

དེ་སྤྱིར་འཕགས་པ་ཡབ་སྲས་གཞུང་འདི་དག།

རང་སྐྱོང་སྐྱོན་པར་ཅུང་ཟད་ཉེ་མོད་ཀྱང་།།

འདི་དག་བསྐྱབ་བྱ་ཡིན་གྱི་²⁸⁰ སྐབ་བྱེད་མིན།།

Candrakīrti sagte, dass der Sthavira Dharmapāla das Catuḥśataka [des Āryadeva] als Vijñāpti-Madhyamaka dargelegt habe.²⁸¹ Es ist daher so, dass die doktrinären Schriften der Edlen, Vater und Sohn [Nāgārjuna und Āryadeva], den Lehren des Leerseins von sich selbst ein wenig näher standen, doch obwohl dies zwar das zu Beweisende war, ist es kein Beweis [dafür, dass sie ausschließlich Leersein von sich selbst lehrten].²⁸²

²⁷⁹ Dz/J ཞེས་ : Pl འཕེས་.

²⁸⁰ Dz/J གྱི་ : Pl གྱིས་.

²⁸¹ Dharmapāla (530-561) verfasste einen Kommentar zu Āryadevas Catuḥśataka, der diesen in Übereinstimmung mit dem Yogācāra erläuterte und dieses dabei als dem Madhyamaka überlegen darstellte. (Vgl. KEENAN, 46) Die entsprechende Stelle in Candrakīrtis Kommentar zum Catuḥśataka konnte ich bisher nicht lokalisieren. CABEZÓN zitiert diesbezüglich Se ra je btsun Chos kyi rgyal mtshan wie folgt: „The *Catuḥśatakaṭīkā* also says that the Sthavira Dharmapāla explained the intended meaning of the *Mūlamadhyamakakārikā* as Cittamātra.“ (CABEZÓN 1994, 61)

²⁸² Es ist zwar eindeutig erwiesen, dass ihre Darlegungen in erster Linie in Richtung des Leerseins von sich selbst tendieren, es gab aber auch Kommentare, die ihre Werke entsprechend des Leerseins von anderem deuteten. Es lässt sich laut Tāranātha demnach nicht beweisen, dass sie ausschließlich das Leersein von sich selbst lehrten.

ཟླ་གྲགས་ཕྱོགས་ཀྱི་སྐྱེ་བའི་སྤྱིས་བྱུང་ཞིང་།།

འཕགས་པའི་དངོས་སློབ་རྣམས་ལ་གྲུབ་མཐའ་ནི།།

ཐ་དད་འབྱུང་དོན་མེད་པས་ཐལ་རང་གི།།

ཚོད་པ་སྤྱིས་བྱུང་ཡིན་སྤྱིར་དཔང་པོ་མིན།།

Candrakīrti²⁸³ und Dignāga²⁸⁴ sind später erschienen und, insofern die entstandenen Unterschiede im Hinblick auf die Lehrmeinungen bei den direkten Studenten der Edlen [Nāgārjuna und Āryadeva]²⁸⁵ insignifikant waren, sind sie keine [Zeit]zeugen, weil die Debatten über Svātantrika- und Prāsaṅgika-[Madhyamaka] später entstanden sind.²⁸⁶

²⁸³ In der tibetisch-buddhistischen Tradition wird häufig die Sichtweise vertreten, Nāgārjuna habe mehrere hundert Jahre gelebt und Candrakīrti wäre ihm gegen Ende dieses langen Lebens direkt begegnet. Er wird dementsprechend als direkter Schüler des Nāgārjuna angesehen. (Vgl. THURMAN 1991,41) Tāranātha vertritt hier die Auffassung, dass er aufgrund des großen zeitlichen Abstandes, der zwischen den beiden lag, kein direkter Schüler gewesen sein konnte. Für eine kurze Beschreibung der Person Nāgārjunas, s. THURMAN 1991, 40–44.

²⁸⁴ War vermutlich ein Schüler von Vasubandhus und Sthiramati. Für eine kurze Beschreibung seiner Person, s. THURMAN 1991, 44–47.

²⁸⁵ Damit sind Buddhapālita und Bhāvaviveka gemeint, die jeweils als Ursprung des Prāsaṅgika- bzw. Svātantrika-Madhyamaka betrachtet werden. Für eine kurze Beschreibung dieser Lehrer, s. THURMAN 1991, 39–40.

²⁸⁶ Die Einteilung in Svātantrika und Prāsaṅgika-Madhyamika ist eine Klassifizierung der Doxographen aus der Phase der Rezeption (10. –14. Jhdt.) innerhalb der späteren Verbreitung des Buddhismus in Tibet (s. TAUSCHER 1995, 10) und geht vermutlich auf Pa tshab Ņyi ma grags zurück. (s. TAUSCHER 1995, 4–5) Es scheint, dass Tāranātha dieser Einteilung kritisch gegenüber stand. Auch im gZhan stong snying po verwendet er diese Unterteilungen im Rahmen seiner Erklärungen über das gewöhnliche Madhyamaka, i.e. des Madhyamaka des Leerseins von sich selbst nicht. (Vgl. HOPKINS 2002 (1), 55–62; gZhan stong snying po, 178, 3ff.)

2.7.3.2.1.2.2 Untersuchung der Sammlung der Lobpreisungen und der tantrischen Werke Nāgārjunas

བྱང་པར་བསྐྱོད་²⁸⁷ ཚོགས་རྣམས་དང་²⁸⁸ རིམ་ལྔ་དང་།²⁸⁹

བྱང་རྒྱུ་སེམས་འགྲེལ་²⁹⁰ རོགས་སུ་གཞན་སྤོང་བསྟན།།

དེ་ཕྱིར་སྐྱུ་སྐྱུ་བ་དགོངས་པ་གཉིས་ཀས་ལེན།།

Insbesondere in der Sammlung der Lobpreisungen,²⁹¹ dem Pañcakrama,²⁹² dem Bodhicittavivaraṇa²⁹³ und anderen lehrte [er] das Leersein von anderem. Daher hielt Nāgārjuna beide Ansichten.²⁹⁴

²⁸⁷ J/PI བསྐྱོད་ : Dz སྐྱོད་.

²⁸⁸ S. Lung sbyor, 147, 1.

²⁸⁹ S. Lung sbyor, 148, 11.

²⁹⁰ S. Lung sbyor, 149, 2.

²⁹¹ Die Sammlung der Lobpreisungen (*bstod tshogs*) bezeichnet verschiedene Lobpreisungs-Texte (*stava*), die Nāgārjuna zugeschrieben werden, wie z.B. das Dharmadhātustotra. Inhaltlich zeichnet diese Werke eine positive Beschreibung der absoluten Wirklichkeit aus. Für eine Besprechung der Sammlung der Lobpreisungen, s. RUEGG 1981, 31–32. In Lung sbyor, 147, 1–148, 11 gibt Tāranātha kurze Zitate aus dem Dharmadhātustotra und dem Paramārthastava, die belegen sollen, dass Nāgārjuna auch das Leersein von anderem lehrte. Das Dharmadhātustotra gehört für LINDTNER zu jener Kategorie von Texten, deren Zuordnung zu Nāgārjuna nicht gesichert und, seiner Meinung nach, eher unwahrscheinlich ist. Ganz ausschließen will er eine Autorenschaft Nāgārjunas jedoch nicht. (LINDTNER 1982,17 Anm. 46) Das Paramārthastava taucht in dieser Einteilung gar nicht auf, würde vermutlich aber auch in diese Kategorie fallen. Die ersten beiden der insgesamt vier Zitate aus dem Dharmadhātustotra finden sich auch als Teil eines längeren Zitates in Ri chos, 46, 5ff.:

„Homage and obeisance to [the sole jewel,] the element of attributes,
Definitely dwelling [pervasively] in all sentient beings,
Which if one does not thoroughly know [with pristine wisdom],
One wanders in the three existences.”

...

„Just as a vaiḍūrya gem
At all times is luminous
But dwelling inside an [obstructive] stone
Its light is not manifest [to anyone],
So the element of attributes obscured
By afflictive emotions is very undefiled [in its nature],
But its light is not manifest in the cyclic existence [of afflictive emotions],
Becoming [manifestly] luminous in nirvāṇa.” (HOPKINS 2006, 102–103)

²⁹² Das Pañcakrama ist ein tantrisches Werk zu den Vollendungsstufen (*sampannakrama*, *rdzogs rim*) des Guhyasamājatantra und wird von der Tradition Nāgārjuna zugeschrieben. In Lung sbyor, 148–149 gibt Tāranātha mehrere kurze Zitate aus diesem Text.

²⁹³ Tāranātha hatte zuvor (2.6.1.2.3.1.1) bereits darauf verwiesen, dass das Bodhicittavivaraṇa die drei Merkmale lehrt. An dieser Stelle zitiert Tāranātha nun im Lung sbyor, 149, den entsprechenden Vers, i.e. Bodhicittavivaraṇa, 28. (Vgl. LINDTNER 1982, 195)

²⁹⁴ Die Sammlung der Lobpreisungen und die tantrischen Werke werden von der Tradition im Allgemeinen alle derselben historischen Person des Nāgārjuna zugeschrieben. Aus dieser Warte betrachtet, ist das Argument Tāranāthas, dass Nāgārjuna auch das Leersein von anderem lehrte, plausibel.

གྲུ་སྐྱབ་ཐོགས་²⁹⁵ མིང་གྲུབ་མཐའ་མཚུངས་སོ་ཤིས།²⁹⁶

རིན་ཆེན་འབྲུང་གནས་ཞི་བས་གསལ་བར་བཤད།།

ཞི་འཚོ་སོགས་ཀྱང་འདི་དང་ཕྱོགས་མཐུན་གསུངས།²⁹⁷

Dass die Lehrmeinungen von Nāgārjuna und Asaṅga als ähnlich aufzufassen sind,²⁹⁸ legte Ratnākaraśānti deutlich dar. Auch Śāntarakṣita und andere lehrten, dass diese übereinstimmen.²⁹⁹

²⁹⁵ J/PI ཐོགས་ : Dz ཐོག་.

²⁹⁶ PI ཤིས་ : Dz/J ཞིས་.

²⁹⁷ J གསུངས་ : Dz/PI གསུང་.

²⁹⁸ In Lung sbyor, 149, 4ff., erklärt Tāranātha, dass es auf der Grundlage der angeführten Zitate deutlich geworden sein sollte, dass Nāgārjuna das Leersein von anderem dargelegt habe, wenn auch nicht sehr deutlich und nur kurz ausgeführt. Er verweist darüber hinaus auch auf die legendäre Debatte zwischen Candrakīrti, als Vertreter des Madhyamaka, und Candragomin, als Vertreter des Yogācāra, in Nālandā. Zu deren Abschluss soll es jeder, bis hin zum kleinen Mädchen, wie in der folgenden Liedstrophe gesehen haben: „Oh ja, die doktrinären Schriften des Edlen Nāgārjuna [sind] für manche eine Medizin, für manche [sind sie] Gift. Der Nektar für sämtliche Wesen, [sind hingegen] die doktrinären Schriften des unbesiegbaren Edlen Asaṅga.“

²⁹⁹ Dies bezieht sich wohl auf den Prajñāpāramitopadeśa des Ratnākaraśānti, in dem er versucht Madhyamaka und Yogācāra in Einklang zu bringen. Im Madhyamakālaṅkāra versucht Śāntarakṣita dies ebenso, siehe z.B. MA 92-93: (92) *sems tsaṃ la ni brten nas su// phyir rol dños med śes par bya// tshul 'dir brten nas de la yañ// śin tu bdag med śes par bya//* (93) *tshul gñis śin rta ŷon nas su// rigs pa'i srab skyogs 'ju bye dpa// de dag de phyir ji b'zin don// theg pa chen po pa ñid 'thob//*

Im LSN unterzieht Tsong kha pa diese Haltung einer ausführlichen Untersuchung und begründet nachvollziehbar, dass sie auf einem Missverständnis beruht. Vgl. THURMAN 1991,273–277.

KEENAN 1997 gibt jedoch einen anderen Eindruck: „Asaṅga himself composed a commentary on the introductory stanza of Nāgārjuna's *Madhyamakakārikāḥ*, extant now only in Chinese. Nowhere in this brief text is there any critique of Mādhyamika ideas. Indeed, Asaṅga tries to explicate the significance of emptiness in a thoroughly Mādhyamika fashion. He also wrote a commentary on the *Vajracchedika*, which mentions no specific Yogācāra themes, confining itself to the exposition of the emptiness of all things. The practice was followed by later Yogācāra commentators: Sthiramati wrote a commentary entitled *Mūlamadhyamakasaṃdhanirmocanavyākhyā*. Although he does filter Mādhyamika thinking through the theory of the three patterns of consciousness, there is no direct criticism of Mādhyamika at all.“ (KEENAN 1997,45–46)

2.7.3.2.1.3 Nāgārjuna akzeptierte das Leersein von anderem

འགའཞིག་རང་རིག་འགོག་པ་ལྟར་ན་ནི།

སོ་སོ་རང་རིག་ཐེག་པ་^[J111]གསལ་བ་དང་།

རང་སྟོང་ཡལ་ཆེར་ཐལ་རང་རྩོད་པས་འཇུག།

རྟོག་གའི་སྟོད་ཡུལ་མིན་ཞེས་འདི་མི་འཐད།

Manche widerlegen die Eigenkenntnis (*svasaṃvedana*, *rang rig*). Diesbezüglich [ist zu sagen]: nachdem das Fahrzeug der individuellen Eigenkenntnis (*pratyātma*vid, *so so rang rig*) deutlich [gelehrt wurde], verwenden [die Vertreter] des Leerseins von sich selbst [deren Widerlegung] hauptsächlich wegen der Debatten [im Bezug auf] Prāsaṅgika- und Svātantrika-[Madhyamaka]. [Nāgārjunas Fahrzeug der individuellen Eigenkenntnis, welches] nicht das Interaktionsobjekt der Sophisten ist, akzeptieren diese nicht.³⁰⁰

³⁰⁰ Dieser Vers berührt das komplexe Thema der Eigenkenntnis (*svasaṃvedana*, *rang rig*) bzw. der individuellen, eigenen Erkenntnis (*pratyātma*vid, *so so rang rig*). Einer der zentralen Standpunkte der dGe lugs-Tradition ist es, die Eigenkenntnis im Bezug auf beide Wirklichkeiten abzulehnen. (S. KAPSTEIN 2000 (2), 106)

KAPSTEIN 2000 (2), 112–113, verweist darauf, dass den beiden tibetischen Ausdrücken *rang rig* und *so so rang rig* verschiedene Sanskrit-Begriffe zugrunde liegen, nämlich *svasaṃvedana* und *pratyātma*vid, die leicht unterschiedliche Konnotationen haben können, wobei *pratyātma*vid im Sinne seiner Verwendung im Pāli-Kanon eine individuelle, intuitive Erkenntnis ausdrücken kann.

Laut KAPSTEIN 2000 (2), 113–114, bedient sich Tsong kha pa im Lam rim chen mo des Begriffes *so so rang rig* in folgender Weise: „His primary concern in these passages is to refute a purely quietistic approach, which holds that the analytical comprehension of selflessness that Tsong-kha-pa champions must oppose the dawning of nonconceptual gnosis (*bdag med pa'i don la so sor dpyod pa rtog pa yin pas de las rnam par mi rtog pa'i ye shes skye ba 'gal*). For Tsong-kha-pa, *so so rang rig ye shes* is a valuable concept precisely because it underscores that “nonconceptual gnosis” is not properly conceived as a mere absence of conception; it must be preceded by a certain sort of conceptual activity, and is positively realized by those who have become contemplative virtuosi (*ārya*, *'phags-pa*). As he affirms: “[I]nconceivability by others and the like are taught because those are to be intuitively realized among the virtuosi” (*de rnam 'phags pa'i so so rang gis rig par bya ba yin pas gzhan gyis bsam gyis mi khyab pa la sogs par ston*).”

Der Ausdruck „Fahrzeug der individuellen Eigenkenntnis, welches nicht das Interaktionsobjekt der Sophisten ist“ ist Bestandteil der Prophezeiung im LAS über Nāgārjuna, die Tāranātha in Lung sbyor, 149, 11–19, zitiert: Interessant sind hier die ersten Zeile: *so so rang rig theg pa ni/rtog ge ba yi spyod yul min/dgon po 'das pa'i 'og tu ni/ 'dzin par su 'gyur bshad du gsol//*.

ཚོས་ལྷ་རང་བཞིན་གསུམ་སོགས་མི་བཞིན་ན།། [P1809]

སྤྱི་མེད་ཐེག་ཆེན་འཆད་ཅེས་མི་རུང་བས།།

ལུང་བསྟན་ལྟར་ནའང་³⁰¹ གཞན་སྤོང་བཞིན་པར་འཐད།།

Weil man nicht sagen könnte, dass er das unübertreffliche Mahāyāna erklärt habe, wenn [er] die fünf Dharmas, das dreifache Wesen usw. nicht akzeptiert hätte, und auch in Anbetracht der Prophezeiungen [des Buddhas], sollte man annehmen, dass [Nāgārjuna] das Leersein von anderem akzeptierte.

2.7.3.2.2 Vergleich der Wegbereiter der beiden Systeme

2.7.3.2.2.1 Maitreya ist dem Nāgārjuna überlegen

གལ་ཏེ་རང་སྤོང་ཁོ་ན་བཞིན་སྲིད་ཀྱང་།།

མི་ཕམ་མགོན་པོས་གཞན་དུ་བཀའ་བའི་ཕྱིར།།

དགོངས་^[Dz119] འགྲེལ་མཁན་པོ་ལུགས་འདི་ལྷག་པ་ཡིན།།

Selbst wenn [Nāgārjuna] ausschließlich das Leersein von sich selbst als annehmbar akzeptiert hätte, da Ajitanātha [Maitreya] es auf andere [Weise] erklärte, wäre diese Kommentatortradition überlegen.³⁰²

³⁰¹ S. Lung sbyor, 149, 11.

³⁰² Als Wegbereiter stellt Tāranātha hier Maitreya und Nāgārjuna einander gegenüber und nicht, wie man erwarten würde, Maitreya und Mañjuśrī oder Asaṅga und Nāgārjuna.

ལྷ་སྐྱབ་ཉིད་གྱི་ཡི་དམ་ཡིན་ཕྱིར་དང་།།

ཐེག་ཆེན་པ་ཀུན་རྒྱལ་བར་འདོད་ཕྱིར་དང་།།

གསང་སྤྲུགས་རྒྱུད་ལས་དགྱིལ་འཁོར་གཙོ་བོར་བསྟན།།³⁰³

མདོ་སྤེམ་ལ་ཆེར་དུ་ཡང་བསྟན་པ་དང་།།

སངས་རྒྱས་ཀུན་གྱི་ཉི་བའི་སྤྲུལ་གྱུར་དང་།།

རྒྱལ་སྟོན་ལ་ཡང་ས་བཅུའི་དབང་ལྷན་ཡིན།།

ཉན་ཐོས་རྣམས་ཀྱང་རྒྱལ་ཚབ་ཡིན་པར་འདོད།།

[Wieso?] Weil [Maitreya] eben die Meditationsgottheit (*iṣṭadeva*, *yi dam*) von Nāgārjuna war, weil ihn alle Anhänger des Mahāyāna als Siegreichen betrachten, er in [vielen] Tantra des Geheimen Mantra als Hauptperson des Maṇḍala gelehrt wurde, ebenso wie auch in den meisten Sūtren, [weil] er ein Sohn [des Siegreichen] ist, der sämtlichen Buddhas nahe stand, und seine Darstellungsweise auch die eines Mächtigen auf der zehnten Stufe ist. Selbst die Śrāvakas betrachten ihn als Regenten [des Buddha].³⁰⁴

2.7.3.2.2 Nāgārjuna ist dem Maitreya unterlegen

ལྷ་སྐྱབ་མིར་གྱུར་ས་ནི་དང་པོ་བརྟེན།།

རྒྱལ་བའི་དུང་ན་མི་ཡི་སྤྱོ་བོར་བསྟན།།

ཁྱེད་ཀྱང་མ་འོངས་ལུང་བསྟན་ཙམ་ཡིན་ཅིང་།།³⁰⁵

ཉན་ཐོས་པ་རྣམས་རྟོག་གི་འཆལ་བ་ཟེར།།

དགོངས་འགྲེལ་མཁན་པོ་བཟང་ངན་ལེགས་དཔྱོད་ཅིག།

³⁰³ S. Lung sbyor, 149, 19–20.

³⁰⁴ Für eine zusammenfassende Darstellung der Maitreya-Legende, s. THURMAN 1991, 18–21

³⁰⁵ J ཞིང་ : Dz/Pl ཅིང་.

Nāgārjuna wurde [hingegen] zu einem Menschen, der die erste Bodhisattvastufe erlangt hatte.³⁰⁶ In der Gegenwart des Siegreichen wurde er als menschliches Wesen dargestellt. Während die Quelltexte [die seine Autorität belegen sollen] lediglich aus Prophezeiungen für die Zukunft bestehen, bezeichnen die Śrāvakas ihn als einen fehlgegangenen Sophisten. Untersuche sie richtig, die Qualität der Kommentatoren!

གསང་སྤྲུགས་ལ་བརྟེན་སངས་རྒྱས་བརྟེན་སྲིད་མོད།།

དམ་པའི་དོན་དུ་མི་ཕམ་མགོན་པོ་ཡང་།།

བསྐྱལ་པ་ཚད་མེད་སྲོན་ནས་མངོན་བྱང་རྒྱལ།།

Es mag wohl sein, dass [Nāgārjuna] Buddhaschaft erlangen wird,³⁰⁷ indem er sich auf das geheime Mantrayāna stützt, doch der Ajitanātha [Maitreya] hat in Wirklichkeit bereits vor unermesslichen Weltzeitaltern wirkliches Erwachen [erlangt].

2.7.4 Untersuchung der Ansichten späterer Tibeter

2.7.4.1 Mañjuśrī ist nicht der Begründer der Lehren des Leerseins von sich selbst

ཁ་ཅིག་བྱམས་པས་གཞན་སྟོང་བཤད་མོད་ཀྱི།།

འཇམ་པའི་དབྱངས་ཀྱིས་རང་སྟོང་གསུངས་སོ་ལོ།།

Einige mögen nun (*lo*) sagen, dass Maitreya das Leersein von anderem erklärte, wohingegen Mañjuḥṣa das Leersein von sich selbst lehrte.

³⁰⁶ Laut der Prophezeiung des Buddhas im LAS, die Tāranātha in Lung sbyor, 149, 11–19 zitiert.

³⁰⁷ Bezieht sich vermutlich auf eine entsprechende Prophezeiung aus dem Mañjuśrīmūlatantra, dass Nāgārjuna nach seinem Ableben in Sukhāvātī Buddhaschaft erlangen werde. (Vgl. MABBETT 1998, 338)

འཇམ་དབྱུངས་གྲིས་མཛད་དེ་གཞུང་གང་ན་ཡོད།།

དོན་ཐེག་པའི་ཟབ་ལམ་སྟོན་པ་ཡི།།

ཞལ་ལྷུང་དང་ནི་³⁰⁸ འཇམ་དཔལ་གྲགས་པ་ཡི།།

ལྷ་འདོད་མདོར་བསྟན་ལས་³⁰⁹ ནི་གཞན་སྟོང་གསལ།།

Wo sind die doktrinären Schriften, die Mañjuḥoṣa verfasst hat? Im Zhal lung,³¹⁰ der den tiefgründigen Weg des Vajrayāna lehrt und im Pradarśanānumatoddesāparīkṣā des Mañjuśrīkīrti³¹¹ ist es eindeutig das Leersein von anderem.³¹²

གཞན་ནི་ད་ལྟ་མ་དམིགས་རྫོན་གྲིས་ཅི།། [P1810]

རང་གི་ལུགས་ལ་ཁུངས་གསལ་མེད་བཞིན་དུ།།

གཞན་གྱི་གཞུང་མཚོག་རྣམས་ལ་སྐྱར་³¹³ འདེབས་པ།།

ཕྱོགས་འཛིན་ [J112] གདོན་གྲིས་བསྟན་པ་མ་ཡིན་ནམ།།

Wieso fälschlicherweise etwas anderes [behaupten], das jetzt nicht ausmachbar ist? Die hervorragenden Quelltexte anderer herabzuwürdigen, während die eigene Tradition keine klaren Quelltexte hat – ist das nicht eine mißbräuchliche Verzerrung, [die] durch den Dämon der Parteilichkeit [verursacht wurde]?

³⁰⁸ S. Lung sbyor, 150, 5–6.

³⁰⁹ S. Lung sbyor, 150, 8.

³¹⁰ Nicht identifiziert. Tāranātha erwähnt das Werk bereits früher (2.6.1.2.4) und gibt dort als Autoren einen Mañjuḥoṣa (*'jam dpa'i dbyangs*) an.

³¹¹ In Lung sbyor, 150, 9–10, führt Tāranātha nun das früher bereits erwähnte Zitat aus dem Pradarśanānumatoddesāparīkṣā an: „Der Dharmarāja Kulika Mañjuśrīkīrti sagte: ‚Die Leerheit [die sich aufgrund] des Untersuchens der persönlichkeitskonstituierenden Gruppen [ergibt], ist essenzlos, gleich einer Bananenstaude. Die mit der Vortrefflichkeit aller Aspekte versehene Leerheit gleicht dem nicht.‘“ (*phung po rnam dpyad stong pa nyid / / chu shing bzhin du snying po med / / rnam pa kun gyi mchog ldan pa'i / / stong nyid de dang 'dra ma yin / /* Vgl. Ri chos, 269, 12–14; mKhas 'jug, 354, 13–16; HOPKINS 2006, 363)

³¹² Die Behauptung, Mañjuśrī hätte das Leersein von sich selbst gelehrt, lässt sich nicht belegen, da es keine Quelltexte gibt, die ihm zugeschrieben werden können. Dem folgt der durchaus ironische Seitenhieb, dass selbst buddhistische Meister, die diesen Namen tragen, das Leersein von anderem lehrten.

³¹³ Pl སྐྱར་ : Dz/J བསྐྱར་.

2.7.4.2 Die fünf Werke des Maitreya lehren nicht ausschließlich das Leersein von sich selbst

2.7.4.1.2.1 Widerlegung im Bezug auf alle der fünf Werke des Maitreya

འགའ་ཞིག་བྱམས་ཚེས་རང་སྟོང་ཡིན་ཟེར་བ།³¹⁴

རང་གི་འཁོར་ནང་དབང་ཆེའི་ཚིག་ཏུ་ཟད།

རྒྱ་བོད་ཡལ་ཆེར་དེ་མི་འདོད་པས་སྒྲ།³¹⁵

Einige, die sagen, dass die [fünf] Werke des Maitreya [eine Darlegung des] Leerseins von sich selbst sind, erschöpfen sich in Worten, die [lediglich] innerhalb der eigenen Anhängerschaft gewichtig sind. Weil die meisten [Gelehrten] in Indien und Tibet dies nicht so betrachteten, ist es eine dürftige [Annahme].³¹⁶

2.7.4.1.2.2 Widerlegung im Bezug auf das erste und das letzte der fünf Werke des Maitreya

བོད་རྒྱམས་ཐོག་ཐ་རང་སྟོང་ཡིན་ཟེར་བ།

གཞུང་གཅིག་ཉིད་ལ་གྲུབ་མཐའ་གཉིས་ཡོད་སྟེན།

ཁྱད་པར་རང་རང་གཞུང་དང་དངོས་སུ་འགའ།³¹⁷

Jene in Tibet, die sagen, dass das erste und das letzte [der fünf Werke des Maitreya Darlegungen des] Leerseins von sich selbst seien, machen den Fehler, dass sie von zwei Lehrmeinungen in einer einzigen doktrinären Schrift ausgehen. Insbesondere

³¹⁴ Dz/J བ' : Pl བས'.

³¹⁵ Dz/J/Pl lesen སྒྲ'; sinngemäß verbessert zu སྒྲ'.

³¹⁶ MATHES 1996, 16: „Die tibetische Tradition nimmt gewöhnlich folgende Unterteilung der “Maitreya-Werke“ vor: Als erstes wird im *Abhisamayālaṅkāra* der Inhalt der Prajñāpāramitā-Literatur zusammengefaßt und kommentiert. Es folgen die mittleren drei Yogācāra-Werke *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, *Madhyāntavibhāga* und *Dharmadharmatāvibhāga*, die nach der Auffassung der meisten tibetischen Gelehrten nur Cittamātra lehren. Als letztes wird dann der *Ratnagotravibhāga* genannt, der nach Meinung der *dGe lugs pas* mit dem Begriff der Buddhanatur Prāsaṅgika-Madhyamaka lehrt. Einige Anhänger des *gzan ston*-Madhyamaka wie z.B. Koṅ sprul Blo gros mtha' yas sind der Meinung, daß alle fünf Werke die definitive Auffassung des “Großen Madhyamaka (*dbu ma chen po*) lehren.“

³¹⁷ S. Lung sbyor, 150, 11.

widersprüche [sich der Autor dann] in der eigenen doktrinären Schrift tatsächlich selbst.³¹⁸

2.7.4.3 Vertreter des Leerseins von anderem stützen sich auf die maßgeblichen indischen Meister

2.7.4.3.1 Indische Meister, auf die sich die Vertreter des Leerseins von anderem stützen, wurden vom Buddha prophezeit

ཐོགས་མེད་རྒྱལ་བས་དྲང་³¹⁹ ཇིས་འབྲེད་པ་ཡི།³²⁰

དགོངས་འགྲེལ་མཚོག་ཏུ་ལུང་བསྟན་གསལ་བར་བཞུགས།།

གཞན་ཡང་དབྱིག་ [Dz120] གཉིན་ཕྱོགས་ཀྱི་སྒྲུང་པོ་དང་།།

ཚོས་གྲགས་རིན་ཚེན་འབྲུང་གནས་ཞི་བ་སོགས།།

རྒྱལ་བ་ཉིད་ཀྱིས་མཚོག་ཏུ་ལུང་བསྟན་ལ།།

³¹⁸ Viele tibetische Kommentatoren betrachten die fünf Werke des Maitreya als ein in sich geschlossenes Werk mit fünf Abschnitten, was damit begründet wird, dass es lediglich einen Einleitungsteil beim ersten der fünf Werke gibt, sowie einen Schlussteil nach dem letzten. Geht man von einem heterogenen Werk eines einzigen Autors aus, wäre es unlogisch verschiedene philosophische Lehrmeinungen innerhalb dieses einen Werkes zu vertreten. In Lung sbyor, 150, 11–152, 1 gibt Tāranātha daher Zitate aus dem Abhisamayālamkāra und dem Ratnagotravibhāga an, welche die Unhaltbarkeit einer derartigen Position verdeutlichen sollen, die annimmt, dass diese beiden Werke das Leersein von sich selbst darlegen würden, so z.B. das folgende Zitat aus dem Abhisamayālamkāra: „Da es keine Unterscheidungen im Element der Gegebenheiten gibt, sind Unterschiede im Bezug auf das *gotra* nicht möglich. Aufgrund der Besonderheiten abhängiger Gegebenheiten, wurden deren Unterschiede verkündet. (*chos kyi dbyings la dbyer med phyir/ rigs ni tha dad rung ma yin/ brten pa'i chos kyi bye brag gis/ de'i dbye ba yongs su brjod/ /*) Tāranātha erklärt, dass sich daraus ableiten ließe, dass das Element der Gegebenheiten hier einzig als Leersein von anderem gelehrt wurde. Wäre das Element der Gegebenheiten im Abhisamayālamkāra als reine Negation gelehrt worden, könnte diesbezüglich schließlich nicht von *gotra* bzw. einer Stütze und Gestütztem gesprochen werden.

³¹⁹ J/PI ཅང་ : Dz ཅངས་.

³²⁰ S. Lung sbyor, 152, 2.

Asaṅga wurde vom Siegreichen als herausragender Kommentator, der die provisorische und definitive Bedeutung unterscheidet, prophezeit.³²¹ Darüber hinaus wurden Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti, Ratnakaraśānti usw. vom Siegreichen als hervorragend prophezeit.³²²

2.7.4.3.2 Indische Meister, auf die sich die Vertreter des Leerseins von sich selbst stützen, wurden nicht vom Buddha prophezeit

ཡེ་ཤེས་སྒྲིང་པོ་དང་ནི་སངས་རྒྱས་བསྐྱེད་ས།³²³

ལེགས་ལྡན་རྣམས་ཀྱི་གཞུང་ལུགས་ལོང་ལ་སོགས་པ།

མདོ་རྒྱུད་གང་ནས་ལུང་བསྟན་བཤད་པ་³²⁴ མཛོད།

Erkläre bitte, in welchen Sūtren oder Tantren Jñānagarbha, Buddhapālita, Bhāvaviveka, Candrakīrti, Vimuktisena, Haribhadra usw. prophezeit wurden!³²⁵

³²¹ In Lung sbyor, 152, 2–11 zitiert Tāranātha eine kurze Passage aus dem Mañjuśrīmūlatantra. Eine Übersetzung davon findet sich in HOOKHAM 1991, 269: „The *bhikṣu* called Asanga will be erudite in the meaning of these sastras and will distinguish well the Sutra classes of Nitārtha meaning and also the many kinds of neyārtha meaning. He will take on the form of a masterful teacher of knowledge to the world and a composer of treatises. That by which he will attain knowledge is called the Salay Ponyamo. The power of this mantra will make his intellect develop to excellence. He will compose a condensed explanation of the meaning of the True nature (*de nyid*, Tathata) of the Sūtras in order that the doctrine remain long. He will live for 150 years and when he passes away, he will go to the god realms. Having enjoyed for a long time happiness in existences in saṃsara, finally the Magnanimous One (*bdag nyid chen po*) will become Enlightened.”

³²² In Lung sbyor, 152, 12–153, 6, liefert Tāranātha weitere Zitate, hauptsächlich ebenso aus dem Mañjuśrīmūlatantra, mit Prophezeiungen über die im Vers genannten Meister.

³²³ ཇ བསྐྱེད་ས་ : Dz/Pl རྒྱུད་ས་.

³²⁴ Pl བ་ : Dz/J བ་.

³²⁵ Diese Lehrer und ihre Werke werden von Tāranātha scheinbar dem *tretāyuga* zugeordnet.

2.7.4.3.3 Auch die Wegbereiter des Leerseins von sich selbst stützen sich auf die Wegbereiter des Leerseins von anderem

དབྱིག་གཉེན་སོགས་³²⁶ ལ་ཡི་ཤེས་སྣོང་པོ་ཡིས།།

ཤིང་རྟ་ཆེར་བསྐྱབས་དཔལ་ལྡན་ལྷོ་བས་ཀྱང་།།

མང་དུ་ཐོས་ཤིང་མཁས་པར་དག་པ་སྤྱིན།།

Jñānagarbha machte Vasubandhu und die anderen als große Wegbereiter bekannt. Auch der glorreiche Candra[kīrti] erklärte [sie] zu makellosen Gelehrten, die umfangreich studiert hatten.³²⁷

2.7.4.3.4 Vom Buddha prophezeite Meister sind anderen überlegen

མིར་སྤྱིས་དགོངས་འགྲེལ་མཁས་པོ་དགོས་ན་ནི།།

རྒྱལ་བས་ལུང་བསྟན་དེ་རྣམས་གཞན་སྟོང་སྤྱི།།

གཞན་དེ་རྣམས་ཀྱང་དམ་པ་མཚོག་ཡིན་མོད།།

ལུང་བསྟན་བརྟེན་པ་རྣམས་དང་འགྲན་མི་རུས།།

Wenn es auf die menschgewordenen Kommentatoren ankommt, so vertraten all jene, die vom Siegreichen prophezeit wurden, das Leersein von anderem. Zwar sind auch all die anderen hervorragende Höchste, doch können sie nicht mit all jenen konkurrieren, welche Prophezeiungen erhielten.³²⁸

³²⁶ S. Lung sbyor, 152, 11.

³²⁷ Neben diversen Prophezeiungen aus dem Mañjuśrīmūlatantra und dem Mahākālatantra, vornehmlich im Bezug auf oben genannte indische Meister wie Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti und Ratnakaraśānti bzw. Śāntipa, weist Tāranātha in Lung sbyor, 153, 8–10, ferner darauf hin, dass auch die folgenden Meister, nämlich Vinītadeva, Guṇaprabha, Candragomin, Lalitavajra, Ānandagarbha, Buddhajñānapada, Buddhaguhya und Maitripa, diese Meister als Autoritäten akzeptiert hätten.

³²⁸ Für Dol po pa und Tāranātha waren diese Lehrer keine ausgesprochenen Vertreter der Nur-Geist-Schule, wie in Tibet gängigerweise angenommen, sondern Vertreter eines großen Madhyamaka.

2.7.4.3.5 Kommentare der sechs Ornamente sind den Kommentaren anderer Meister überlegen

དཔེར་ན་རྣམས་ལང་ཀར་གཤེགས་མདོ་ལ།།

བརྟེན་ནས་སེམས་ཅམ་དགོངས་པ་ཅན་དུ་^[Pl811] བཤད།།

དབྱིག་གཉེན་གྱིས་ནི་དགོངས་པ་ངེས་འགྲེལ་ལ།།

བརྟེན་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་རྣམས་གསུམ་ལ།།³²⁹

དགོངས་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་བསྟན་ཅེས་བཀའ་ལ།།

So erklärte Candrakīrti zum Beispiel, im Bezug auf das Laṅkāvatāra-Sūtra, dass [dieses] die Intention der Nur-Geist[-Schule] beinhalte.³³⁰ Vasubandhu kommentierte, sich auf das Saṃdhinirmocana-Sūtra stützend, dass es der Intention nach die drei Aspekte der Wesenlosigkeit aufzeigt.³³¹

³²⁹ S. Lung sbyor, 153, 10–11.

³³⁰ In diesem Zusammenhang erklärt HARRIS 1991, 79: „The doctrine of mind-only (cittamātra) is true only from the conventional point of view. For Candrakīrti the mistake made by the Vijñānavādins is that they hold this doctrine to be true from the ultimate point of view. Such a position leads to a rejection of the Buddhist teaching and the establishment of full-blown idealism in which the absolute existence of mind is posited. The Vijñānavādins have misinterpreted the Daśabhūmikāsūtra. Candrakīrti re-emphasises this argument by quoting from the Laṅkāvatārasūtra: “The person, continuity, aggregates, causal conditions, atoms, primal matter, Īśvāra, a maker —I say they are all mind only.” (MAv, 183, 13–16; Vgl. LAS II.137)

³³¹ In Lung sbyor, 153, 11–15, gibt Tāranātha folgendes Zitat aus dem Saṃdhinirmocana-Sūtra: *don dam yang dag 'phags pa chos rnam kyī ngo bo nyid med pa nyid rnam pa gsum po 'di lta ste/ mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid dang/ skye ba ngo bo nyid med pa nyid dang/ don dam pa ngo bon nyid med la dgongs nas/ chos thams cad ngo bo nyid med pa'ol.*

མདོ་ཡི་ལུང་དང་རིགས་པ་མཚུངས་མཉམ་ལ།།

མཁས་མཚོ་གདུག་གཉིན་ཞབས་ཀྱི་ལུང་རིགས་³³² བཅོན།།

འཇམ་གླིང་རྒྱན་དུག་དང་མཚུངས་མཁས་པ་བཞུ།།

འཕགས་པའི་ཡུལ་དུ་བསྐྱེད་འཚོས་³³³ བྱེད་པོ་སྲུ།།

Bei [derartig] vergleichbaren Überlieferungen in den Sūtren und logischen Beweisführungen sind es die Überlieferungen und logischen Beweisführungen Vasubandhus die [denen von Candrakīrti] überlegen sind. Wer wären die anderen Gelehrten im Land der Edlen, die den sechs Ornamenten von Jambudvīpa als Verfasser von Lehrwerken ähnelten? ³³⁴

³³² Dz/J རིགས་ : Pl རིག་.

³³³ J འཚོས་ : Dz/Pl བཅོན་.

³³⁴ Das mDo sngags tshig mdzod verweist auf folgende Lehrer als die sechs Ornamente (*rgyan drug*): Nāgārjuna, Āryadeva, Asaṅga, Vasubandhu, Dignāga und Dharmakīrti. Mit der Bezeichnung der zwei Höchsten (*mchog gnyis*) verweist es zusätzlich noch auf Vasubandhus Schüler Guṇaprabha und dessen Schüler Śākyaprabha. (S. mDo sngags tshig mdzod: *rgyan drug mchog gnyis*) Laut Tāranāthas Auffassung lehrten alle dieser Lehrer vornehmlich das Leersein von anderem, mit Ausnahme von Nāgārjuna und Āryadeva, welche sowohl das Leersein von sich selbst als auch das Leersein von anderem lehrten.

2.7.4.4 Die Widerlegung des Repositoriums karmischer Samen widerlegt das Wesen des *ālayavijñāna* nicht

རང་སྤོང་གཞུང་ལུགས་ཚད་མ་མཚོག་ཡིན། [J113] དང་།།

བྱད་པར་ཐལ་འགྱུར་སྒྲིབ་མཚོག་ཡིན་གྱུང་།།

ས་བོན་ཐམས་ཅད་པ་ཡི་ཀུན་གཞི་ནི།།

བཀའ་མོད་ཀུན་གཞི་འི་བོ་བཀའ་པ་མིང་།།

Die Tradition doktrinärer Schriften des [Madhyamaka des] Leerseins von sich selbst ist ein hervorragendes Erkenntnismittel, und insbesondere ist das, was vom Prāsaṅgika[-Madhyamaka] vertreten wird, hervorragend. Dennoch wurde das *ālaya[vijñāna]* zwar als Repositorium karmischer Samen (*sarvabījaka*, *sa bon thams cad pa*) widerlegt, das Wesen des *ālaya[vijñāna]* wurde jedoch nicht widerlegt.³³⁵

³³⁵ Candrakīrti widerlegte im MAV laut Tāranātha zwar das *ālayavijñāna*, nicht jedoch dessen Wesen. Tāranātha folgt hier also der Präsentation im LAS nach, die das *ālayavijñāna* als Synonym für *tathāgatagarbha* versteht. (Vgl. SUZUKI 1932, 190) HOOKHAM 1991, 95: „Tathagatagarbha is *alayavijnana*” again means it is nisprapanca Jnana. However, Kongtrul admits such scriptural statements reflect a certain looseness of terminology. For example, the *Lankavatarasutra* (LAS) and the Vajradohas of the Siddhas on occasion refer to Tathagatagarbha as *alayavijnana*. The *Lankavatarasutra* describes the Tathagatagarbha as the *alayavijnana* with positive and negative seeds and that when there is no transformation (*gnas ’gyur*) in the *alayavijnana*, known as Tathagatagarbha, there is no cessation of the *vijnanas*. However, in the *Lankavatarasutra* the *alayavijnana* itself is said to be nirvana. Shentong commentaries explain, that this apparent contradiction arises because the LAS does not clearly distinguish the *alayavijnana*, which is an aspect of the ordinary dualistic mind-stream, and the essence of the *alayavijnana*, which is Nirvana. They call the latter simply the “*Alaya*” because it has nothing to do with the ordinary dualistic consciousness.”

2.7.4.5 Eine kategorische Ablehnung der Eigenkenntnis ist nicht Bestandteil des Prāsaṅgika-Madhyamaka

རིག་བྱ་རིག་བྱེད་གསལ་བྱ་གསལ་བྱེད་དང་།།

བློ་སྤོང་རྣམ་པ་³³⁶ རང་རིག་ལ་བཞུགས་པ།།

བཀག་གིས་རང་རིག་ཙམ་ཞིག་བཀག་པ་མིད།།

Durch die Widerlegungen von Gekanntem und Kennendem, Erhelltem und Erhellendem und dass die Fähigkeiten des Erinnerns und Erlebens von der Eigenkenntnis abhängig sind, wurde die Eigenkenntnis an sich nicht widerlegt.³³⁷

³³⁶ Dz/J རྣམ་པ་ : Pl དུ་སྤྱོད་.

³³⁷ Dies bezieht sich wohl auf Widerlegungen der Eigenkenntnis im Madhyamakāvatāra und dem Bodhicāryāvatāra, die von Tsong kha pa und seinen Nachfolgern aufgegriffen und als eine für das Prāsaṅgika-Madhyamaka charakteristische kategorische Widerlegung der Eigenkenntnis betrachtet werden: „For Tsong kha pa and rGyal tshab rje the simple nonexistence on any level of *svasaṃvedana* is a particular feature of Prāsaṅgika Madhyamaka, and the two great Prāsaṅgika refutations are contained in the *Madhyamakāvatāra* and *Bodhicaryāvatāra* of Candrakīrti and Śāntideva respectively, both members (the principal members) of an identifiable (sub-school) of Buddhist thought, identified through their correct understanding of the eight great difficult points.” (WILLIAMS 1998, 2)

Desweiteren heißt es bei WILLIAMS 1998,16, noch: „Therefore, in opposing *svasaṃvedana* in general, and the memory argument in particular inasmuch as it is involved with this vision of *svasaṃvedana* (self awareness (i)), Mādhyamika writers like Candrakīrti and Śāntideva were opposing both something which could serve as an example in the reasoning proving *cittamātra* (an example where consciousness takes as its referent not an external object but itself, consciousness), and also an element closely involved in the demonstration of one inherently-existing ultimate nondual self-aware consciousness.“

Tāranātha zielt in diesem Vers vermutlich darauf ab, dass derartige Widerlegungen, wie jene von Candrakīrti und Śāntideva, eben nicht als kategorische Widerlegungen der Eigenkenntnis aufzufassen sind. Zwar wird durch sie die Eigenkenntnis im Sinne einer wirklich erwiesenen Grundlage für das Erleben widerlegt, nicht aber die Eigenkenntnis als solche. Für Tāranātha ist daher, wie aus dem nächsten Vers deutlich wird, die Eigenkenntnis ein Synonym für das Lichtklarsein (*prabhāsvara*, 'od gsal). Dies ist für ihn also das, was die Eigenkenntnis an sich ist.

གཞན་དབང་བདེན་གྱུ་བ་བཀག་མོད་ཡོངས་གྱུ་མིན།།

རང་སེམས་རང་བཞིན་འོད་གསལ་རྒྱན་མི་འཆད།།

འདི་འདྲ་དབུ་མའི་གཞུང་ལས་བཀག་པ་མིད།།

Zwar wurde widerlegt, dass die abhängige [Eigennatur] (*paratantra*, *gzhan dbang*) wirklich erwiesen ist, das Vollkommene (*pariniṣpanna*, *yongs grub*) wurde jedoch nicht [widerlegt]. Die Eigennatur des eigenen Geistes ist Lichtklarsein, ununterbrochen. Derartiges wurde in den doktrinären Schriften des Madhyamaka nicht widerlegt.³³⁸

2.7.4.6 Die *ālaya*-Gnosis wurde im indischen Madhyamaka nicht widerlegt

ལྷན་པར་རྒྱན་གཞི་³³⁹ ཡེས་ཤེས་མ་བཤད་པས།།³⁴⁰

ཡོད་མེད་གང་ཡང་དེར་ལྷང་མ་བསྟན་ནོ།།

Da insbesondere die *ālaya*-Gnosis nicht erklärt wurde, sind [die doktrinären Schriften des Madhyamaka] indifferent hinsichtlich deren etwaigem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein.³⁴¹

³³⁸ Demzufolge widerlegen Argumentationen wie jene von Candrakīrti und Śāntideva zwar das Vorhandensein einer wirklich erwiesenen Eigenkenntnis als Teil der Sinneswahrnehmung, bei der die Kenntnis zugleich Subjekt und Objekt ist, nicht jedoch die Eigennatur des Geistes, das Lichtklarsein. In diesem Sinne versteht Tāranātha die Eigenkenntnis als die ununterbrochene, dem Geist eigene Fähigkeit der Kenntnis an sich, die diesen von Nichtgeistigem unterscheidet. Ähnliches beschreibt WILLIAMS 1998, 31–32, in seiner Behandlung der Eigenkenntnis im Zusammenhang mit MA 16-17: „Self-awareness (ii) on the other hand is the essential characteristic of consciousness itself.“ ... „There must be something which distinguishes *sui generis* consciousness from everything else, i.e. that which is insentient. This is reflexivity. Thus wherever there is consciousness there is that characteristic of reflexivity, and in the sense in which ‘reflexivity’ is being used here it can only characterize consciousness. It is what makes consciousness consciousness. It has nothing to do with a particular epistemological situation or theory as such, and the reflexivity of consciousness does not *in itself* involve any intentional situation. In other words ‘self-consciousness’ here has nothing to do with a subject-object relationship, it essentially does *not* involve in itself consciousness *of* anything, and, therefore, is nothing to do with consciousness of (it)self. In a hypothetical case of pure consciousness there would by definition still be self-awareness (ii) since otherwise it would not be consciousness at all.

³³⁹ J/PI གཞི་ : Dz བཞི་.

³⁴⁰ S. Lung sbyor, 154, 6–7.

³⁴¹ Der Begriff *ālaya*-Gnosis (*kun gzhi ye shes*) scheint tibetischen Ursprungs zu sein und auf Dol po pa zurück zu gehen, (STEARNS 2002, 48-52) der ihn als Gegenstück zu *ālayavijñāna* (*kun gzhi rnam shes*) verwendet: „It is an important concern of zhentong to clearly distinguish that which is empty from that *of which* it is empty. In attempting to do so, Dölpopa contrasted a *kun gzhi rnam shes* (*ālayavijñāna*), which is the basis of saṃsāra, from the pure basis of Buddha qualities, which he called *kun gzhi'i ye shes* (“wisdom of the [primordial] ground”)” (MATHES 2008, 56–57)

2.7.4.7 Der *tathāgatagarbha* an sich wurde nicht widerlegt

མཚན་དཔེ་ཅན་གྱི་སྒྲིང་པོ་བྲང་དོན་དུ།

འདོད་གྱི་བདེ་གཤེགས་ [Dz121] སྒྲིང་པོ་ཙམ་མ་བཀག

Der [*tathāgata*]*garbha* der hauptsächlichen und nebensächlichen Merkmale wurde zwar als von provisorischer Bedeutung angenommen, *tathāgatagarbha* an sich wurde aber [in den doktrinären Schriften des Madhyamaka] nicht widerlegt.³⁴²

ཅེས་པ་ནི་སྒོལ་འབྱེད་དང་། གཞུང་ལུགས་དང་། ལྷན་མཐའི་ཁྱད་སྲོལ་³⁴³ ཆེ་རྒྱུང་དང་། །ཕྱིས་གྱི་བོད་རྣམས་ལ་
དཔུང་པ་སྟེ། །དེ་དག་ནི་ལུང་གི་སྐྱབ་པ་ལས་འཕྲོས་པ་གོ་བདེ་བར་བརྗོད་པའོ། །

Dies ist eine Untersuchung der Wertigkeit der Wegbereiter, der Tradition doktrinärer Schriften und der Quelltexte für die Lehrmeinungen sowie der [Anschauungen] späterer Tibeter, die leicht verständlich zum Ausdruck bringt, dass diese sich weit von den Beweisen in Form der Überlieferungen entfernt haben.

Obwohl es natürlich richtig ist, dass keine Widerlegungen der *ālaya*-Gnosis in indischen Madhyamaka-Werken bekannt sind, da diese den Autoren schließlich kaum bekannt gewesen sein dürften, ist dies doch ein gefährliches Argument, insofern es natürlich als Beleg dafür verwendet werden könnte, dass es sich hierbei um eine Neuschöpfung Dol po pas handelt.

Um darum der Ansicht entgegenzuwirken, die *ālaya*-Gnosis sei eine Neuschöpfung, zitiert Tāranātha in Lung sbyor, 154, 7–14 den folgenden Vers aus dem Ghanavyūha-Sūtra: *nyi ma zla ba'i nor bu dag lyongs su dag pa'i mtshan nyid can/ nyi zla'i zer gyis 'phog pa dang/ de dag rang gi yon tan 'byin/ de bzhin kun gzhi'i shes pa rab/ de de bzhin gshegs pa'i snying po dge/ zag med legs dang ldan gyur tel/ gzhan du gyur na rab tu 'byin/*.

Tāranātha erklärt diesbezüglich, dass obwohl hier weder der Ausdruck *ālaya*-Gnosis (*kun gzhi ye shes*) noch *ālayavijñāna* (*kun gzhi rnam shes*) explizit benutzt werden, „*kun gzhi'i shes pa*“ hier nur als *ālaya*-Gnosis verstanden werden kann.

³⁴² Die zweiunddreißig hauptsächlichen und die achtzig nebensächlichen Merkmale sind Beschreibungen der Vorzüglichkeiten der materiellen Körper eines Buddhas. Eine Auflistung dieser Qualitäten findet sich in mKhas 'jug, 322, 11-329, 5.

Für Tāranātha sind diese der konventionelle Aspekt, die Erscheinungsweise des *tathāgatagarbha* und der Buddha-Qualitäten im Erleben der Schüler, und nicht deren wahres Wesen. Sie sind daher von ihrer Widerlegung nicht betroffen.

Dies fügt sich erneut zu den Erklärungen Dol po pas im Ri chos, der dort Einwände zurückweist, *tathāgatagarbha* wäre entsprechend des Madhyamaka als von provisorischer Bedeutung zu verstehen. Dabei verweist er zuerst auf Darlegungen von *tathāgatagarbha* in Nāgārjunas Dharmadhātustotra und Āryadevas Caryāmelāpakapradīpa. Auf den Einwand, ob Candrakīrti im Madhyamkāvatāra *tathāgatagarbha* nicht widerlegt hätte, antwortet er mit Verweisen aus weiteren Texten, die er Candrakīrti zuordnet. Aus ihnen geht, seiner Meinung nach, klar hervor, dass dieser *tathāgatagarbha* annahm. (Vgl. Ri chos 103, 1–109,4; HOPKINS 2006, 102–107)

³⁴³ Pl ཁྱད་སྲོལ་ : Dz/J ཁྱད་.

2.8 Das Leersein von anderem ist keine nichtbuddhistische Lehrmeinung

2.8.1 Zurückweisung mittels logischer Beweisführungen

2.8.1.1 Das Leersein von anderem kann nicht gleichzeitig eine buddhistische sowie eine nichtbuddhistische Lehrmeinung sein

ཡང་འགའ་ཞིག་གཞན་སྟོང་གི་ལུགས་ནི། ལུ་སྟོགས་³⁴⁴ བྱངས་ཅན་དང་ [P1812] མཚུངས་པའི་ཕྱིར་ལྟ་བ་འབྲུལ་པའོ་
ཞེས་ཟེར་རོ། །སེམས་ཅམ་ཡིན་ན་ལུ་སྟོགས་ལུགས་སུ་འགའ།

Desweiteren sagen manche, dass die Tradition des Leerseins von anderem eine irri-
ge Anschauung ist, da sie den Häretikern des Sāṃkhya ähnelt. Wäre [das
Leersein von anderem] die Nur-Geist[-Schule], so widerspräche [dies einer
Zuordnung] zu einer der Traditionen der Häretiker.³⁴⁵

མངོན་པ་མཛོད་སོགས་ལེགས་བཤད་ཆེན་པོར་སྟོམ།

ཐེག་ཆེན་གཞུང་ལུགས་ལུ་སྟོགས་དང་མཚུངས་འདོད།

ཕྱག་དོག་གཞན་གྱིས་ཟེན་པའི་སྟོན་གཏམ་ཡིན།

Man bildet sich ein, [Werke] wie das Abhidharmakośa und andere seien gewichtige
Spruchsammlungen (*subhāṣita*, *legs bshad*).³⁴⁶ Die Tradition doktrinärer Schriften
des Mahāyāna erachtet man [hingegen] als den Häretikern ähnlich. Dies sind die
Aussagen der Irren, die vom Dämon des Neides besessen sind.

³⁴⁴ S. Lung sbyor, 153, 16.

³⁴⁵ Wie in der Einleitung erwähnt, sahen sich die Jo nang pas zum einen dem Vorwurf ausgesetzt, sie
seien Cittamātrin, zum anderen, wurde ihnen die Nähe zu verschiedenen nichtbuddhistischen
Lehrmeinungen vorgeworfen, allen voran die des Sāṃkhya. Tāranātha weist hier darauf hin, dass
sich diese beiden Ansichten ja gegenseitig ausschließen, da das Leersein von anderem nicht
gleichzeitig eine buddhistische und eine nichtbuddhistische Lehrmeinung sein kann.

In Lung sbyor, 153, 15–154, 6, verweist Tāranātha auf zwei Zitate aus dem Mahāparinirvāṇa-Sūtra
und dem Aṅgulimāla-Sūtra, in denen dargelegt wird, dass eine Auffassung der Leerheit, welche
diese als völliges Nichtvorhandensein (*ci yang med pa*) versteht, dem Jainismus ähneln würde.
Durch derartige Überlieferungen würde das Leersein von sich selbst in die Nähe des Jainismus
rücken. Inwiefern diese Beurteilung der Philosophie des Jainismus gerecht wird, sei dahingestellt.

³⁴⁶ Dies ist wohl als Seitenhieb Tāranāthas gegen das Ausbildungssystem der dGe lugs-Tradition zu
sehen, welches beim Studium des Abhidharma dem Abhidharmakośa den Vorzug gegenüber dem
Abhidharmasamuccaya gibt. Während das Abhidharmakośa, ebenso wie in den Traditionen des
Hīnayāna, hoch geschätzt wird, findet das mahāyānistische Abhidharmasamuccaya wenig
Beachtung, da man es lediglich als zur Nur-Geist-Schule gehörig betrachtet.

2.8.1.2 Die unerwünschte Konsequenz, dass dann alle der vier Lehrmeinungen nichtbuddhistische Lehrmeinungen wären

2.8.1.2.1 Kurzfassung

ཀུན་མཚུངས་ན་ནི་མུ་སྟོགས་ལུགས་ཡིན་གྱིར།།

གྲུབ་མཐའ་བཞི་ཡི་རྣམ་གཞག་མེད་པར་འགྱུར།།

Wenn sich alle [buddhistischen Lehrmeinungen] ähneln, so wäre die Präsentation der vier Lehrmeinungen nichtig, da [diese dann] Traditionen der Häretiker wären.³⁴⁷

2.8.1.2.2 Ausführliche Darlegung

2.8.1.2.2.1 Demonstration, dass Vaibhāṣika und Sautrāntika dem Vaiśeṣika ähneln

ཕྱོགས་རེ་འདྲ་བས་དེ་དར་³⁴⁸འགྱུར་ན་ནི།།

ཉམ་ཐོས་སྡེ་གཉིས་བྱེ་བྲག་པ་དང་མཚུངས།།

Wird [die eine Lehrmeinung] zu eben dieser [anderen], weil [sie ihr] teilweise gleicht, [so würde das Gleiche auch für] die beiden Abteilungen [des Fahrzeuges] der Śrāvakas [gelten, weil sie] dem Vaiśeṣika ähneln.³⁴⁹

³⁴⁷ Wenn das Yogācāra eine nichtbuddhistische Lehrmeinung wäre und die Ähnlichkeit mit einer nichtbuddhistischen Lehrmeinung somit ausreichen würde, um als solche klassifiziert zu werden, so gäbe es ausschließlich nichtbuddhistische Lehrmeinungen, denn die anderen buddhistischen Lehrmeinungen stimmen ja in vielen Dingen mit dem Yogācāra überein.

³⁴⁸ Dz/J དེར་ : PI རེར་.

³⁴⁹ Die Lehre des Vaiśeṣika ist eine atomistische Naturphilosophie. Sie geht somit bei der Beschreibung der äußeren Welt, ebenso wie die buddhistische Abhidharma-Lehre, von kleinsten Teilchen (*paramāṇu*) als Grundbausteinen der Materie aus und vertritt auch eine Elementenlehre. (Vgl. BECHERT 1979, 143–145)

2.8.1.2.2 Auch die anderen Lehrmeinungen innerhalb des Mahāyāna ähneln nichtbuddhistischen Lehrmeinungen

མཉམ་འབྲེས་སྒྲིབ་པ་གངས་ཅན་དང་མཚུངས་མེད།།

གཅེར་བུ་སྒྲིབ་པ་འང་³⁵⁰ དགོ་སྒོའ་རྣམས་དང་མཚུངས།།

སློང་རྗེ་སྒོམ་པ་འང་སྤྲིགས་ལུགས་སུ་འགྱུར།།

གསང་སྤྲུགས་སྒྲིབ་པ་དབང་ལྷག་ [J114] པ་དང་མཚུངས།།

Das Yogācāra ähnelt zwar dem Sāṃkhya, doch ähnelt das Verhalten der Kleiderlosen [des Jainismus] dem der Bettelmönche, das Kultivieren von Mitgefühl würde ebenso zu einer Tradition der Häretiker werden [und] die Yoga-Praktizierenden des geheimen Mantra ähnelten den Anhängern des Śiva (*īśvara*, *dbang phyug*).³⁵¹

³⁵⁰ J/PI བའང་ : Dz པའི་.

³⁵¹ Auch bei den verschiedenen mahāyānistischen Traditionen gibt es viele Gemeinsamkeiten mit nichtbuddhistischen indischen Traditionen. So gibt es Bettelmönche im Jainismus, das Entwickeln von Mitgefühl ist fester Bestandteil diverser indischer Traditionen und es gibt auch viele Gemeinsamkeiten im äußeren Verhalten bei Praktizierenden der buddhistischen Tanten und beispielsweise śivaitischen Asketen. Die große Ähnlichkeit zwischen Buddhismus und Jainismus führte tatsächlich auch dazu, dass frühe Geisteswissenschaftler davon ausgingen, der Buddhismus würde auf den Jainismus zurückgehen: „Gemeinsamkeiten in Geisteshaltung und Zielsetzung beider Religionsgemeinschaften wirken sich so stark bis in die Terminologie aus, dass frühe Forscher wie H. Th. Colebrooke (s. §1) den Begründer der Jaina-Religion für den Lehrer des Buddha hielten und noch A. Weber (1825–1901) den Jainismus als Ableger des Buddhismus betrachten konnte. Den Nachweis, dass es sich um zwei voneinander unabhängige Religionen handelt, hat H. Jacobi (1850–1937), der große Pionier der Jaina-Forschung, erbracht.“ (BECHERT 1979, 124)

2.8.1.2.2.3 Auch das Leersein von sich selbst ähnelt nichtbuddhistischen Lehrmeinungen

ཁྱེད་འཇུག་གི་ཞག་ལྔ་པ་ལས་ཀྱང་།།

མིང་ཙམ་ལས་ནི་རབ་འདས་ཤིང་།།

དངོས་དང་དངོས་མེད་རྣམ་པར་སྤང་།།³⁵²

དབྱུང་དང་བསྐྱེད་ལས་ངེས་གྲོལ་བ།།

དེ་ནི་ཞོར་ལྷའི་བྱ་³⁵³ ཞེས་བྱ།།

Im viṣṇuitischen Pañcarātraka heißt es auch: „Jener, der völlig über bloße Begriffe hinausgegangen ist, Seiendes und Nichtseiendes völlig aufgegeben hat [und] definitiv von Hervorkommen [Geburt] und Absorption [Tod] befreit ist, wird Sohn des Vāsudeva genannt.“³⁵⁴

དངོས་ལ་དངོས་ཉིད་ཡོད་མ་ཡིན།།

དངོས་མེད་ལའང་དངོས་ཉིད་མེད།།

དངོས་དང་དངོས་མེད་རྣམ་གྲོལ་བར།།³⁵⁵

གང་གིས་ཤེས་དེ་དེ་ཉིད་རིག་ ཅེས་³⁵⁶ པ་དང་།

Bei Seiendem gibt es keine Seiendhaftigkeit [und] bei Nichtseiendem gibt es ebenso keine Nichtseiendhaftigkeit. Jener, der um die völlige Befreiung von Seiendem und Nichtseiendem weiß, kennt die Soheit.“

³⁵² J/PI སྤང་ : Dz སྤངས་.

³⁵³ Dz/J བྱ་ : Pl དབྱུང་.

³⁵⁴ Dieses nicht lokalisierte Zitat wird auch im Madhyamakālaṅkāravṛtti des Śāntarakṣita zitiert. (MAV, 306, 13–17)

³⁵⁵ Dz/J བར་ : Pl བ་.

³⁵⁶ J ཅེས་ : Dz/Pl ཞེས་.

དབང་ཕུག་གི་མཛོས་པ་སྐྱར་བ་ལས་ཀྱང་།།

བུ་གཅིག་ཚངས་པ་མཚོག་ཏུ་བདེན།།

རིག་པའི་དབང་ཕུག་སྐྱུ་མཐའ་ཡས།།

འབའ་ཞིག་ཡོད་པ་ཉིད་སྣང་བ།།

དེ་ཡང་ཞུགས་པར་རབ་ཏུ་བཅོལ།། ཅེས་འབྲུང་བས།

Im mDzes pa sbyar ba [der Anhänger] des Śiva heißt es auch: „[Oh] einziger Sohn, Brahmā ist die höchste Wirklichkeit, der grenzenlose Vidyēśvara. Vertritt man, dass nur er vorhanden ist, wird selbst dies als Schlinge erklärt.“³⁵⁷

འདི་དག་དང་རང་སྣོད་སྣུ་བ་ཡང་ཅུང་ཟད་གཅིག་མ་གཏོགས་པ་ལྟ་བུ་ཆེས་མཐུན་ [Dz122 / P1813] རོ། དེའི་ཕྱིར་བྱེ་
བྲག་མེད་དོ། ལུ་སྟེགས་གྱི་ལུང་འདི་ནི་དབུ་མ་རྒྱན་གྱི་རང་འགྲེལ་དུ་བྲངས་སོ།³⁵⁸

Deshalb stimmen die philosophischen Anschauungen bei diesen und auch bei den Vertretern des Leerseins von sich selbst, abgesehen von Kleinigkeiten, so ziemlich überein. Daher gibt es keinen Unterschied. Diese Überlieferungen der Häretiker wurden im Eigenkommentar des Madhyamakālaṅkāra angeführt.

³⁵⁷ Diese beiden nicht lokalisierten Zitate aus einem Text der Pañcarātra-Tradition, die Viṣṇu als den höchsten Gott verehrt, finden sich auch im Madhyamakālaṅkāravṛtti des Śāntarakṣita. (MAV, 308, 1–10) Sie werden dort verwendet, um zu zeigen, dass es auch bei nichtbuddhistischen Traditionen ähnliche Terminologien wie im Madhyamaka gibt, sie dort aber eine andere Bedeutung haben.

³⁵⁸ J/PI རོ། : Dz རོ།.

2.8.1.3 Die Übereinstimmungen der doktrinären Schriften des Sāṃkhya und des Leerseins von anderem sind gering

ཁོ་ལོ་སྐྱོ་བླ་བྱུང་འཇུག་གི་སྐོར་སྒྲོང་དང་། སློང་པོའི་སྐྱེ་ཆེ་རྒྱུད་དང་། ལེགས་ལྡན་གྱི་སྐྱེ་དང་། སྲིད་སྐྱེ་བྱི་སྐྱེ་
 དང་། དབང་ཕྱུག་གི་སྐོར་བ་དེ་³⁵⁹ ཞེས་པ་དང་། བྲངས་ཅན་པའི་གཞུང་ཅི་རིགས་པ་བྲམ་ཟེའི་པརྟེ་³⁶⁰ ཏ་འགའ་
 ལས་³⁶¹ ཐོས་མོད་གྱི། བྲངས་ཅན་རྣམ་རྒྱུན་³⁶² བཞིས་པོ་སྤྱོད་པ་མཐུན་ལས། བརྟེ་ཆད་³⁶³ ཅམ་ཡང་ཕལ་ཆེར་
 མི་མཐུན་ནོ།།

Zwar habe ich diverse doktrinäre Schriften des Sāṃkhya, wie das Viṣṇusahasranāman, die essenziellen kleineren und größeren Gītas, die Bhagavadgītā, die Gītā des Sahadeva, die **saṃvad* des Śiva (*īśvara*, *dbang phyug*), sowie alle möglichen doktrinären Schriften des Sāṃkhya von einigen brahmanischen Paṇḍitas gehört, doch [abgesehen] von partiellen Übereinstimmungen von beidem, Sāṃkhya und Nirākāra[vijñāna]vāda, stimmen selbst die bloßen Terminologien größtenteils nicht überein.

2.8.1.4 Der wesentliche Unterschied besteht in der Annahme eines Schöpfungsprinzips

བརྟེ་ཆད་³⁶⁴ འགའ་ཞིག་སྤྱུགས་གཞུང་རྣམས་དང་མཐུན།།

བླ་བྱུང་འཇུག་གཞུང་ནི་ཐལ་འགྱུར་བ་³⁶⁵ དང་མཐུན།།

དབང་ཕྱུག་པ་ཡང་རང་རྒྱུད་པ་བཞིན་སྤྱོད།³⁶⁶

བྱེད་པོར་སྐྱེ་བ་དེ་དེའི་བྱེད་ཆོས་ཡིན།།

³⁵⁹ Dz/J/Pl lesen སྐོར་བ་དེ་, eventuell für Skt. *saṃvad*?

³⁶⁰ Dz/J པརྟེ་ : Pl པརྟེ་.

³⁶¹ Dz/Pl ལས་ : J ལ་.

³⁶² Dz/J རྒྱུན་ : Pl རྒྱུན་.

³⁶³ Dz/J ཆད་ : Pl ཆད་.

³⁶⁴ Dz/J ཆད་ : Pl ཆད་.

³⁶⁵ Pl བ་: Dz/J བ་.

³⁶⁶ Pl སྤྱོད་ : Dz/J སྤྱོད་པ་.

Einige Terminologien sind in Übereinstimmung mit den doktrinären Schriften des Mantra[yāna], Werke der Vaiṣṇava stimmen mit dem Prāsaṅgika[-Madhyamaka] überein [und] auch die Anhänger des Śiva verbreiten [etwas], was dem Svātantrika-[Madhyamaka] ähnelt. Dass sie die Vertreter eines Schöpfungsprinzips sind, ist [jedoch] ihre charakteristische Eigenschaft.

2.8.1.5 Die Übereinstimmungen mit dem Sāṃkhya zeigen, dass das Leersein von anderem die hervorragendste buddhistische Lehrmeinung ist

གཉིས་ན་³⁶⁷ ལྷོགས་མཐུན་³⁶⁸ ཅམ་ཞིག་མཉམ་པ་³⁶⁹ ལ།།

མུ་སྟོགས་གྲུབ་མཐའི་མཚོག་གྲུར་གྲངས་ཅན་དུ།།

གྲགས་ཕྱིར་སངས་རྒྱས་པའི་ཡང་འདི་མཚོག་གོ།།

Nachdem die beiden [aufgrund] der bloßen partiellen Übereinstimmung gleich wären, müßte das [Leersein von anderem gleichermaßen] auch die Hervorragendste der buddhistischen [Lehrmeinungen] sein, da das Sāṃkhya als die Hervorragendste der Lehrmeinungen der Häretiker bekannt ist.

³⁶⁷ Dz/J ན་ : Pl ནས་.

³⁶⁸ Pl མཐུན་ : Dz/J མཚུངས་.

³⁶⁹ Pl པ་ : Dz/J པོ་.

2.8.1.6 Vergleich mit der Annahme des Vorhandenseins bei den Sarvāstivāda

འགའ་ཞིག་ཡོད་སྐྱེས་འཆིང་བར་འདོད་པ་དང་།།

ཡོངས་གྲུབ་ཡོད་སྐྱེས་³⁷⁰ འཆིང་བར་འདོད་པ་གཉིས་།།

རྒྱ་བོད་མ་གཏོགས་བྱུང་པར་ཅི་འདུག་ [J115] ལྷོས་།།³⁷¹

Betrachte welche Unterschiede bei den beiden bestehen, manchen [in Indien] die annehmen, dass man durch den Sarvāstivāda [an den Daseinskreislauf] gefesselt wird und [denen in Tibet] die annehmen, dass man durch die philosophische Anschauung des Vorhandenseins einer vollkommenen [Eigennatur an den Daseinskreislauf] gefesselt wird, ausser [dem räumlichen Unterschied zwischen] Indien und Tibet!³⁷²

³⁷⁰ Dz/J ལྷོས་ : Pl ལྷོས་.

³⁷¹ Dz/J ལྷོས་ : Pl བལྷོས་.

³⁷² BECHERT 1979 schreibt im Bezug auf die Lehrmeinung des Sarvāstivāda: „Grundsätzlich kennzeichnet den Sarvāstivāda eine ausgeprägte Hypostasierungstendenz, wobei allerdings die zur Begründung des Schulnamens zitierte Lehre, dass ‚alles sei‘ (sarvam asti), keineswegs als völlig geklärt gelten kann. Die in ihren Anfängen mit den Namen Kumāralāta und Śrīlāta verknüpfte, weitgehend nur in außerindischen Quellen zugängliche Lehre der Sautrāntika zeigt demgegenüber eine eher nominalistische und kritische Tendenz, die erkenntnistheoretische Fragestellungen aufnimmt und Entwicklungen des Yogācāra und der Dignāga-Schule vorbereitet.“ (BECHERT 1979, 153)

Obwohl es in Indien also Kritik an der Lehrmeinung des Sarvāstivāda gab, gibt es innerhalb der buddhistischen Traditionen in Tibet keinen Zweifel daran, dass die Lehrmeinung des Sarvāstivāda eine geeignete Grundlage darstellt um die Befreiung aus dem Daseinskreislauf zu erlangen, obwohl dort Dinge als vorhanden angenommen werden. So stützt sich die dGe lugs-Tradition im Bezug auf die Studien der Abhidharma-Lehren maßgeblich auf den Abhidharmakośa des Vasubandhu, eine Darlegung des Abhidharma entsprechend des Sarvāstivāda (*yod par smra ba*).

2.8.2 Diskussion über den Stellenwert von Überlieferungen

2.8.2.1 Das Leersein von anderem ist mit der Gesamtheit der buddhistischen Lehren im Einklang

སྤྲུལ་བཅས་ཀྱི་ལུང་དང་བསྟན་ན་ནི།།

གཞན་སྟོང་འཐད་ཀྱི་རང་སྟོང་དེ་ལྟར་མིན།།

Sind die [verschiedenen] Überlieferungen der Siegreichen und ihrer Söhne miteinander in Einklang zu bringen? [Die Vertreter des] Leerseins von anderem akzeptieren [es], wohingegen dies bei [den Vertretern des] Leerseins von sich selbst nicht so ist.³⁷³

2.8.2.2 Die absolute Wirklichkeit ist nur durch Überlieferungen beweisbar

ཁ་ཅིག་ལུང་ལ་ངེས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར།།

ད་ལྟར་རྒྱུ་ལས་ལྷན་པ་དགོས་སོ་ལོ།།

Einige meinen wohl (*lo*), da es [diesbezüglich] bei den Überlieferungen keine Eindeutigkeit gäbe, benötige man jetzt Beweise mittels logischer Beweisführungen.³⁷⁴

³⁷³ Dieser Vers zeigt erneut, dass sich Tāranātha einem Ansatz verpflichtet sieht, der versucht die zahlreichen, scheinbar widersprüchlichen, Aussagen in den buddhistischen Sūtren miteinander in Einklang zu bringen. In diesem Punkt sieht er wohl beim Leersein von sich selbst einen Mangel.

³⁷⁴ Die kritisierte Sichtweise, die Tāranātha in den folgenden Versen zurückweist, stimmt wohl weitestgehend mit einer Haltung überein, wie sie Tsong kha pa in der Einleitung des LSN vertritt: „It is not possible to discriminate between these two on scriptural authority alone, on some statement such as ‘This is interpretable meaning, and this definitive meaning.’ Otherwise, the Champion’s elaboration of explanations of the problem of discrimination between interpretable and definitive would have been pointless. Further, many different interpretations of interpretable and definitive have been declared in the scriptures themselves. Finally, since it cannot be established in general by referring to scriptural statements alone, as no such statement would be valid in every case, neither can it be established by a mere (scriptural) statement in any particular case. The Champions of Philosophy, foretold to discern the interpretable and the definitive in the teachings, elucidated their inner meaning. Hence, we must seek that meaning by following their determinations (established) by reasonings that fault alternative interpretations of definitive meaning scriptures, proving their definiteness as uninterpretable meaning. Thus, ultimately, we must discriminate with impeccable reasoning. (THURMAN 1991, 189)

ལུང་རིགས་གཉིས་ཀ་མེད་པའི་རང་ལུགས་འཛོགས།

རིགས་པས་གྲུབ་པ་ཤིན་ཏུ་དགོས་མེད་གྱི།

ཟབ་མེད་གནས་ལུགས་ཚད་མའི་ལུང་གིས་སྐྱབ།³⁷⁵

Man begründet eine eigene Tradition, die ohne beides ist, Überlieferungen und logische Beweisführungen. Zwar braucht man Beweise mittels logischer Beweisführungen dringend, doch wird die tiefgründige Seinsweise [alleinig] durch autoritative Überlieferungen bewiesen.

གངས་མེད་གསུམ་སྒོམ་མཐོང་།^[Pl814] བའི་ལུང་རྒྱན་ན།

སོ་སྐྱེའི་³⁷⁶ མཚོ་བསམ་ཅི་ཕྱིར་ཚད་མ་ཡིན།

གཞན་ཡང་ཤིན་ཏུ་ལློག་གྲུར་ལ་ལུང་ཚད་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། ཞེས་³⁷⁷ བསམ་དགོས་སོ།

Wenn die Überlieferungen der Sehenden falsch wären, die drei endlose [Zeitalter lang ein Verständnis der Seinsweise] kultiviert haben, warum sollten dann die Erwägungen gewöhnlicher Wesen autoritativ sein, insbesondere, da [doch] bei den sehr verborgenen [Sachverhalten alleinig] Überlieferungen autoritativ sind? Denke über das Gesagte nach!³⁷⁸

³⁷⁵ Dz/Pl སྐྱབ་ : J སྐྱབས་.

³⁷⁶ Pl སྐྱེའི་ : Dz སྐྱེས་ : J སྐྱེ་.

³⁷⁷ J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

³⁷⁸ Die Widerlegung wendet sich dagegen, zur genaueren Bestimmung der absoluten Wirklichkeit, logische Beweisführungen über Überlieferungen zu stellen, da diese ein sehr verborgenes Objekt ist, das lediglich durch einen Buddha direkt gesehen werden kann. Es entzieht sich der Wahrnehmung gewöhnlicher Wesen und kann nicht durch logische Beweisführungen erschlossen werden. Tāranātha bezieht sich dabei auf eine gängige Einteilung von Objekten in direkt wahrnehmbare Objekte (*mngon 'gyur*), versteckte (*lkog pa*) Objekte, die lediglich durch logische Beweisführungen erschlossen werden können, und sehr versteckte (*shin tu lkog pa*) Objekte, die ausschließlich durch den Buddha oder eine andere autoritative Person wahrgenommen werden können. Laut TAUSCHER 1995 kommt den logischen Schlussfolgerungen bei Tsong kha pa hingegen eine Schlüsselrolle zu, wenn es darum geht sich der nichtbegrifflichen Gnosis, die das Absolute direkt kennt, anzunähern: „Die entscheidende Rolle bei der Überbrückung dieses scheinbaren Widerspruches kommt dabei nicht – wie in den Texten der *tathāgatagarbha* Theorie – dem Glauben (*śraddha*) zu, sondern der Erkenntnis, speziell der vorstellenden Schlussfolgerungserkenntnis.“ (TAUSCHER 1995, 327)

ཞེས་³⁷⁹ བ་ནི་གཞན་སྣོང་སྲུ་སྟོགས་དང་འབྲ་བའི་ཚུང་པ་སྤངས་པའོ།³⁸⁰ །།

Dies ist eine Zurückweisung im Rahmen der Debatte, dass das Leersein von anderem den [Lehren der] Häretiker gleiche.

2.9 Das Leersein von anderem entzieht sich den logischen Beweisführungen des Leerseins von sich selbst

2.9.1 Die Natur der Gegebenheiten entzieht sich der logischen Beweisführung, dass die Dinge weder eines noch vieles sind

གཅིག་དང་དུ་མར་མ་གྲུབ་ནམ་དཔུང་པ།།

འདི་དག་འདུས་བྱས་ཚེས་ལ་འཇུག་འགྱུར་གྱི།།

འདུས་མ་བྱས་ཚེས་གཅིག་མིན་དུ་མ་མིན།།

ནམ་མཁའ་ལ་སོགས་དབྱེ་བ་དེས་མི་འཇིག།།

Die Untersuchungen, die etwas als weder eines noch vieles beweisen, sind zwar bei zusammengesetzten (*saṃskṛta*, 'dus byas) Gegebenheiten anwendbar, doch sind nichtzusammengesetzte (*asaṃskṛta*, 'dus ma byas) Gegebenheiten weder eines noch vieles. [Zusammengesetzte Gegebenheiten] wie der Äther werden durch diese Unterscheidung [in eines oder vieles] nicht überwunden.³⁸¹

³⁷⁹ J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

³⁸⁰ J/Pl སྤངས་པའོ་ : Dz སྤང་བའོ་.

³⁸¹ Dies bezieht sich auf eine der typischen Madhyamaka-Begründungen, die versucht, die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten zu beweisen, indem sie aufzeigt, dass diese weder eine wirklich erwiesene Einheit noch eine wirklich erwiesene Vielheit sind. Die berühmte logische Beweisführung, dass die Dinge weder eines noch vieles sind (*gcig tu bral gyi gan tshigs*), wird im Madhyamakālaṅkāra in aller Ausführlichkeit dargelegt und in dessem ersten Vers, entsprechend der Übersetzung von BLUMENTHAL 2004, wie folgt zusammengefasst: „Those entities, as asserted by our own [Buddhist schools] and other [non-Buddhist] schools, have no inherent nature at all because in reality they have neither a singular nor a manifold nature – like a reflected image“ (BLUMENTHAL 2004, 61; vgl. MA 1: *bdag dan gzan smra'i dños 'di dag// yan dag tu na gcig pa dan// du ma'i ran bzin bral ba'i phyir// ran bzin med de gzugs brñan bzin//*.)

Tāranātha argumentiert hier, dass derartige logische Beweisführungen zwar auf zusammengesetzte Gegebenheiten anwendbar sind, nachdem diese aus Teilen zusammengesetzt sind, nicht aber auf nichtzusammengesetzte Gegebenheiten, wie den Äther, bzw. die Natur der Gegebenheiten, *dharmatā*.

Sie sind weder eines noch vieles und daher lässt sich zwangsläufig auch widerlegen, dass sie respektive eines bzw. vieles seien. Damit geht er in Konfrontation zu MA 10ab, in dem Śāntarakṣita versucht, die logische Beweisführung, dass die Dinge weder eines noch vieles sind, auch auf nichtzusammengesetzte Gegebenheiten wie den Äther anzuwenden: „The reason for Śāntarakṣita that singular pervasive entities such as space could not be singular is because if this were so, then entities of various directions such as trees would also have to be singular due to their relationship

2.9.2 Die Natur der Gegebenheiten sei frei von einer Eigennatur

འོན་ཀྱང་འབྲུལ་གློས་བརྟགས་པ་ཙམ་ཉིད་ལས།།

ངོ་^[Dz123]བོ་ཅི་ཡང་མིད་ཕྱིར་དེ་མིད་ཡིན།།

[Einwand:] Trotzdem, nachdem [zusammengesetzte Gegebenheiten] lediglich Zuschreibungen aufgrund eines getäuschten Verständnisses sind, sind diese nicht vorhanden, da sie kein wie auch immer [geartetes] Wesen haben.

ཁྱོད་ལུགས་ཚེས་ཉིད་མིད་པར་དགག་པའི་ཕྱིར།།

ཅི་ཡང་མིད་ཕྱིར་དེ་ལ་འགྲུར་བ་མིད།།

[Widerlegung:] Da eure Tradition eine reine Negation der Natur der Gegebenheiten [vornimmt], gäbe es diesbezüglich auch keine Veränderlichkeit, da überhaupt nichts vorhanden wäre.³⁸²

with singular space. His reason is that entities of a singular nature cannot be related with anything which is of a different nature, and clearly trees do not have a singular nature. Thus, if trees for example were related with singular pervasive space, then they must be of a singular nature. Since we know that is not the case, we must therefore conclude that there is no such thing as truly singular or unitary space.” (BLUMENTHAL 2004,73–74)

³⁸² Wendet man eine logische Beweisführung wie jene, dass die Dinge weder eines noch vieles sind (*gcig tu bral gyi gtan tshings*) auf die Natur der Gegebenheiten an, kommt man zu dem Schluss, dass sie frei von einer Eigennatur sei. Da sie keine zusammengesetzte Gegebenheit ist, ist sie jenseits davon eines oder vieles zu sein. Meint man nun, die Natur der Gegebenheiten sei daher lediglich eine begriffliche Zuschreibung, so negiert man sie völlig und wird ihr damit auch nicht gerecht. Wäre das Wesen der Natur der Gegebenheiten eine völlige Nichtexistenz, argumentiert Tāranātha, so könnte sie auch nicht veränderlich sein, sondern wäre ein statisches Nichts.

ཕྱོགས་དང་དུས་ཀྱི་ཆ་ཤས་རྣམ་དབྱེ་བ།

ཡོད་ན་དེ་ལ་མི་འགྲུར་མི་སྲིད་དེ།

ཕྱོགས་ཡོད་དབང་ཤེས་ཡུལ་མིན་མེད་པ་དང་།

དུས་ནི་འདས་སོགས་དུས་གསུམ་སྤྱིར་འགྲུར་བཅས།

Wenn es eine Unterscheidbarkeit in räumliche und temporale Abschnitte gibt, so ist eine Unveränderlichkeit nicht möglich, denn etwas Richtungsgebundenes, das kein Objekt einer Sinnesfähigkeit ist, gibt es nicht, und die Zeit ist, da es drei Zeiten wie die Vergangenheit usw. [gibt], veränderlich.³⁸³

³⁸³ Dies bezieht sich vermutlich auf Argumentationen, wie sie z.B. laut BLUMENTHAL 2004 von rGyal tshab rJe in seinem Kommentar zum MA namens dBu ma rgyan gyi brjed byang hervorgebracht werden: „Gyel-tsab draws out this point by a simple inference emphasizing again that unitary, pervasive entities such as time and space cannot in fact be unitary, and thus cannot exist as they are claimed to exist by Śāntarakṣita’s opponents. This is because these unitary entities are said to exist in relationship with other entities which are of a manifold nature and thus must have manifold parts themselves to correspond with the parts of the manifold objects to which they are related.” (S. BLUMENTHAL 2004,74)

Wäre der Äther ein bloßes Nichtvorhandensein, wie es die Vertreter des Leerseins von sich selbst nach Tāranāthas Präsentation anzunehmen scheinen, und damit statisch, so könnte er keine Teile oder Aspekte besitzen, da dies immer die Möglichkeit einer Veränderung implizieren würde. Gleiches gilt für die Zeit. Tāranātha versucht damit zu zeigen, dass die logische Beweisführung, die Dinge seien weder eines noch vieles, nicht auf die nichtzusammengesetzten Gegebenheiten wie den Äther oder die Natur der Gegebenheiten angewendet werden kann.

2.9.3 Die logischen Beweisführungen des Madhyamakas sind nur im Bezug auf die vordergründige Wirklichkeit anwendbar

སྐྱེ་སོགས་བཀག་པས་ཚེས་དབྱེད་མེད་མི་ལེགས།།

ཡེ་ཤེས་འདི་ཡང་སྐྱེ་མེད་འགག་མེད་ཡིན།།

འཕགས་པས་དབུ་མའི་གཞུང་ལུགས་ཆེ་རྒྱུད་དུ།།

རྒྱ་རྒྱུན་དང་ནི་འགྲོ་འོང་མཚན་མཚོན་དང་།།³⁸⁴

སྲོན་དང་ཕྱི་མཐའ་རྒྱ་འབྲས་རྟེན་འབྲེལ་སོགས།།

རིགས་པའི་དབྱེད་པ་མཐའ་ཡས་དེ་ཀུན་ཡང་།།

ཀུན་རྫོབ་ཁོ་ན་ལ་འཇུག་གཞན་ལ་མིན།།

རྒྱ་སོགས་དེ་དག་ཀུན་རྫོབ་ཁོ་ནའི་ཕྱིར།།

Durch die Widerlegung von Entstehen usw. wurde das Element der Gegebenheiten nicht zurückgewiesen. Auch die Gnosis ist ohne Entstehen und Vergehen. Der Edle [Nāgārjuna] wendete auch alle der zahllosen Untersuchungen logischer Beweisführungen in den großen und kleinen Traditionen doktrinärer Schriften des Madhyamaka hinsichtlich Ursachen und Bedingungen, Kommen und Gehen, Definiens und Definiendum, die Extreme von Vergangenheit und Zukunft, Ursache und Wirkung, Entstehen in Abhängigkeit usw., allein auf Vordergründiges an [und] nicht auf anderes [das Absolute], weil Ursachen usw. ausschließlich Vordergründiges sind.³⁸⁵

³⁸⁴ Dz/J དང་ : PI ཏུ་

³⁸⁵ Das Element der Gegebenheiten und die Gnosis sind für die Jo nang pas jenseits von Entstehen und Vergehen und in diesem Sinne dauerhaft. Versucht man daher, das Element der Gegebenheiten oder die Gnosis zu widerlegen indem man ihr Entstehen widerlegt, so betrifft es diese Sichtweise nicht, denn sie erachtet sie ja ohnehin als frei von Entstehen und Vergehen. Tāranātha argumentiert hier, dass derartige logische Beweisführungen, wie sie im Mūlamadhyamakakārikā des Nāgārjuna und den andere Texten der Sammlung logischer Beweisführungen vorkommen, darauf abzielen die vordergründige Wirklichkeit zu widerlegen, nicht aber die absolute Wirklichkeit.

ཚེས་ཉིད་ [J116] དུ་འགྲུར་ཚེས་ཅན་ལ་མི་ལྟོས།།

ཐ་སྐད་ཚེས་ཅན་ལ་ལྟོས་རང་ངོས་མེད།།

ཚེས་ཉིད་རང་ངོས་རྣམ་པར་གཞག་ [PI815] འཛོག་གི།།

རྒྱ་འབྲས་ལྟོས་³⁸⁶ གྲུབ་མེད་ཕྱིར་རྟེན་འབྲེལ་མིན།།

[Die Zurückweisung der Natur der Gegebenheiten] ist abhängig von Eigenschaftsträgern, die [im Rahmen der logischen Beweisführung] zur Natur der Gegebenheiten werden. Konventionen (*vyavahāra*, *tha snyad*) hängen von Eigenschaftsträgern ab [und] und haben kein eigenes Wesen. Zwar erfolgen [konventionelle] Präsentationen der Natur der Gegebenheiten anhand ihres Eigenwesens, doch weil [dadurch] nicht erwiesen ist, dass [die Natur der Gegebenheiten] von Ursachen und Wirkungen abhängig ist, ist sie nicht in Abhängigkeit entstanden.³⁸⁷

ཞེས་³⁸⁸ པ་ནི་རང་སྟོང་གི་རིགས་པ་ལས་³⁸⁹ སྒོལ་བར་བསྐྱེད་པའོ།། །།

Dies demonstriert, dass [das Leersein von anderem] sich den logischen Beweisführungen des Leersein von sich selbst entzieht.

³⁸⁶ J ལྟོས་ : Dz/PI བལྟོས་.

³⁸⁷ Indem man zurückweist, dass die Konventionen, die die Natur der Gegebenheiten darlegen nicht wirklich erwiesen sind, hat man die Natur der Gegebenheiten an sich aber nicht zurückgewiesen, denn diese ist jenseits von Begrifflichkeiten.

³⁸⁸ J ཞེས་ : Dz/PI ཅེས་.

³⁸⁹ Dz/J ལས་ : PI ལ་.

2.10 Die Leerheit aller Gegebenheiten widerspricht dem ausschließlichen Leersein von sich selbst

2.10.1 Behauptung

ཚེས་ཀུན་སྣོང་པ་གཞན་སྣོང་ལུགས་ཉིད་ཡིན།།

ཚེས་ཀུན་ངོ་བོ་ཉིད་མིད་གཞན་སྣོང་ལུགས་།།

རང་སྣོང་སྐྱབ་བ་³⁹⁰གསལ་ཆ་དང་སྣང་ཆ།།

སྣོང་པར་³⁹¹མི་འདོད་ཕྱིར་ན་ཚོག་ཙམ་ལེན།།

Das Leersein aller Gegebenheiten ist gerade die Tradition des Leerseins von anderem. [Auch] das Nichtvorhandensein einer Wesenhaftigkeit bei allen Gegebenheiten ist die Tradition des Leerseins von anderem. Weil die Vertreter des Leerseins von sich selbst die Aspekte des Klarseins und des Erscheinens nicht als leer betrachten, benutzen sie bloß Worte.³⁹²

³⁹⁰ Dz/Pl བ་: J ལ་.

³⁹¹ Dz/J པར་: Pl རོ་.

³⁹² Diese Ausführung richtet sich nun wohl gegen Tsong kha pas Auffassung bezüglich der Beziehung zwischen vordergründiger und absoluter Wirklichkeit, wie diese von THAKCHOE 2007 dargestellt wird: „Given his stance on conventional truth as actual truth and his argument for the equal status of the two truths, Tsongkhapa must now address the question: How can conventional truth, which is described as false and deceptive, be truth at all? In other words, how can the two truths be of equal status if conventional truth is false? Since Tsongkhapa grounds both truths in the dual nature of a single phenomenon, then “just as the ultimate reality of the sprout [for instance] is taken as characteristic of the sprout, hence it is described as the sprout’s nature, so, too” argues Tsongkhapa, “are the sprout’s color, shape, etc., the sprout’s characteristics, Therefore they too are its nature.” Since the two natures are ontologically mutually entailing, the sprouts’s ultimate truth cannot exist without its conventional truth, and vice versa. In other words, neither truth could exist without the other.” (THAKCHOE 2007, 29)

2.10.2 Begründung

བུམ་སོགས་སྤང་བ་སྤོང་པ་ཉིད་ཡིན་ན།།

ཁྱིེད་གྱི་ལུགས་ལ་དོན་དམ་བདེན་པར་འགྱུར།།

སྤོང་ཉིད་མིན་ན་ཚོས་ཀུན་སྤོང་པར་འགལ།།

Wenn die Erscheinung von [materiellen Dingen wie zum Beispiel] einer Vase und dergleichen die Leerheit wäre, würde [es] in eurer Tradition [des Leerseins von sich selbst] zu einer absoluten Wirklichkeit werden. Wenn es nicht die Leerheit wäre, so steht dies im [inneren] Widerspruch zum Leersein aller Gegebenheiten.³⁹³

³⁹³ Tāranātha legt hier dar, was seiner Meinung nach wohl ein innerer Widerspruch dieser Sichtweise ist und vertritt dabei einen ähnlichen Standpunkt, wie ihn laut THAKCHOE 2007, 23–24, Go ram pa vertritt: „For Gorampa the idea that the two truths refer to one ontological identity with different conceptual identities is highly problematic. It is equivalent to claiming that there is an ontological identity between the falling hairs seen as a result of cataracts and their absence when no cataracts are present. The same reasoning applies to any claim that the two truths share an epistemological link. Gorampa further rejects the identity of the two truths by relying on the *Samdhinirmocana Sūtra*. This sūtra, according to him, exposes four absurdities in claiming that the two truths are ontologically identical. If the two truths were identical, then: [1] Just as the childish directly perceive conventional things such as form and sound, they would absurdly directly perceive ultimate truth. [2] Just as conventional [truth] comprises many divisions of categories, such as form and sound, even so, ultimate [truth] would absurdly comprise many divisions. [3] Just as conventional [truth] by definition has the nature of deluded ignorance, ultimate truth would [absurdly] be the same. [4] Just as conventional meaning is not sought apart from what is seen by the childish, ultimate truth would absurdly be the same.”

2.10.3 Beim Leersein von anderem gibt es keinen Widerspruch

གཞན་སྣོད་པ་རྣམས་སྣོད་ཉིད་རྣམ་གསུམ་དང་།།

ངོ་བོ་ཉིད་མེད་རྣམ་པ་གསུམ་འདོད་ཅིང་།།

དེ་དོན་དམ་ཁོ་ནར་མི་འདོད་པས།།

མང་འགལ་མེད་ཅིང་གྲུབ་མཐའ་བྱུང་འཕགས་བྱུང་།།

Die [Vertreter] des Leerseins von anderem nehmen die drei Arten der Leerheit sowie die drei Arten der Wesenlosigkeit an.³⁹⁴ Indem es somit bei den [Vertretern des Leerseins von anderem] keinen inneren Widerspruch gibt, da eben diese [Leerheit und Wesenlosigkeit] nicht ausschließlich absolut aufgefasst werden, kam eine besonders hervorragende Lehrmeinung zustande.

³⁹⁴ Die drei Arten der Leerheit (*trividhaśūnyatā*, *stong nyid nam gsum*) und die drei Arten der Wesenlosigkeit (*trividhaniḥsvabhāvatā*, *ngo bo nyid med rnam gsum*) sind Darstellungen, die auf Kapitel VII des Saṃdhinirmocana-Sūtra zurückgehen. (S. HOOKHAM 1991, 303-309) HOOKHAM 1991 gibt die folgende Zusammenfassung einer Darlegung der drei Arten von Leerheit durch Dol po pa im Ri chos: „Dolpopa follows the SNS analysis [RC 194,1] and explains [RC 279] that parikalpita is emptiness of essence (*ngo bo nyid kyis stong pa nyid*), that is, it is what is merely apparent (*kun rdzob tsam*) in the sense of being mere delusion (*log pa'i kun rdzob*): it is not apparent reality (*samvrtisatya*). Paratantra is emptiness of true existence (*de bzhin du yod pa ma yin pa'i stong pa nyid*), that is, it has essence (*ngo bo*) only in relation to something else but not in itself: it is therefore apparent reality (*samvrtisatya*). Pariniṣpanna is emptiness by/of own nature (*rang bzhin gyis stong pa nyid*), that is, the base, or ground in which there is absence of essence (*ngo bo nyid med pa'i gzhi*): it is Reality—the Absolute Absence of Essence (Paramartha *Niḥsvabhavata*, *don dam ngo bo nyid med pa*) [RC 281], which is “empty of any other essence” [RC 21].” (HOOKHAM 1991, 303)

Die Darstellung der drei Arten der Wesenlosigkeit entsprechend des Saṃdhinirmocana-Sūtra werden von MATHES 1996 wie folgt beschrieben: „Es werden drei verschiedene Arten der *niḥsvabhāvatā* in Bezug auf die drei Beschaffenheiten (*parikalpita*, *paratantra* und *pariniṣpanna*) unterschieden. Die vorgestellte Beschaffenheit wird als "Nicht-aus-sich-Sein der Merkmale" (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā*) gefaßt, da die Merkmale der Gegebenheiten lediglich auf Täuschungen beruhende Erscheinungen sind. Die abhängige Beschaffenheit (*paratantra*) wird als Entstehen in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) dargestellt (VI,5) und an anderer Stelle als das "Nicht-aus-sich-Sein des Entstehens" (*utpattiniḥsvabhāvatā*) der Gegebenheiten beschrieben (VII,5). Die vollkommene Beschaffenheit (*pariniṣpanna*) wird als "wirkliches Nicht-aus-sich-Sein [der Gegebenheiten]" (*paramārthaniḥsvabhāvatā*) erklärt, da die höchste [Wahrheit] durch das Nicht-aus-sich-Sein aller Gegebenheiten konstituiert wird (VII,6).“ (MATHES 1996, 161)

ཀུན་རྫོབ་གྱི་སྣང་ཆ་དོན་དམ་མིན།།

དོན་དམ་གྱི་ཡང་སྣང་ཆ་³⁹⁵ ཀུན་རྫོབ་མིན།།

Der leere Aspekt des Vordergründigen ist nicht das Absolute. Die Erscheinungsform des Absoluten hingegen³⁹⁶ ist nicht das Vordergründige.³⁹⁷

ཞེས་³⁹⁸ བ་ནི་ཚོས་ཀུན་སྣང་ཉིད་རང་སྣང་ཁོན་དང་འགལ་བར་བསྟན་པའོ།། །།

Dies demonstriert, dass die Leerheit aller Gegebenheiten dem ausschließlichen Leersein von sich selbst widerspricht.

³⁹⁵ Dz/J ཆ་ : Pl བ་.

³⁹⁶ Die Konstruktion *don dam gyi yang snang cha* ist mir nicht ganz klar und ich habe sie hier wie *don dam gyi snang cha yang* übersetzt.

³⁹⁷ Dies stimmt mit der Annahme überein, dass die Gegebenheiten, die im Rahmen der vordergründigen Wirklichkeit erscheinen, leer von sich selbst sind, bzw. leer davon ein höchstes Wesen zu haben, und die Erscheinungen im Rahmen der absoluten Wirklichkeit hingegen leer von anderem sind, bzw. leer von vordergründigen Erscheinungen, aber nicht leer an sich. Erscheinungen des Absoluten ereignen sich damit im Rahmen der Gnosis und sind keine vordergründigen Erscheinungen. So erklärt Tāranātha am Ende des *gZhan stong snying po*: „This being so, since conventionalities such as forms, sounds, odors, tastes and so forth are in the class of consciousness, they are without true existence, and since noumenal forms, sounds, and so forth are in the class of pristine wisdom, they are truly established.” (HOPKINS 2002 (1), 114; *gZhan stong snying po*, 193, 4f.)

³⁹⁸ J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

2.11 Das Leersein von sich selbst ist nicht das letztendliche Madhyamaka

2.11.1 Kurzfassung

རང་སྣོད་སེམས་ཙམ་ལས་ནི་འདས་པའི་ཕྱིར།།

དབུ་མ་ཡིན་མོད་དབུ་མའི་མཐར་ཐུག་མིན།།

སྣོད་ཉིད་ཙམ་ [Dz124] ཡིན་སྣོད་ཉིད་མཐར་ཐུག་མིན།།

ངེས་དོན་ཡིན་ཡང་ངེས་དོན་མཐར་ཐུག་མིན།།

Zwar ist das Leersein von sich selbst Madhyamaka, da es über „nur Geist“ hinausgeht, es ist aber nicht das letztendliche Madhyamaka. Es ist Leerheit. Es ist [aber] nicht die letztendliche Leerheit. Obwohl es die definitive Bedeutung ist, ist es nicht die letztendliche, definitive Bedeutung³⁹⁹.

2.11.2 Ausführliche Darlegung

2.11.2.1 Das Leersein von sich selbst ist dem Wortsinn nach kein Madhyamaka

རྒྱ་མཚན་རང་སྣོད་སྣོད་སྣོད་སྣོད་ལྟར་ཡང་།།

མཐར་ཐུག་ལས་མི་ཡིན་ཕྱིར་དབུ་མ་ཅི།།

རང་སྣོད་གཞུང་ལ་དབུ་མ་ཆོད་དབུ་མ་མེད།།

གཞན་སྣོད་པ་ནི་དབུ་མ་ཡིན་དབུ་མ་འདོད།།

Begründung: Da die Vertreter des Leerseins von sich selbst letztendlich selbst Madhyamaka nicht annehmen, was [sollte daran dann] Madhyamaka sein? In den doktrinären Schriften des Leerseins von sich selbst gibt es zur Zeit des Untersuchens keinen Mittelweg (*madhyamaka, dbu ma*). Die Anhänger des Leerseins von anderem [hingegen] nehmen auch beim Untersuchen einen Mittelweg (*madhyamaka, dbu ma*) an.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Diese Haltung, die das große Madhyamaka, das Madhyamaka des Leerseins von anderem, als ein dem Madhyamaka des Leerseins von sich selbst überlegenes Madhyamaka betrachtet, spiegelt sich auch in gZhan stong snying po, 178, 3, wider, in dem Tāranātha das Madhyamaka in zwei Arten unterteilt: gewöhnliches Madhyamaka (*dbu ma phal pa*) und großes Madhyamaka (*dbu ma chen po*). (Vgl. HOPKINS 2002 (1), 55)

⁴⁰⁰ Tāranātha zielt hier wohl darauf ab, dass man sich bei den analytischen Betrachtungen im Rahmen des Leerseins von sich selbst lediglich mit dem Nichtvorhandensein der Gegebenheiten beschäftigt. Es handelt sich für ihn dabei daher wohl um eine einseitige Untersuchung, welche die Leerheit einzig als reine Negation versteht. Indem der Schwerpunkt einer solchen Untersuchung einzig auf dem Nichtvorhandensein liegt, ohne irgendeine Form der Affirmation zuzulassen, ist sie

2.11.2.2 Der Widerspruch, letztlich kein Madhyamaka anzunehmen und sich gleichzeitig als Mādhyamika zu betrachten

རང་འདོད་མཐར་ཐུག་དབུ་མ་མི་འདོད་པའི། །

དབུ་མ་ཆེན་པོ་དེ་འདྲ་མཚར་གྱི་མིང།།

Etwas Merkwürdigeres, [als] solch ein „großes Madhyamaka“, in dessen eigener Annahme Madhyamaka letztendlich nicht angenommen wird, kann es doch nicht geben?⁴⁰¹

དེ་ཡང་ཡོད་ན་སེམས་ཚམ་མི་འདོད་ [P1816] པའི།།

སེམས་ཚམ་པ་དང་ཐེག་དམན་མདོ་སྡེ་ཚོགས།།

མི་འདོད་མདོ་སྡེ་པ་དང་བྱེ་སྣུ་ཡང་།།

བྱེ་བྲག་བཤད་པ་མི་ལེན་ཡོད་ [J117] དམ་⁴⁰² ཅི།།

ཀུན་ཏུ་རྒྱ་མཚན་མཚུངས་པ་མ་ཡིན་ནམ།།

Selbst wenn es dieses [merkwürdige Madhyamaka] gäbe, wie könnte es denn einen Anhänger der Nur-Geist[-Schule] geben, der kein „nur Geist“ annimmt und [im] Hīnayāna, Anhänger des Sautrāntika, die die Sammlung der Sūtren nicht annehmen, sowie auch Anhänger des Vaibhāṣika, die den *Mahāvibhāṣāśāstra⁴⁰³ nicht akzeptieren. Sind das im Ganzen nicht vergleichbare Begründungen?⁴⁰⁴

somit kein echtes Madhyamaka, ein Weg der Mitte zwischen den Extremen von Vorhandensein und Nichtvorhandensein.

⁴⁰¹ Der Ausdruck *mtshar gyi med* ist wohl eine Variante von *mtshar ci med*, einem dialektalen Ausdruck des Khams-Dialektes. Dieser schließt eine rhetorische Frage ab, die einen starken Unglauben zum Ausdruck bringt.

⁴⁰² J/PI དམ་ : Dz མ་.

⁴⁰³ Der *Mahāvibhāṣāśāstra (*bye brag bshad mdzod chen mo*) ist ein Grundlagentext zum Abhidharma des Sarvāstivāda. ROERICH 1949, 1054 liefert interessante Informationen zur tibetischen Übersetzung dieses Textes, der heute scheinbar weder auf Sanskrit, noch auf Tibetisch, erhalten ist.

⁴⁰⁴ Dies betrifft vermutlich den Ansatz im Prāsaṅgika-Madhyamaka, gegnerische Standpunkte zu widerlegen, ohne dabei einen eigenen Standpunkt anzunehmen. In *Yuktiṣaṣṭikākārikā*, 51, erklärt Nāgārjuna: „By taking any standpoint whatsoever one is attacked by the twisting snakes of the passions (*kleśarpa*). But those whose mind (*citta*) has no standpoint (*sthāna*) are not caught.“ (LINDTNER 1982, 117)

2.11.2.3 Die Leerheit im Sinne der reinen Negation ist nicht absolut

2.11.2.3.1 Eigentliche Darlegung

རང་སྣོང་ལུགས་ལ་སྣོང་ཉིད་ཡོད་མི་སྲིད།།

དོན་དམ་དུ་ནི་མེད་ཕྱིར་མཐར་ཐུག་མིན།།

མེད་དགག་ཙམ་ལ་མཐར་ཐུག་མ་ཐུག་དང་།།

དབྱིངས་དང་དབྱིངས་མིན་ལ་སོགས་མེད་པའི་ཕྱིར།།

དོན་དམ་དབྱིངས་ཞེས་བྱ་བའང་སྲིད་མིན་འགྲུར།།

In der Tradition des Leerseins von sich selbst ist es unmöglich, dass es die Leerheit gibt, weil [sie] in absoluter Hinsicht nicht vorhanden ist. [Sie] ist nicht das Letztendliche. Da es bei der bloßen reinen Negation weder ein Letztendliches noch ein Nicht-Letztendliches, und weder eine Sphäre noch eine Nicht-Sphäre usw. gäbe, wäre auch die sogenannte Sphäre des Absoluten (*paramāṛthadhātu*, *don dam dbyings*) unmöglich.⁴⁰⁵

Diesbezüglich erklärt BRUNNHÖLZL 2004, 226: „Nevertheless, as for the proper approach of pointing out to others that all things are empty and without reference point, there is some disagreement among Centrists. For example, Bhāvaviveka says that it is inappropriate to not present one’s own system and only negate the systems of others, since such a style of disputation amounts to nothing but sophistry and mere deceitful destructiveness. Also, if one’s own position—emptiness, nonarising, and so on—are not established through valid cognition, then one cannot negate the views of others merely by flinging consequences at their positions (such as their claim of inherently arising and existing things). Moreover, one cannot prove the view of one’s own system through reasons that are asserted only by others and not by oneself. For these three reasons, certain positions must be asserted that represent one’s own system and are established through valid cognition, such as the Centrist arguments and examples that prove nonarising in a conventional context.”

⁴⁰⁵ Die Leerheit wird in allen mahāyānistischen buddhistischen Schulen ganz allgemein als Synonym für das Absolute angesehen. Die Kenntnis der Leerheit wird laut HOOKHAM 1991 im System des Leerseins von sich selbst durchaus auch als positive Erfahrung betrachtet: „Seeing the self-empty nature of phenomena has two facets, the shocking, somewhat negative experience of seeing phenomena as ‘unreal’ and the positive experience of spaciousness, limitlessness, changelessness, and unobstructedness.” (HOOKHAM 1991, 15)

Diese positive Erfahrung der Leerheit ist es wohl, die auch als Sphäre des Absoluten (*paramāṛthadhātu*, *don dam dbyings*) beschrieben wird: „emptiness in the sense of spaciousness is called the ‘absolute dhatu’ (Paramarthadhatu, don dam dbyings).” (HOOKHAM 1991, 33) Der Ausdruck scheint auch eine Umschreibung für die Natur der Gnosis eines Buddhas zu sein. (Vgl. HOOKHAM 1991, 199)

2.11.2.3.2 Die Leerheit ist absolut

ཡང་ན་སྣོད་ཉིད་དང་ནི་དོན་དམ་དབྱིངས།།

ཀུན་རྫོབ་ཉིད་དུ་ཅི་ཡི་སྤྱིར་མི་འགྱུར།།

རྟོག་དོའི་ཡུལ་དང་མཐོང་བ་རྣམས་པའི་ཡུལ།།

དཔུང་དོར་མེད་དང་བདེན་མེད་ཀུན་རྫོབ་ཏུ།།

འཛོགས་བྱེད་མིན་ན་ཀུན་རྫོབ་གང་གིས་འཛོགས།།

ཡིན་ན་དོན་དམ་དབྱིངས་ནི་བདེན་པར་འགྱུར།།

ཀུན་རྫོབ་མིན་པས་བདེན་ཡོད་དཔུང་དོར་ཡོད།།

Desweiteren, warum werden die Leerheit und die Sphäre des Absoluten nicht zum bloßen Vordergründigen? Wenn die Objekte des Erfassens und die Objekte der falschen Wahrnehmung, die in der Untersuchung nicht vorhanden sind und unwirklich, nicht das sind woran Vordergründiges festgemacht werden kann, woran lässt sich Vordergründiges [denn dann] festmachen? Sind sie es [woran sich Vordergründiges festmachen ließe], dann wäre die Sphäre des Absoluten wirklich. Da [die Sphäre des Absoluten] nicht vordergründig ist, ist es wirklich vorhanden. [Es ist] in der Untersuchung vorhanden.

2.11.2.3.3 Es ist kein Madhyamaka, wenn man das Vollkommene (*pariniṣpanna*, *yongs grub*) nicht annimmt

ཡོངས་གྲུབ་འདོད་སྤྱིར་དབྱུང་མ་མིན་ན་ནི།།

སྤྱོད་གྲུབ་འདོད་པའང་དབྱུང་མ་མིན་པར་འགྱུར།།

Wenn [es] kein Madhyamaka wäre, weil das Vollkommene angenommen wird, dann wäre die Annahme des Freiseins von Entfaltungen⁴⁰⁶ ebenso kein Madhyamaka.

⁴⁰⁶ Entfaltungen (*prapañca*, *spros pa*). THAKCHOE 2007 erklärt den Begriff wie folgt: „Although part of a larger causal nexus, the unskillful mental habit called *prapañca* lies at the heart of all conflicts—both within and without. *Prapañca* distorts the normal process of cognition because of a fundamental error. Consequently phenomena present themselves to consciousness in a way they don't actually exist—they appear as substantial, self-subsistent, isolated units with an immutable essence.” (THAKCHOE 2007, 107–18)

བདེན་འདོད་མི་འདོད་ལྷན་པར་ཡོད་ཅེ་ན།།

མཚན་མ་སྒྲིམ་པའི་བདེན་པར་ངེད་མི་འདོད།།

སྒྲིམ་པས་དབེན་པའི་བདེན་ཚུལ་འདི་ལྟ་བུ།།

རང་སྤོང་སྒྲིབས་སྤོགས་ཀྱང་མ་གོ་ན།།

དེ་ལ་དགག་པ་ནམ་ཡང་བྱས་པ་མེད།།

[Einwand:] Gibt es nicht einen Unterschied ob man etwas Wirkliches annimmt oder nicht?

[Antwort:] Wir nehmen nichts Wirkliches an, das sich aus Merkmalen entfaltet. Nachdem die Vertreter des Leerseins von sich selbst einen derartigen, Wirklichkeitmodus (*bden tshul*), der ohne Entfaltungen ist, nicht einmal teilweise verstanden haben, haben sie diesen auch niemals widerlegt.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Tāranātha stimmt wohl mit dem folgenden, von DREYFUS 1997 beschriebenen, Standpunkt Go ram pas überein: „By elaboration, Go-ram-ba means more than holding to things as really existing or understanding emptiness to imply a commitment to a positive entity. He means all signs, positive or negative, through which objects can be conceptualized. Thus, to hold that phenomena do not really exist is an elaboration, for it is a conceptualization. Although it is soteriologically useful, it is not a realization of emptiness. As long as we remain restricted to a conceptual description of reality, either positive or negative, we cannot be said to have realized emptiness. Such realization is achieved when the mind completely transcends any description and goes beyond any kind of mental movements (*sems kyi rgyu ba*). Everything short of this complete overcoming of conceptuality, achieved only by the realization of emptiness through yogic perception, is not the Middle Way.” (DREYFUS 1997, 459)

བདེན་གྲུབ་འགོག་ཚད་སྒྲོས་པའི་བདེན་འགོག་སྟེ།།

ཀུན་རྫོབ་འགོག་པའི་རིགས་⁴⁰⁸ པ་འདིར་སྐྱར་ཕྱིར།།

དེ་ནི་ངེད་གྱི་ལྷགས་ལའང་འདོད་པ་སྟེ།།

ཡོངས་གྲུབ་དེ་ལ་སྒྲོས་པའི་བདེན་པ་མེད།།

སྒྲོས་པའི་བདེན་^[PI817] པ་ཡོད་ན་ཀུན་རྫོབ་⁴⁰⁹ སྟེ།།

དོན་དམ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ཅེས་བཤད་དོ།།

Wer immer (*tshad*) etwas als wirklich Erwiesenes widerlegt, widerlegt die Wirklichkeit der Entfaltungen, da man hier eine logische Beweisführung anwendet, die Vordergründiges widerlegt. Wir nehmen dies auch in unserer Tradition an: beim Vollkommenen gibt es keine Wirklichkeit der Entfaltungen. Gäbe es eine Wirklichkeit der Entfaltungen [beim Vollkommenen], so wäre es Vordergründiges, denn das Absolute wurde als die Wesenlosigkeit erklärt.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ J རིགས་ : Dz/PI རིག་.

⁴⁰⁹ J/PI རྫོབ་ : Dz རྫོབས་.

⁴¹⁰ Im Zab don g.nyer gcig pa, 220, 1–4, erklärt Tāranātha: „Therefore, the glorious great Jo-nang-ba, knowing such, understood through rational analysis:

- Because of being partless and because of being all-pervasive the noumenon is only one in the individual environments and beings therein, in the threefold basis, path, and fruit, and in all Buddhas and sentient beings.
- And for that reason the matrix-of-One-Gone-to-Bliss is endowed with all [ultimate Buddha-] qualities.
- And for that reason [the noumenon] is not damaged by the reasoning of dependent-arising, the lack of being one or many, and so forth, and hence withstands analysis.
- And since that is the case, the uncommon tenets of the Autonomists and Consequentialists, who assert that [the noumenon] falls apart under analysis, are in error, and hence the views of the Autonomy School and the Consequence School are incorrect and therefore do not accord with the thought of the middle wheel of doctrine.” (HOPKINS 2002 (1), 133)

HOPKINS bemerkt diesbezüglich: „Döl-bo-ba (213) defines self-emptiness as meaning that phenomena ‘that cannot withstand analysis and finally disintegrate are empty of their own entities.’ Thus, for him also, pristine wisdom is able to bear analysis; Tāranātha calls this capacity to bear analysis ‘true establishment,’ whereas in Mountain Doctrine Döl-bo-ba favors ‘true establishment.’ Since the ultimate exists or is found by such analysis, it is said to ultimately exist or truly exist.” (HOPKINS 2002 (1), 71, Anm. a)

2.11.2.4 Das Prāsaṅgika-Madhyamaka] ist eine Vermischung mit den Lehren des Hīnayāna

2.11.2.4.1 Es gibt beim Prāsaṅgika-Madhyamaka keinen Unterschied mehr zwischen dem Zustand eines Arhats und der Buddhaschaft

2.11.2.4.1.1 Die verkehrte Annahme

[Dz125] ཉན་ཐོས་པ་རྣམས་⁴¹¹ ཐེག་གསུམ་སྤངས་པ་གཅིག།

ཅེས་འདོད་ཐལ་འགྲུར་བ་ཡང་དེ་རྗེས་འབྲང་།།

རྒྱ་མཚན་བདག་མེད་གཉིས་ཉོགས་མཚུངས་ཕྱིར་རོ།།

Die Anhänger [des Fahrzeuges] der Śrāvakas gehen davon aus, dass es bei den drei Fahrzeugen ein einziges Aufgegebenes gibt. Die Anhänger des Prāsaṅgika[-Madhyamaka] folgen dem wegen der Begründung nach, dass die beiden Wesenlosigkeiten gleichermaßen erkannt werden.⁴¹²

⁴¹¹ J/Pl རྣམས་: Dz རྣམ་.

⁴¹² Wie zuvor bereits erwähnt (2.7.1.2), geht Tsong kha pa, Candrakīrtis Darlegungen in MAVBh,19ff folgend, davon aus, dass Arhats ebenso beide Arten der Wesenlosigkeit sehen: die Wesenlosigkeit der Person (*puḍgalanairātmya, gang zag gi bdag med*) und die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya, chos kyi bdag med*). Gleichsam geht er davon aus, dass von den Praktizierenden des Śrāvaka- und Pratyekabuddhayāna, ebenso wie von den Bodhisattvas, die Hemmnisse der Geistesplagen (*kleśāvaraṇa, nyong mongs kyi sgrib pa*) aufgegeben werden, die für ihn aber auch die Hemmnisse im Bezug auf zu Wissendes (*jñeyāvaraṇa, shes bya'i sgrib pa*) beinhalten.

Diese Auffassung steht im Widerspruch zur Annahme, dass die Anhänger des Śrāvaka- und Pratyekabuddhayāna durch die Erkenntnis der Wesenlosigkeit der Person (*puḍgalanairātmya*) lediglich die Hemmnisse der Geistesplagen, nicht aber die Hemmnisse im Bezug auf zu Wissendes, aufgeben.

2.11.2.4.1.2 Die unerwünschte Konsequenz, die sich daraus ergibt

འདི་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་སྐྱེ་ཉན་རང་ལ།།

ཡོད་པར་ཐལ་བ་བསྐྱོག་མེད་འཇུག་པར་འགྱུར།།

ངོ་བོ་ཉིད་སྐྱེ་དང་མཚུངས་དེ་མིན་པ།།

སྲིད་ན་སྐྱེ་གསུམ་གཞན་ལ་འང་རིགས་པ་མཚུངས།།

Diesbezüglich ließe sich die unvermeidbare unerwünschte Konsequenz anführen, dass es bei den Śrāvaka- und Pratyekabuddha[-Arhats] ebenso einen Körper des Eigenwesens (*svābhāvīkākāya*, *ngo bo nyid skyi sku*) gäbe. Wenn jene nichtgegebene Übereinstimmung mit dem Körper des Eigenwesens möglich wäre, gäbe es auch im Hinblick auf die anderen drei [Buddha]körper⁴¹³ ähnliche logische Beweisführungen.⁴¹⁴

སངས་རྒྱས་དང་མཉམ་སངས་རྒྱས་ [J118] མིན་པ་སོགས།།

ཉ་ཅང་ཐལ་བ་མང་པོ་འཇུག་པར་འགྱུར།།

འདི་ཡང་ཐེག་དམན་གྲུབ་མཐའ་འདྲེས་པའི་སྐྱོན།།

[Sagt man, dass auch die Arhats den Körper des Eigenwesens haben, dann] ließen sich viele zuweitreichende unerwünschte Konsequenzen einbringen, wie z.B., dass [die Arhats] den Buddhas gleichen, [aber] keine Buddhas sind. Auch dies [ist] ein Fehler, der in der Vermischung mit der Lehrmeinung des Hīnayāna [besteht].

⁴¹³ Die drei Buddhakörper sind der Wahrheitskörper (*dharmakāya*, *chos sku*), sowie die zwei materiellen Körper (*rūpakāya*, *gzugs kyi sku*), d.h. der Genußkörper (*sambhogakāya*, *longs spyod rdzogs pa'i sku*) und der Verwandlungskörper (*nirmāṇakāya*, *sprul pa'i sku*). Ist von vier Buddhakörpern die Rede, so spricht man zusätzlich noch vom Körper des Eigenwesens (*svābhāvīkākāya*, *ngo bo nyid skyi sku*).

⁴¹⁴ Dieses Argument Tāranāthas ist nachvollziehbar: geht man davon aus, dass es lediglich ein Aufzugebendes gibt, das von allen gleichermaßen überwunden wird, sollte auch das Ergebnis identisch sein. Daher sollten auch im Śrāvaka- und Pratyekabuddhayāna alle drei bzw. vier Buddhakörper erlangt werden. In der Śrāvaka-Tradition wird jedoch die Existenz des Körpers des Eigenwesens und des Genußkörpers abgelehnt.

2.11.2.4.2 Zurückweisung von Einwänden

2.11.2.4.2.1 Das Aufgeben der Hemmnisse im Bezug auf zu Wissendes macht den Unterschied

ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་ནི་སྤངས་པས་བྱུང་ཅེ་ན།།

འདི་ཡང་སྤངས་པའི་བྱུང་པར་ཉིད་བསྟན་གྱིས།།

ངོ་བོ་དབྱེ་བ་མེད་ཕྱིར་སྒྲོག་མི་རུས།།

[Einwand:] Der Unterschied liegt in den Hemmnissen im Bezug auf zu Wissendes, die aufgegeben wurden.

[Antwort:] Indem gelehrt wird, dass der Unterschied eben darin liegt, dass auch diese aufgegeben wurden, kann [die Kritik] nicht zurückgewiesen werden, da das Wesen [der Leerheitserkenntnis von Buddhas und Arhats weiterhin] unterschiedslos wäre.⁴¹⁵

⁴¹⁵ Diese Kritik richtet sich vermutlich wiederum an Tsong kha pa, der „Candrakīrtis Aussage, ‘daß es bei den (Śrāvakas und Pratyekabuddhas) eine vollständige Betrachtung der Wesenlosigkeit der Person gibt’ (*de dag la gañ zag gi bdag med pa ma lus par sgom pa ni yod par ...*)“ (TAUSCHER 1995, 105) wie folgt relativiert: „Sie entwickeln zwar nicht die Einsicht in der unendlichen Vielfalt der Argumentationen, die eine als wirklich erwiesene Person widerlegen, dennoch gibt es für sie eine vollentwickelte Betrachtung der Gegenmittel zum Samen der Befleckungen (i.e. zu den Hemmnissen der Befleckungen [s. 107, Anm. 226]), nicht aber zu den Hemmnissen des zu Erkennenden.“ (TAUSCHER 1995, 105; vgl. dGongs gsal 234a7-b1)

Nachdem der Unterschied zwischen der Erkenntnis eines Arhats und der eines Buddhas somit eher eine Frage eines qualitativen Unterschiedes als eines unterschiedlichen Substrates der falschen Vorstellungen ist, wendet Tāranātha ein, dass die Erkenntnis dennoch dem Wesen nach identisch sein müsste und es somit bei beiden einen Körper des Eigenwesens geben sollte. Nach Auffassung der Vertreter des Leerseins von sich selbst werden die Hemmnisse im Bezug auf zu Wissendes durch das Ansammeln von Verdienst in der Folge-Erlangnis (*prṣṭhalabdha, rjes thob*), der Phase der Postmeditation, überwunden und die materiellen Körper werden als frei von einer wirklich erwiesenen Eigennatur dargestellt und erscheinen lediglich im Erleben der Schüler. Es dürfte dann ja kein wesentlicher Unterschied in der Erkenntnis bei Buddhas und Arhats bestehen.

2.11.2.4.2 Die Wege des Strebens (*praṇidhāna, smon lam*) begründen einen Unterschied

སྟོན་པ་ཐམས་ཅད་སྟོན་ལམ་དབང་གིས་ཡིན།།

ཡི་ཤེས་སྣང་མིང་འདོད་པས་ལྷག་མིང་དང་།།

ཁྱད་པར་མིང་ཕྱིར་ཚོས་སྐྱར་མཚུངས་པར་འགྱུར།།

[Einwand:] Sämtliche Lehrmeister sind [solche] aufgrund ihrer Wege des Strebens (*praṇidhāna, smon lam*).⁴¹⁶

[Antwort:] Indem man annimmt, dass die Gnosis frei von Erscheinungen ist, wäre dies für den Wahrheitskörper ähnlich, da es keinen Unterschied zum Arhat ohne Rest⁴¹⁷ gäbe.⁴¹⁸

2.11.2.4.3 Die unerwünschte Konsequenz, dass Hīnayāna und Mahāyāna dann eine identische Frucht hätten

དམན་པས་ཚོས་ཀུན་བདག་མིང་གཉིས་ཉོགས་ན།།

ཚོས་སྐྱེ་མཐོང་ཕྱིར་དེ་ནི་ཐེག་དམན་གྱི།།

འཕགས་པ་རྣམས་དང་ཐུན་མོང་འབྲས་བུར་འགྱུར།།

Falls die Anhänger des Hīna[yāna] die zweifache Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten erfassen, würde, weil [sie dann] den Wahrheitskörper (*dharmakāya, chos sku*) erblicken, dieser zu einer Frucht werden, die [auch] den Edlen des Hīnayāna gemein ist.

⁴¹⁶ Mit dem Ausdruck Wege des Strebens (*praṇidhāna, smon lam*) wird eine Sonderform des Gebets beschrieben, welche eine kontinuierliche Ausrichtung des Bodhisattvas zum Inhalt hat, der dadurch die auf seinem Weg ausgeführten heilsamen Handlungen mit bestimmten Bestrebungen zu verbinden sucht, um so die Entwicklung seiner Fähigkeiten in eine bestimmte Richtung zu lenken.

⁴¹⁷ Der Ausdruck Arhat ohne Rest (*sopadiśeṣa, lhag med*) ist die Bezeichnung für einen Arhat, der mit dem Tod auch seinen physischen Körper zurückgelassen hat und damit nicht mehr dem Leiden und der Wirksamkeit von Karma unterliegt. Analog wird ein Arhat, von der Zeitspanne seiner Erlösung bis hin zum Tod, als Arhat mit Rest (*nirupadiśeṣa, lhag bcas*) bezeichnet.

⁴¹⁸ Tāranātha geht hier auf den Einwand ein, dass der Unterschied zwischen Arhats und Buddhas durch die Wege des Strebens begründet sei, in denen sich ein Bodhisattva übt. Er weist dies mit dem Hinweis zurück, dass die Vertreter des Leerseins von sich selbst Erscheinungen im Rahmen der Gnosis ablehnen und es damit natürlich auch keine Unterschiede im Rahmen dieser Erscheinungen geben kann. Unterschiede bei den Erscheinungen der materiellen Körper eines Buddhas betreffen somit lediglich das Erleben der Schüler, nicht aber die Gnosis, bzw. den Wahrheitskörper. Das Gleiche würde dann auch für einen Arhat ohne Rest gelten, die höchste Stufe der Arhatschaft, bei der die fünf persönlichkeitskonstituierenden Gruppen völlig überwunden wurden.

བུམ་ལ་ཀ་བ་མེད་ཅམ་ཀ་བ་ལ།།

བུམ་མེད་ཅམ་ནི་དབྱེ་བ་ཡོད་མིན་པས།།

མེད་དགག་ཅམ་གྱི་སྤངས་པ་ཀུན་གཅིག་འགྱུར།།

Weil [es bei der reinen Negation] den gegebenen Unterschied zwischen dem bloßen Nichtvorhandensein einer Säule in einer Vase und dem bloßen Nichtvorhandensein einer Vase in einer Säule nicht gibt, wird alles, was bei der bloßen reinen Negation aufgegeben wurde, eins.⁴¹⁹

2.11.2.4.4 Die unerwünschte Konsequenz, dass diese Frucht dann das einseitige Nirvāṇa der Arhats wäre

ཀུན་གཞི་མེད་སྤྱིར་ས་བོན་འཛོག་གནས་མེད།།

སེམས་དང་སེམས་བྱུང་བཅའ་པོའི་ཚེས་འགགས་སྤྱིར།།

ཐེག་གསུམ་ལྷག་⁴²⁰ མེད་ཅི་སྤྱིར་མཚུངས་མི་འགྱུར།།

Da es kein *ālaya* gibt, gibt es [in eurem System] keine Grundlage für das Pflanzen von Samen [im *ālaya*]. Da der Geist (*citta, sems*), Geistiges (*caitta, sems byung*), sowie materielle Gegebenheiten, widerlegt wurden, wieso sollten [da] nicht [alle] drei Fahrzeuge mit [dem Nirvāṇa des Arhat] ohne Rest übereinstimmen?⁴²¹

⁴¹⁹ Durch die reine Negation (*prasajyapratishedha, med dgag*) wird der Gegenstand der Untersuchung vollkommen negiert, ohne dabei den Raum für irgendeine Art der Affirmation zuzulassen. Für Tāranātha ist die Leerheit daher im Bezug auf die absolute Wirklichkeit nicht als reine Negation, sondern als ausgrenzende Negation (*paryudāsapratishedha, ma yin dgag*) aufzufassen, die zwar dazu dient alles auszuschließen, was nicht der Eigennatur der absoluten Wirklichkeit entspricht, damit gleichzeitig aber affirmativ ein Eigenwesen impliziert. Andernfalls ergäbe sich sonst, dass Aussagen wie „der Wahrheitskörper ist frei von Makeln“ und „die Makel sind frei vom Wahrheitskörper“ gleichbedeutend wären.

⁴²⁰ J/PI ལྷག་: Dz ལྷགས་.

⁴²¹ Die Vertreter des Leerseins von sich selbst nehmen im Bezug auf die vordergründige Wirklichkeit kein *ālayavijñāna* an sondern gehen nur von sechs Wahrnehmungsarten aus. Im Hinblick auf die absolute Wirklichkeit lehnen sie überdies ein wirklich erwiesenes *ālayajñāna ab*. Demzufolge könnten durch die heilsamen Handlungen, verbunden mit den Wegen des Strebens, auch keine Samen im *ālaya* gesetzt werden. Der Zustand, den ein Praktizierender letztlich erlangt, der sich in dieser Weise übt, sollte damit dem einseitigen Nirvāṇa eines Arhats ohne Rest gleichen, in dem Geist (*citta, sems*), Geistiges (*caitta, sems byung*) sowie materielle Gegebenheiten, ebenso wenig vorhanden sind.

Für eine Betrachtung der unterschiedlichen Standpunkte zum *ālaya* von Gung thang und Sa bzang Ma ti Pan chen, s. WILSON 2001.

མིང་དགག་ [P1818] ཅམ་ལ་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པ་འང་ཅི།།

ལུང་གསལ་མིང་ཅིང་གཞན་ལ་ལུང་གསལ་ཡོད།།⁴²²

དེ་སྤྱིར་ཐེག་དམན་འཕགས་པས་ཚོས་ཐམས་ཅད།།

ཚོས་བདག་མིང་པར་རྟོགས་ཞེས་འདི་མི་འགྲད།།

Wodurch [sollten] bei der bloßen reinen Negation auch die Hemmnisse im Bezug auf zu Wissendes [überwunden werden]? Während man keine klaren Überlieferungen hat, haben andere klare Überlieferungen.⁴²³ Daher ist es nicht akzeptabel zu sagen, dass die Edlen des Hīnayāna die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten hinsichtlich aller Gegebenheiten erfassen.⁴²⁴

⁴²² S. Lung sbyor, 154, 15.

⁴²³ Hier zitiert Tāranātha in Lung sbyor, 154, 15–155, 6, verschiedene Verse aus dem Ghanavyūha-, dem Saddharmapuṇḍarīka- und dem Lañkāvatāra-Sūtra, die jeweils belegen sollen, dass die Arhats des Śrāvaka- und Pratyekabuddhayāna lediglich die Wesenlosigkeit der Person (*puḍgalanairātmya, gang zag gi bdag med*) erkennen, nicht aber die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten (*dharmanairātmya, chos kyi bdag med*). So wird im folgenden Zitat aus dem Ghanavyūha-Sūtra zwar erklärt, dass Śrāvaka-[Arhats] die Wesenlosigkeit der fünf persönlichkeitskonstituierenden Gruppen sehen, nicht aber die der Gegebenheiten und es eben die Bodhisattvas sind, die sich in den beiden Arten der Wesenlosigkeit geschult haben: *phung po gang zag bdag med par/ /rab tu rnam phye mthong gyur cig/ /chos kyi dngos yod ma bshig par/ /nyan thos de dag mngon rtogs 'gyur/ /bdag med gnyis la mkhas pa rnam/ /rgyal ba'i sras rnam sgom par byed//*. (Lung sbyor, 154, 15–18)

⁴²⁴ Tāranātha macht hier deutlich, dass die unterschiedlichen Resultate der Arhatschaft und der Buddhaschaft, nicht lediglich auf einem Unterschied im Ansammeln von Verdienst zurückgeführt werden können. Seiner Meinung nach, ist es richtiger anzunehmen, dass die Arhats zwar die Wesenlosigkeit der Person völlig erkannt haben, nicht jedoch die Wesenlosigkeit der Gegebenheiten.

2.11.2.4.5 Widerlegung der Annahme, dass die Arhats die zweifache Wesenlosigkeit sehen

རྗེས་དང་བཏགས་ཡོད་ཀུན་རྟོག་⁴²⁵ རྒྱས་པ་སྟེ།།

དེ་མ་རྟོགས་ན་ཚོས་ཀུན་རྟོགས་པར་འགལ།།

གསལ་མིན་ཞེ་ན་⁴²⁶ མངོན་སུམ་ལ་མི་འགྲང།།

[Das Festhalten an] substanzuell und zugeschrieben Vorhandenem [bewirkt, dass] sich Vorstellungen ausweiten. Wird dies nicht erfasst, widerspricht es dem Erfassen [der Wesenlosigkeit] aller Gegebenheiten. Sagt man, [dies] sei [bei den Anhängern des Hīnayāna] nicht klar, ist eine direkte Wahrnehmung (*pratyakṣa*, *mngon sum*) [der Wesenlosigkeit aller Gegebenheiten] nicht akzeptabel.⁴²⁷

⁴²⁵ Dz/J རྟོག་ : Pl རྟོགས་.

⁴²⁶ J ཞེ་ : Dz/Pl ཅེ་.

⁴²⁷ Das Festhalten an den Gegebenheiten erfolgt zum einen durch ein Festhalten am substanzuellen Vorhandensein der Gegebenheiten, zum anderen durch ein Festhalten am Vorhandensein der Zuschreibungen. Nur wenn beides überwunden wird, kann man daher laut Tāranātha von einer direkten Wahrnehmung (*pratyakṣa*, *mngon sum*) der Wesenlosigkeit der Gegebenheiten sprechen. Während der Bodhisattva auf der ersten Bodhisattva-Stufe zwar das Festhalten am substanzuellen Vorhandensein der Gegebenheiten überwunden hat, hält er in der Phase außerhalb seiner meditativen Versenkung, der sogenannten Folge-Erlangnis (*prṣṭhalabdha*, *rjes thob*), immer noch am Vorhandensein der Zuschreibungen fest und überwindet dies allmählich im Verlauf der folgenden Bodhisattva-Stufen. Hierin besteht in dieser Präsentation der Unterschied zu den Arhats des Hīnayāna.

2.11.2.4.6 Abschließende Zusammenfassung

རྒྱ་མཚན་མ་ཤེས་ཕྱིར་ན་དེ་མ་རྟོགས།།

རྟོགས་པ་བྱུང་ཞགས་ཙམ་གྱིས་དབྱེར་མི་རུས།།

ཕྱི་དོན་འདོད་དང་རྣམ་ཤེས་དུག་ངེས་དང་།།

ཀུན་གཞི་འགོག་དང་རང་རིག་འགོག་པ་དང་།།

ཉན་རང་སྐྱབས་ཀྱི་ཡུལ་དུ་འདོད་པ་སོགས།།

རང་སྣོང་པ་ལ་ཐེག་དམན་གྲུབ་མཐའ་འདྲེས།།

Da man den Grund [für das Festhalten an den Gegebenheiten] nicht kennt, sieht man die [Wesenlosigkeit der Gegebenheiten] auch nicht. Es ist nicht möglich eine Unterscheidung nur aufgrund der Überlegenheit der Einsicht zu treffen. Bei den Anhängern des Leerseins von sich selbst kam es zur Vermischung mit Lehrmeinungen des Hīnayāna, wie das Annehmen von äußeren Objekten, sechs Wahrnehmungsarten, der Zurückweisung des *ālaya*, der Zurückweisung der Eigenkenntnis und der Annahme der Zufluchtsobjekte des Śrāvaka- und Pratyekabuddha[yāna].

ཞེས་⁴²⁸ པ་ནི་རང་སྣོང་དབུ་མ་མཐར་ཐུག་ཏུ་འདོད་པ་དགག་པའོ།། །།

Dies ist die Zurückweisung der Annahme, dass das Leersein von sich selbst letztendliches Madhyamaka ist.

⁴²⁸ J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

2.12 Untersucht man das Leersein von sich selbst, beweist man logischerweise das Leersein von anderem

2.12.1 Was im Rahmen einer reinen Negation als nicht vorhanden bestimmt wurde, kann lediglich Vordergründiges sein

[J119] གལ་སྟེ་རང་སྟོང་ལུགས་ཀྱི་སྟོས་བྲལ་དེ། །མེད་དགག་ཕྱིར་ན་སུས་ཀྱང་སྟོང་མི་སྲིད། །དངོས་མེད་སྟོང་བ་
གང་དུའང་ཡོད་མ་ཡིན། །རྟོག་པས་དོན་སློལ་དུ་བྱེད་པ་ཡི། །སེལ་⁴²⁹ རོ་ཅོམ་ལ་རྟོགས་པར་འདོགས་ན་ཐོགས།
དེ་འབྲེལ་བྱུང་པ་ཡིན་ཕྱིར་དོན་མི་རྟོགས།།

In der Tat könnte das Freisein von Entfaltungen in der Tradition des Leerseins von sich selbst durch niemanden erlebt werden, da es eine reine Negation ist. Ein Erleben von Nichtseiendem gibt es überhaupt nicht. Wenn der bloße Ausschluss, der eine Generalisierung aufgrund einer Vorstellung zum Objekt macht, als Einsicht bezeichnet wird, behindert es einen, weil etwas Derartiges eine Täuschung ist. Das Absolute wird nicht erfasst.

2.12.2 Untersuchung des Freiseins von Entfaltungen

2.12.2.1 Kurzfassung

སྟོས་བྲལ་དེ་འབྲེལ་བདེན་ན་བདེན་གྲུབ་སྟེ།⁴³⁰ མིན་ན་ཀུན་རྫོབ་རྣམས་དང་བདེན་མེད་མཉམ།།

Wenn ein derartiges Freisein von Entfaltungen wirklich wäre, dann wäre [die reine Negation] wirklich erwiesen; wäre [es] nicht [wirklich], dann wäre alles was vordergründig ist, gleich[bedeutend] mit unwirklich.

⁴²⁹ Dz/J སེལ་: Pl སེལ་.

⁴³⁰ Dz/Pl དེ་: J སྟེ་.

2.1.2.2.2 Ausführliche Darlegung

2.1.2.2.2.1 Eine Gnosis, die das Freisein von Entfaltungen nicht wahrnimmt, könnte nicht zwischen Vordergründigem und Absolutem unterscheiden

ཀླུ་སོགས་ཡི་ཤེས་མཚོག་ལ་སྒྲོས་བྲལ་དེ།།

སྣང་ན་དེ་ངོར་ཡོད་སྤྱིར་དེ་ [D126] བདེན་འགྲུར།།

མི་སྣང་ན་ནི་ཀུན་རྫོབ་དོན་དམ་གཉིས།།

འཕགས་པའི་གཟིགས་ངོར་མེད་པ་ [P1819] མཉམ་པོར་འགྲུར།།

Wenn das Freisein von Entfaltungen in der höchsten Gnosis der Siegreichen und weiterer [Edler] erscheint, würde es wirklich werden, da es für sie vorhanden ist. Wenn es nicht [in der Gnosis der Siegreichen] erscheint, dann wären beide, Vordergründiges und Absolutes, in der Schau der Edlen gleichermaßen nicht vorhanden.

ཡི་ཤེས་མ་འཇུག་བ་ཡིས་⁴³¹ མེད་གཟིགས་སྤྱིར།།

སྒྲོས་བྲལ་འཇུག་འགྲུར་དེས་⁴³² ན་འཇུག་པར་མཉམ།།

དེ་⁴³³ ནི་ཀུན་རྫོབ་དོན་དམ་དབྱེ་མི་ལུས།།

Da die ungetäuschte Gnosis [dieses als] Nichtvorhanden sieht, wird das Freisein von Entfaltungen zur Täuschung. Dadurch wäre [alles] gleichermaßen Täuschung. Diese [Gnosis] wäre nicht in der Lage zwischen Vordergründigem und Absolutem zu unterscheiden.⁴³⁴

⁴³¹ J/Pl ཡིས་ : Dz ཡི་.

⁴³² J དེས་ : Dz/Pl དེ་.

⁴³³ Dz/J དེ་ : Pl ང་.

⁴³⁴ In Tāranāthas Argumentation gibt es demnach zwei Optionen. Entweder sieht die Gnosis eines Buddhas das Freisein von Entfaltungen, das damit wirklich erwiesen wäre, oder sie sieht es nicht und es wäre somit unwirklich. Im letzten Falle ergäbe sich dann allerdings die weitere unerwünschte Konsequenz, dass dann sowohl die absolute als auch die vordergründige Wirklichkeit Täuschung wären und es in der Wahrnehmung des Buddhas diesbezüglich keine Unterscheidung gäbe.

2.1.2.2.1 Die unerwünschten Konsequenz, dass das Vordergründige dann dem Absoluten überlegen wäre

ཀུན་ཏུ་མཚུངས་ཤིང་གཉིས་ན་དོན་དམ་ལས།།

ཀུན་ཚེས་དངོས་ལ་ཞུགས་ཤིང་བཟང་བར་འགྱུར།།

ཡང་དག་དོན་དུ་མེད་མཉམ་ཀུན་ཚེས་ནི།།

འཇུག་པོར་དོན་བྱེད་དོན་དམ་དེ་ཡང་མིན།།

Während [diese] sich völlig ähnelten, wäre bei den beiden das Vordergründige, im Gegensatz zum Absoluten, tatsächlich vorhanden und somit besser. In der tatsächlichen Realität wären [beide] gleichsam nichtvorhanden, [doch] würde das Vordergründige [zumindest] im Rahmen der Täuschung eine Funktion erfüllen. Beim Absoluten wäre selbst dies nicht [gegeben].⁴³⁵

ད་ནི་བྱིད་ཅག་ཀུན་ཚེས་ཚད་མས་གྲུབ།།

དོན་དམ་མེད་ངེས་ཡིན་ཞེས་⁴³⁶ འདོད་ལ་རག།

ངོ་ཚའི་ལྟ་བུ་འདི་འདྲ་སྒྲིད་པར་འོས།།

Nun stützt ihr euch [also] auf die Annahme, dass das Vordergründige mittels Erkenntnismitteln erwiesen ist. Das Absolute ist [hingegen] definitiv nicht vorhanden. Es ist angemessen, über eine derartig beschämende philosophische Anschauung zu spotten.

⁴³⁵ Ein Absolutes im Sinne einer reinen Negation wäre somit lediglich eine Fiktion, eine bloße Vorstellung, wohingegen die vordergründige Wirklichkeit zumindest vordergründig wirklich wäre. Während eine vordergründige Gegebenheit wie eine Vase und die Erkenntnis des Absoluten beide gleichermaßen leer von einem höchsten Wesen wären, würde die Vase zumindest eine Funktion erfüllen können.

⁴³⁶ ཇ ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

2.12.2 Die Vertreter des Leerseins von sich selbst dürften nur eine einzige Wirklichkeit annehmen

2.12.2.1 Eigentliche Darlegung

འཇིག་རྟེན་མ་བཟགས་ངོར་ནི་དངོས་ཀྱན་ཡོད།།

དཔུང་ངོར་མིད་ཅེས་བྱ་བ་འདི་དཔུང་བྱ།།

Solange man die Welt nicht ergründet hat, ist alles Seiende [für einen] vorhanden. Das sogenannte „Nichtvorhandensein in der Untersuchung“ sollte untersucht werden.

ཀྱན་རྫོབ་དོན་དམ་དུ་མིད་ཀྱན་རྫོབ་ཏུ།།

ཡོད་ཅེས་བྱ་བ་འདི་ནི་དཔུང་ངོ་སྟེ།།

འཇིག་རྟེན་ཀྱན་རྫོབ་དོན་དམ་དབྱེ་བ་མིད།།

ཁྱིད་ལུགས་ལྟར་ན་ཀྱན་རྫོབ་དོན་དམ་ཡོད།།

དེ་གཉིས་བདེན་གཉིས་གང་དུ་འང་མིད་འདོད་དགོས།།

Die Untersuchung der Aussage, dass Vordergründiges in absoluter Hinsicht nicht vorhanden, in vordergründiger Hinsicht [jedoch] vorhanden ist [ergibt]: es gäbe keinen Unterschied zwischen dem Vordergründigen, der Welt, und dem Absoluten. Wenn es nach eurer Tradition geht, so gibt es [jedoch eine Unterscheidung in] Vordergründiges und Absolutes. [Ihr] solltet eigentlich annehmen, dass es diese beiden, die zwei Wirklichkeiten, überhaupt nicht gibt.

2.12.2.2 Widerlegung eines Einwandes

སྣང་བ་ཀུན་རྫོབ་དེ་ཡི་⁴³⁷ ལྟོང་པ་ནི།།

དོན་དམ་ཡིན་ལ་ཀུན་རྫོབ་སྣང་མི་འགོགས།།⁴³⁸

ངེས་⁴³⁹ རོར་བ་དེན་འཇོན་སྣང་ཕྱིར་མཐའ་གཉིས་སྣངས།།

ཞེ་⁴⁴⁰ ཅ་དོན་དམ་སྣང་བ་ཁྱོད་མི་འདོད།།

མཉམ་གཞག་རོར་ནི་སྣང་བ་དེ་མེད་ཕྱིར།།

མིད་མཐར་འགྱུར་^[J120] བས་དེ་ཕྱིར་དབྱ་མ་མིན།།

[Einwand:] Dass das Leersein der vordergründigen Erscheinungen das Absolute sei, widerlegt ein Erscheinen von Vordergründigem nicht. Da bei der Bestimmung das Festhalten an der Wirklichkeit aufzugeben ist, wurden die beiden Extreme aufgegeben.

[Erwiderung:] Ihr nehmt [doch aber gar] keine absoluten Erscheinungen an. Da es [für Euch] im Rahmen meditativer Versenkungszustände keine Erscheinungen gibt, ist es somit kein Mittelweg (*madhyamaka*, *dbu ma*), denn es wurde zum Extrem des Nichtvorhandenseins.⁴⁴¹

⁴³⁷ Dz/Pl ཡི་ : J ཡིས་.

⁴³⁸ Dz/Pl འགོགས་ : J འགགས་.

⁴³⁹ J/Pl རོར་ : Dz དེས་.

⁴⁴⁰ J ཞེ་ : Dz/Pl ཅེ་.

⁴⁴¹ Indem man vordergründige Erscheinungen als Absolutes widerlegt, werden die Erscheinungen an sich zwar nicht zurückgewiesen, doch da die Vertreter des Leerseins von sich selbst im Rahmen der Gnosis keine Erscheinungen akzeptieren, kann darin auch nichts erscheinen und ihre Darstellung der Leerheitserkenntnis tendiert für Tāranātha in Richtung Nihilismus.

2.12.3 Ein Nichtvorhandensein in absoluter Hinsicht widerspricht der Annahme, die zwei Wirklichkeiten seien in gleicher Weise sowohl vorhanden als auch nicht vorhanden

2.12.3.1 Eigentliche Darlegung

བདེན་གཉིས་ཀྱི་ཚོད་དོན་དམ་སྐབས་ཀྱི་ཉུང་བ་ལྟར།

ཡོད་མཉམ་མེད་མཉམ་མཚུངས་པ་ཡིན་ཅེས་⁴⁴² ཟེར།

དོན་དམ་དུ་ཡོད་མི་སྲིད་ཀྱི་ཚོད་ཉུང་བ་ལྟར།

ཐམས་ཅད་ཡོད་ཅེས་བྱ་བ་འདི་ཉིད་འགའ།

Es hieß [doch aber], dass die zwei Wirklichkeiten immer, ob nun im Rahmen der vordergründigen oder der absoluten [Wirklichkeit], entsprechend in gleicher Weise sowohl vorhanden als auch nichtvorhanden seien. Dass ein Vorhandensein in absoluter Hinsicht nicht möglich ist, widerspricht [doch] eben der Aussage, dass in vordergründiger Hinsicht alles vorhanden sei.⁴⁴³

⁴⁴² J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

⁴⁴³ Tāranātha hatte die Sichtweise, dass die zwei Wirklichkeiten im absoluten Sinne zwar nicht vorhanden, im vordergründigen Sinne betrachtet, jedoch vorhanden seien, zu einem früheren Zeitpunkt (2.3) mit Hilfe von Überlieferungen zurückgewiesen.

2.12.3.2 Begründung mittels unerwünschter Konsequenz

དོན་དམ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ནི་ཡོད་པའི་ [P1820] ལྷིར།།

ཀུན་རྫོབ་ཀྱང་དེར་ཡོད་འགྱུར་ཀུན་མཚུངས་ལྷིར།།

དོན་དམ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ནི་ཡོད་གྱུར་ན།།

དོན་དམ་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པར་ཐལ་འགྱུར་ཏེ།།⁴⁴⁴

མི་རུ་ཡོད་པའི་འགྲོ་བ་མི་ཡིན་བཞིན།།

Da das Absolute in vordergründiger Hinsicht vorhanden wäre, käme es dazu, dass auch das Vordergründige in [absoluter Hinsicht] vorhanden wäre, da alles entsprechend ist. Wenn das Absolute in vordergründiger Hinsicht vorhanden wäre, ergäbe sich die unerwünschte Konsequenz, dass das Absolute Vordergründiges wäre, so wie ein Lebewesen, das als Mensch vorhanden ist, ein Mensch ist.⁴⁴⁵

2.12.4 Die Notwendigkeit das Absolute als Absolutes zu beweisen

གཞན་ཡང་དོན་དམ་དོན་དམ་པར་གྲུབ་དགོས།།

མིན་ན་གྲུབ་ལྷིར་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་གྲུབ་འགྱུར།།

ཡང་ན་དོན་དམ་གཞི་མ་གྲུབ་པར་ཐལ།།

Darüber hinaus ist es nötig, das Absolute als Absolutes zu beweisen. Falls [man dies] nicht [kann], wäre es als Vordergründiges erwiesen, da erwiesen wäre, [dass es nicht das Absolute ist]. Des weiteren ergäbe sich die unerwünschte Konsequenz, dass kein Substrat für das Absolute erwiesen wäre.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ J ཏི་: Dz/PI ལྷི་.

⁴⁴⁵ Sagt man, dass alle Erscheinungen Vordergründiges sind, sind auch die Erscheinungen des Absoluten, die materiellen Körper, Vordergründiges. Nachdem das Absolute im Vordergründigen erscheinen würde, wäre es Vordergründiges.

⁴⁴⁶ Kann man das Absolute nicht als Absolutes beweisen, so beweist dies gleichzeitig, dass es sich um etwas Vordergründiges handelt. Es gäbe dann kein Substrat, das ein Absolutes begründen könnte. Ein derartiges Absolutes gleicht den Hörnern eines Hasen, die nicht vorhanden sind, weil es nichts gibt, was deren Entstehen hätte bewirken können.

དེ་སྤྱིར་དོན་དམ་དམ་པའི་དོན་དུ་གྲུབ།།

དོན་དམ་འཇུག་པོར་སྤྲོད་བས་དེར་ཡོད་ན།།

དོན་དམ་རྟོགས་པའི་ཤེས་པ་འཇུག་པ་དང་།།

འཇུག་པས་སྤོང་ཉིད་རྟོགས་པར་ཐལ་བར་འགྱུར།།

Deshalb wurde das Absolute (*paramārtha, don dam*) als höchstes (*parama, dam*) Objekt (*artha, don*) bewiesen.⁴⁴⁷ Wenn das Absolute aufgrund [seines] Erscheinens im Rahmen der Täuschung darin vorhanden wäre, ergäbe sich die unerwünschte Konsequenz, dass, nachdem ein Wissensvorgang, der das Absolute sieht, Täuschung ist, die Leerheit durch Täuschung verstanden werden würde.⁴⁴⁸

2.12.5 Untersuchung der Gnosis

སྤྱིར་གྱི་དབུ་མའི་འདོད་པ་འདི་ལྟར་ན།།

ཀུན་རྫོབ་ཡོད་སྤྱིར་ཡི་ཤེས་འཇུག་པར་འགྱུར།།

མཉམ་གཞག་འཇུག་ན་རྗེས་ཐོབ་ལྷ་ཅི་སྒྲིམ།།

Wenn die Annahme späterer Vertreter des Madhyamaka derart wäre, würde die Gnosis, da sie vordergründig vorhanden wäre, zur Täuschung werden. Wenn [die Gnosis] der meditativen Versenkung getäuscht wäre, bräuchte man über [die Gnosis der] Folge-Erlangnis (*prṣṭhalabdha, rjes thob*) nicht zu reden.

⁴⁴⁷ Dies bezieht sich auf die gängige Erklärung der Wortbedeutung von *paramārtha*, entsprechend Pras, 494, 1: „Weil es sowohl ein Gegenstand (*artha*) als auch das Höchste (*parama*) ist, ist es der höchste Gegenstand (*paramārtha*). Weil dieser wahr(haft wirklich) (*satya*) ist, ist er absolute Wirklichkeit (*paramārthasatya*).“ (TAUSCHER 1995, 265)

⁴⁴⁸ Gibt es im Rahmen meditativer Versenkungszustände keine Erscheinungen, so muss auch die Wahrnehmung der Erscheinungen von materiellen Körpern und von Buddhagefilden, im Rahmen getäuschter Wissensvorgänge stattfinden. Die Wahrnehmung der Bodhisattvas, die die Leerheit direkt sehen, würde dann der Täuschung unterliegen.

ཡི་ཤེས་དེ་ངོར་ཀུན་རྫོབ་སྤང་ན་ནི།།

ཀུན་རྫོབ་བདེན་འགྲུར་གལ་ཏེ་སྤང་ན་ཡང་།།

བདེན་སྤང་མིད་ཟེར་ཀུན་རྫོབ་མིད་སྤང་བ།།

ཀུན་རྫོབ་སྤང་བ་མིན་ཞིང་⁴⁴⁹ ཀུན་རྫོབ་ཡོད།།

ཡི་ཤེས་ལ་ནི་_[Dz127] མིད་པར་སྤང་སྤྱིར་འབྲུལ།།

Wenn Vordergründiges in der Gnosis erscheint, wäre Vordergründiges wirklich geworden. Doch selbst wenn [Vordergründiges im Rahmen der Gnosis] erscheinen würde, wären die als Nichtvorhandensein der Erscheinungen der Wirklichkeit bezeichneten Erscheinungen des Nichtvorhandenseins von Vordergründigem keine Erscheinungen des Vordergründigen und das Vorhandensein von Vordergründigem wäre eine Täuschung, weil es der Gnosis als nichtvorhanden erscheint.

དེ་ངོར་ཡོད་སྤང་ན་ནི་དེ་བདེན་འགྲུར།།

རྒྱ་མཚན་སྤྱིན་ཅི་མ་ལོག་ཡུལ་ཡིན་སྤྱིར།།

Wenn [etwas] im Rahmen der [Gnosis] als vorhanden erscheint, wäre es wirklich, weil es das Objekt einer Begründung wäre, die nicht verkehrt ist.⁴⁵⁰

བཀག་པ་འགོག་པ་སྤྱབ་པར་འདོད་པ་ཡི།།

རང་སྤོང་པ་ལ་འདི་སྤྲད་བརྗོད་པར་བྱ།།

Diese Worte richten sich an die Anhänger des Leerseins von sich selbst, die anstreben eine Auslöschung [der Gegebenheiten] als Erlöschen (*nirodha*, 'gog pa) zu beweisen.⁴⁵¹

⁴⁴⁹ J ཞིང་: Dz/Pl ཅིང་.

⁴⁵⁰ Tāranātha weist hier vielleicht auf den Widerspruch hin, der besteht, wenn man einerseits sagt, dass Vordergründiges vorhanden ist, andererseits aber davon ausgeht, dass das Erscheinen von Vordergründigem eine Erscheinung von Nichtvorhandenem sei.

⁴⁵¹ Die Konstruktion *bkag pa 'gog pa sgrub* ist mir nicht ganz klar. Ich habe sie wie *bkag pa 'gog pa sgrub* übersetzt. Vermutlich fasst Tāranātha hier erneut seinen Standpunkt zusammen, dass die

2.12.6 Das Leersein von sich selbst und das Leersein von anderem sind letztlich nicht verschieden

ཚེས་ཉིད་བདེན་མིང་དེ་ནི་གལ་ཏེ་བདེན།།

གཞན་སྟོང་སྒྲིབ་བ་རྣམས་དང་ཅིས་མི་མཚུངས།།

དེ་མི་བདེན་ན་དགག་པའི་ཚོག་གཉིས་ཀྱིས།།⁴⁵²

རྣལ་མར་གྲོ་ཕྱིར་བདེན་ཡོད་ཁོ་ནར་འགྲུར།།

དོན་དམ་དུ་མིང་ [PI821] དཔུང་ངོར་མིང་སོགས་མཚུངས།།

[Ihr sagt]: Die Natur der Gegebenheiten ist nicht wirklich vorhanden – Wenn [sie] wirklich [vorhanden] wäre, worin bestünde [dann] der Unterschied zu den Vertretern des Leerseins von anderem? Wäre die [Natur der Gegebenheiten] nicht wirklich [vorhanden], wäre allein [dieses Nichtvorhandensein] wirklich vorhanden, da man mittels der beiden Formulierungen der Negation [der reinen und der ausgrenzenden] die Realität verstanden hätte. [Das] ist vergleichbar [damit], dass ein Nichtvorhandensein in absoluter Hinsicht in der Untersuchung nicht vorhanden ist.⁴⁵³

Vertreter des Leerseins von anderem in Richtung Nihilismus tendieren, indem sie die reine Negation auf alle *dharmas* gleichermaßen anwenden. Indem *dharmas* lediglich zurückgewiesen werden, ohne bei den Eigenschaften des Absoluten eine implizite Affirmation zuzulassen, kann auch das entsprechende Ergebnis nur ein Erlöschen im Sinne eines Nichtvorhandenseins sein.

⁴⁵² J/PI ཀྱིས་ : Dz ཀྱི་.

⁴⁵³ Da die Vertreter des Leerseins von sich selbst letztlich akzeptieren, dass die absolute Wirklichkeit die Natur der Gegebenheiten ist, auch wenn diese als das Freisein von Entfaltungen oder das Freisein von einer wirklich erwiesenen Eigennatur definiert ist, besteht letztlich kein Unterschied mehr zu den Darlegungen der Vertreter des Leerseins von anderem: „Da die beiden Begriffe «existent» und «erkennbar» Synonyme sind, ist die Frage nach der Erkennbarkeit von *paramārthasatya* gleichzeitig die Frage nach dessen Existenz. Diese ist von Candrakīrti in einem Exkurs innerhalb der Besprechung der «Leerheit des Inneren» (*adhyātmasūnyatā*) eindeutig beantwortet: Die Natur der Gegebenheiten (*dharmatā*), auf die sich das Buddhawort ‘Es existiert sicherlich die Natur der Gegebenheiten (*dharmāṇām dharmatā*), mögen die Tathāgatas entstanden oder nichtentstanden sein’ bezieht, existiert. Sie ist jenes Eigenwesen (*svabhāva*), das nicht gemacht (*akṛtrima*), nicht von anderem abhängig (*paratra nirapekṣa*) und durch eine Erkenntnis zu erkennen ist, die von der *timira* des Nichtwissens frei ist. Andernfalls wäre der Bodhisattvaweg sinnlos.” (TAUSCHER 1995, 327; Vgl. MAVBh 305, 19–306,12)

Weil man durch die Anwendung der reinen und der ausgrenzenden Negation zu einem Verständnis der absoluten Wirklichkeit gelangt, muss diese also vorhanden sein. Schließlich lehnen ja auch die Vertreter des Leerseins von sich selbst ein bloßes Nichtvorhandensein ab.

ཞེས་⁴⁵⁴ བ་ནི་རང་སྟོང་སྐྱབ་བ་འགའ་ཞིག་གིས། [J121] ལྷུ་བ་མཐའ་དབྱེད་ཅིང་། དེ་ཉིད་ཀྱི་⁴⁵⁵ རིགས་པས་
གཞན་སྟོང་སྐྱབ་⁴⁵⁶ པའོ། །

Dies [zeigt], dass manche Vertreter des Leerseins von sich selbst, welche die Lehrmeinung untersucht haben, eben diese logischerweise als Leersein von anderem bewiesen haben.

2.13 Demonstration, dass die eigene Tradition durchaus annehmbar ist

2.13.1 Der Wahrheitskörper ist permanent und nicht zusammengesetzt

ཚོས་ཉིད་འགྲུར་བ་མེད་ཕྱིར་ཚོས་ཀྱི་སྐྱེ།

སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་ངེས་པར་ཡོད་པར་འགྲུར།

དང་པོར་⁴⁵⁷ ཚོས་སྐྱེ་མིན་པ་ཕྱིས་དེར་འགྲུར།

དེ་ནི་ངོ་བོ་འགྲུར་བཅས་ཁོ་ན་ཡིན།

Weil die Natur der Gegebenheiten unveränderlich ist, ist der Wahrheitskörper in allen Lebewesen definitiv vorhanden. Jenes, das zuerst nicht der Wahrheitskörper ist, später [aber] zu diesem würde, wäre ausschließlich von einer veränderlicheren Natur.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

⁴⁵⁵ J/Pl ཀྱི་ : Dz ཅོ་.

⁴⁵⁶ Dz/Pl སྐྱབ་ : J བསྐྱབས་.

⁴⁵⁷ Dz/J པོར་ : Pl པོ་.

⁴⁵⁸ In gZhan stong snying po, 191, 5–6, erklärt Tāranātha im Bezug auf die Unveränderlichkeit der Natur der Gegebenheiten:

„*Objection*: Because initially it is defiled and later becomes undefiled, it is impermanent.

Answer: From the side of the element of attributes, it is not initially defiled and also does not later become undefiled. However, its becoming defiled and undefiled is relative to a person’s continuum; hence, the noumenon does not come to change in state due to changes in the state of sentient beings.” (HOPKINS 2002 (1), 106)

Dies bedeutet, dass der Wahrheitskörper letztlich nichts anderes ist als *tathāgatagarbha*, frei von akzidentellen Verunreinigungen. Der Wahrheitskörper ist damit seit jeher vorhanden und entsteht nicht allmählich auf dem Weg. Für den Fall, dass man annimmt, die Qualitäten der Buddhaschaft würden nach und nach hervorgebracht werden, verweist Tāranātha auf die unerwünschte Konsequenz, dass der Wahrheitskörper dann etwas Zusammengesetztes (*saṃskṛta*, 'dus byas) wäre. Die Buddhaschaft wäre somit ein vergänglicher Zustand.

འདུས་བྱས་ནམ་ཡང་མི་གནས་དེ་ཕྱིར་མིན།།

དེ་བཞིན་ཉིད་འདི་ངེས་པར་འདུས་མ་བྱས།།

དངོས་པོ་དངོས་མེད་ལས་འདས་ཤེས་པ་ཡིན།།

འགོག་བྱེད་མིན་དང་མ་འཁྲུལ་ཡི་ཤེས་ཀྱི།།

གཟིགས་ངོ་ཡིན་ཕྱིར་ཡུལ་⁴⁵⁹ ཡང་མ་འཁྲུལ་བས།།

དོན་དམ་དབྱིངས་ནི་བདེན་པར་གྲུབ་པ་ཡིན།།

Zusammengesetztes ist niemals beständig, deshalb ist es nicht [wirklich] vorhanden. Die Soheit ist definitiv etwas Nichtzusammengesetztes, ein Wissensvorgang jenseits von Seiendem und Nichtseiendem. Da es nichts gibt, was sie hindert, und sie das Wesen der Schau ungetäuschter Gnosis ist, ist auch [ihr] Objekt nicht getäuscht. Die Sphäre des Absoluten ist damit wirklich erwiesen.

2.13.2 Die Kenntnis der Sphäre des Absoluten ist das Absolute

2.13.2.1 Abgrenzung von gewöhnlichen Wahrnehmungen

ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ནི་ཤེས་པ་བསྐྱུ་⁴⁶⁰ བའི་ཚོས།།

བེམ་⁴⁶¹ པོ་དང་ནི་དངོས་མེད་སྤྱོད་བྱ་མིན།།

དེ་ཕྱིར་དབྱིངས་དེ་ཤེས་པ་དོན་དམ་ཡིན།།

Vordergründige Wahrnehmungen sind trügerische Gegebenheiten. Da Materielles und Nichtseiendes nicht das sind, was es zu erfahren gilt, ist das Absolute die Kenntnis der Sphäre [des Absoluten].

⁴⁵⁹ Dz/Pl ཡུལ་ : J འཁྲུལ་.

⁴⁶⁰ J བསྐྱུ་ : Dz/Pl སྐྱུ་.

⁴⁶¹ Pl བེམ་ : Dz/J བེམས་.

2.13.2.2 Die Sphäre des Absoluten ist in sich heilsam

2.13.2.2.1 Begründung durch logische Beweisführung

དབྱིངས་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་དག་བ་སྟེ།།

དོན་དམ་དག་བ་ཡིན་ཕྱིར་དག་བའི་མཚོགས།།

Diese Soheit der Sphäre ist heilsam, und da es das absolute Heilsame ist, ist es das Höchste unter den Heilsamen.

ཀུན་རྗེ་བ་དག་བ་དག་བ་ཉིད་ཡིན་ན།།

དོན་དམ་དག་བ་ཅི་ཕྱིར་དག་བ་མིན།།

Wenn vordergründig Heilsames das Heilsame *per se* wäre, weswegen sollte das absolute Heilsame nicht heilsam sein?

2.13.2.2.2 Begründung mittels Überlieferung

དེ་སྐད་དུ་རྒྱན་སྟུག་⁴⁶² བའི་མདོ་ལས་ཀྱང་།།

ས་རྣམས་སྐྱོ་ཚོགས་ཀུན་གྱི་གཞི།།

བདེ་གཤེགས་སྦྱིང་པོ་དག་བའང་དེ།།

ཀུན་གཞི་དེ་ལ་སྦྱིང་པོའི་སྒྲིམ།།

སངས་རྒྱལ་རྣམས་ཀྱིས་སྟོན་པར་མཛད།⁴⁶³ ཅེས་གསུངས་ལ།

Im Ghanavyūhasūtra heißt es auch: „[Es] ist die Basis für alles, die [reinen] Stufen, die Vielfalt [von Saṃsāra und Nirvāṇa], Sugatagarbha [und] auch das Heilsame. Dies wurde von den Buddhas mit der Bezeichnung *ālaya* für den [*tathāgata*]garbha gelehrt.“⁴⁶⁴

⁴⁶² J/PI སྟུག་ : Dz སྟུག་.

⁴⁶³ J མཛད་ : Dz/PI མཛོད་.

⁴⁶⁴ Dieser Vers aus dem Ghanavyūhasūtra (P778, Vol. 29, 152.2.1) findet sich auch am Anfang des Ri chos. (Ri chos, 12, 3– 7; vgl. HOPKINS 2006, 63)

ཚོས་མངོན་པ་ལས། དོན་དམ་པའི་དགོ་བ་གང་ཞེ་⁴⁶⁵ མ། དེ་བཞིན་ཉིད་དོ། ཞེས་⁴⁶⁶ [Dz128] བཤད་དོ།

In den Abhidharma[-Lehren] heißt es: „Was ist das absolute Heilsame? Es ist die Soheit.⁴⁶⁷

2.13.3 Die Unterscheidung in *ālaya*-Gnosis und *ālayavijñāna*

འདིས་ནི་ཀུན་གཞི་ཡི་ཤེས་བསྟན་པ་སྟེ།

དེ་^[PI822] བཞིན་ཉིད་ཕྱིར་ཡི་ཤེས་ཁོན་དང་།

དགོ་བར་བཤད་པས་ཀུན་གཞི་རྣམ་⁴⁶⁸ ཤེས་མིན།

ཀུན་གཞི་དང་ནི་བདེ་གཤེགས་སྒྲིང་པོར་བསྟན།

Hierdurch wird die *ālaya*-Gnosis gelehrt, denn da es die Soheit ist, ist es ausschließlich Gnosis, und weil es als Heilsames erklärt wurde, ist es nicht das *ālayavijñāna*. Es wurde als *ālaya* oder Sugatagarbha gelehrt.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Dz/J ཞེ་ : PI ཞེས་.

⁴⁶⁶ J ཞེས་ : Dz/PI ཅེས་.

⁴⁶⁷ Das absolute Heilsame wird in mKhas 'jug, 186, 16–17, wie folgt erklärt: „Die Soheit und Nirvāṇa werden das absolute Heilsame genannt. (*de bzhin nyid dang myang 'das ni don dam pa'i dge ba zhes bya'oll*)

Dol po pa diskutiert dies auch im Ri chos: „That [the basic element] is the ultimate virtue is stated in the *Descent into Lañkā*, a sūtra of the great middle: ‘The virtuous matrix-of-one-gone-thus is not in the sphere of logicians.’ and ‘The nature of mind is clear light, the virtuous matrix-of-one-gone-thus.’ and so forth. Also, the honorable superior Asaṅga, a proponent of the great middle, says, ‘What is the ultimate virtue? Thusness.’” (HOPKINS 2006, 64; Ri chos, 12, 17ff.)

⁴⁶⁸ Dz/J རྣམ་ : PI རྣམས་.

⁴⁶⁹ Ist das *ālaya* von akzidentellen Hemmnissen vereinnahmt, so ist das *ālayavijñāna* das Substrat für das Erleben von Saṃsāra. Sind die Hemmnisse entfernt, so bezeichnet man das reine Substrat für das Erleben von Nirvāṇa als *ālaya*-Gnosis.

Eine ähnliche Beschreibung findet sich auch bei Karmapa Rang byung rdo rje: „The ground is the basis of all saṃsāra and nirvāṇa. When not realized, it is saṃsāra, and when realized it is the ‘heart of the Tathāgata’ (i.e. Buddha nature). [This is how] the nature (*ngo bo*) of the ‘ground’ has been expressed. For example, just as reflections appear in a polished mirror, the consciousness of the manifold [world] occurs and ceases in the stainless sphere of your own mind, because the clinging to the duality of an object and subject appears and occurs naturally in the sphere [of your own mind]. Saṃsāra are not two but one in essence (*ngo bo*). When you do not realize this, you are confused; when you realize it, you are liberated.” (MATHES 2008, 63; RDG, 97, 6ff.)

མངོན་པར་དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་བྱང་རྒྱུ་གྱི།།

རྒྱུ་གསུངས་འདུས་མ་བྱས་སུ་འང་བཤད་པའི་ཕྱིར།།

དོན་དམ་འགོག་པའི་བདེན་པ་བདེན་གཅིག་སུ།།⁴⁷⁰

དངོས་མེད་མིན་ཅིང་ཀུན་རྫོབ་ལས་ [J122] འདས་པའོ།།

Da die Soheit im Abhi[dharma] als Ursache für das Erwachen erwähnt und auch als Nichtzusammengesetztes erklärte wurde, ist das Absolute, die Wirklichkeit des Erlöschens, die einzige Wirklichkeit. Es ist kein Nichtseiendes und geht über das Vordergründige hinaus.⁴⁷¹

2.13.4 Das Leersein von anderem ist die beste Art der Leerheit und entspricht nicht der *itaretarāsūnyatā*

གཞན་སྟོང་འདི⁴⁷² རི་གཅིག་གིས་ཅིག་ཤོས་སྟོང་།།

དེ་ཕྱིར་སྟོང་ཉིད་ཐུགས་ཡིན་སྟེ་ན།།

[Einwand:] Jemand denkt: „Dieses Leersein von anderem ist das Leersein des einen von einem [anderen] (*itaretarāsūnyatā*). Daher ist es eine mindere Leerheit.

⁴⁷⁰ S. Lung sbyor, 155, 6–7.

⁴⁷¹ Tāranātha gibt hier in Lung sbyor, 155,7–18, ein längeres Zitat aus dem Śrīmāladevī-Sūtra, dass sich auch in Ri chos 305, 18ff. findet: „Supramundane victor, among these four noble truths, three truths are impermanent, and one truth is permanent. Why? Supramundane victor, it is because three truths are included in what have the characteristic of being compounded, and, supramundane victor, those included in what have the characteristic of being compounded are impermanent. Those that are impermanent have the attribute of falsity, deceptiveness. Supramundane victor, those that are impermanent have the attribute of falsity—deceptiveness—and are untrue, impermanent; they are not a refuge. Supramundane victor, consequently, the noble truths of suffering, source of suffering, and path going to cessation of suffering are, in reality, untrue and impermanent; they are not a refuge. Supramundane victor, among those [four truths], one truth, [the cessation of suffering,] is beyond the realm of the character of the compounded. Supramundane victor, that which is beyond the realm of the character of the compounded is permanent. Whatever is permanent has the attribute of non-deceptiveness. Supramundane victor, that which has the attribute of non-deceptiveness is true, permanent, and a refuge. Supramundane victor, consequently, among these the truth of cessation of suffering itself is—in reality—true, permanent, and a refuge. Supramundane victor, the truth of the cessation of suffering, which is beyond the objects of consciousness of all sentient beings, is inconceivable; it is not the domain of knowledge of hearers and solitary realizers.” (HOPKINS 2006, 399–400)

⁴⁷² Dz/J འདི་ : Pl ཉིད་.

མདོ་ལས་སྟོང་ཉིད་རྣམ་པ་བདུན་དུ་གསུངས།⁴⁷³

མཚན་ཉིད་སྟོང་དང་དངོས་པོའི་རང་བཞིན་སྟོང་།།

སྲིད་པའི་སྟོང་ཉིད་མི་སྲིད་སྟོང་ཉིད་དང་།།

བརྗོད་དུ་མེད་པའི་སྟོང་ཉིད་ཅེས་⁴⁷⁴ པ་དང་།།

འཕགས་པའི་ཡི་ཤེས་དོན་དམ་སྟོང་ཆེན་དང་།།

གཅིག་གིས་གཅིག་སྟོང་སྟོང་པ་བདུན་པའོ།།

[Erwiderung:] Im [Lañkāvatāra-]Sūtra wurden sieben Arten der Leerheit erklärt. Die sieben [Arten des] Leerseins sind: [1.] das Leersein der Merkmale (*lakṣaṇasūnyatā*), [2.] das Leersein der Eigennatur des Seienden (*bhāvasvabhāvasūnyatā*), [3.] das Leersein des Auftretenden (*paracaritasūnyatā*), [4.] das Leersein des Nichtauftretenden (*aparacaritasūnyatā*), [5.] das, was Leersein der Unausdrückbar[keit aller Gegebenheiten] (*sarvadharmānirabhilāpyasūnyatā*) genannt wird, [6.] das große Leersein des Absoluten der Gnosis der Edlen (*paramārthāryajñānamahāsūnyatā*) und [7.] das Leersein des einen von einem [anderen] (*itaretarasūnyatā*).⁴⁷⁵

⁴⁷³ S. Lung sbyor, 155, 19.

⁴⁷⁴ Dz/J/Pl ཞེས་.

⁴⁷⁵ In Lung sbyor, 155, 19–156, 4, zitiert Tāranātha eine entsprechende Stelle aus dem LAS, die aber lediglich aus einer Aufzählung der Namen für die sieben Arten der Leerheit besteht. Auch TAUSCHER 1995 bespricht diese Stelle und bietet die folgende Übersetzung der relevanten Passage: “Das Lañkāvatārasūtra bestimmt die «gegenseitige Leerheit» (*itaretarasūnyatā*) als das Nichtvorhandensein von irgendetwas in/bei etwas anderem: “Etwas, bei dem irgendetwas nicht vorhanden ist, wird leer davon genannt. ... Daher heißt (diese Art der Leerheit) «gegenseitige Leerheit»(*itaretarasūnyatā*).” [LAS 75,10...17] Die prinzipielle Existenz von beiden wird dabei nicht in Frage gestellt. Zusammen mit der «Leerheit des Merkmals» (*lakṣaṇa-*), der «Leerheit des Eigenwesens des Seins» (*bhāvasvabhāva-*), der «Leerheit des Auftretenden» (*paracarita-*), der «Leerheit der Unausdrückbarkeit aller Gegebenheiten» (*sarvadharmānirabhilāpya-*), und der «großen Leerheit der *paramārtha*-Erkenntnis der Āryas» (*paramārthāryajñānamahāsūnyatā*) bildet die «gegenseitige Leerheit» eine Liste von sieben Arten von *sūnyatā*; sie ist allerdings die ‘schlechteste’ (*jaghanya*) darunter und zu ‘verwerfen’ (*parivarjayitavya*).” (TAUSCHER 1995, 347–347, Anm. 705; LAS, 75, 5–19)

དངོས་རྣམས་རང་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་སྣོང་དང་།།

དངོས་རྣམས་རང་བཞིན་སྤྱི་བས་སྣོང་པ་དང་།།

ཕུང་པོ་བདག་གིས་སྣོང་དང་ཕུང་པོ་སོགས།།

སྤང་འདས་ཀྱིས་སྣོང་ཀུན་བརྟགས་ངོ་བོས་སྣོང་།།

དོན་དམ་ཡི་ཤེས་ལྷ་ཉེས་བག་ཆགས་ཀྱིས།།⁴⁷⁶

སྣོང་དང་དངོས་པོ་སོ་སོའི་མཚན་ཉིད་ནི།།

གཅིག་གཅིག་སྣོང་པ་རྣམས་ལ་རིམ་བཞིན་བཤད།།

Der Reihenfolge nach erklärt sind diese, dass [1.] Seiendes von individuellen und generellen Merkmalen leer ist, [2.] die Eigennatur von Seiendem leer von [wirklichem] Entstehen ist, [3.] die persönlichkeitskonstituierenden Gruppen leer von einem Wesen sind, [4.] die persönlichkeitskonstituierenden Gruppen usw. leer von Nirvāṇa sind, [5.] Vorgestelltes (*parikalpita*, *kun brtags*) dem Wesen nach leer ist, [6.] die Gnosis des Absoluten von fehlerhaften philosophischen Anschauungen und Rückständen leer ist und dass, [7.] was die Merkmale des jeweiligen Seienden angeht, das eine leer ist von einem [anderen].

དྲུག་པ་མཚོག་སྤྱི་བདུན་པ་ཐ་མ་ཡིན།།⁴⁷⁷

གང་ཟག་བདག་མེད་རྟག་ཏུ་གཞན་སྣོང་སྤྱི།།

འོན་ཀྱང་ཐ་ཤལ་སྣོང་ཉིད་མིན་པ་བཞིན།།

Die Vortrefflichste [unter diesen] ist die Sechste und die Siebte, ist die Niederste. Das Fehlen eines [wahren] Wesens der Person ist immer Leersein von anderem und ist doch keine minderwertige Leerheit.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ J ཀྱིས་ : Dz/PI ཀྱི་.

⁴⁷⁷ S. Lung sbyor, 156, 5.

⁴⁷⁸ Da man annehmen könnte, dass es sich beim Leersein des einen von einem [anderen] (*itaretaraśūnyatā*, *gcig gis gcig stong*) um ein Synonym für das Leersein von anderem handelt und dieses Leersein des einen von einem [anderen] (*itaretaraśūnyatā*, *gcig gis gcig stong*) in LAS, 75, 5–19, als minderwertige Form der Leerheit, die zu verwerfen sei, bezeichnet wurde, zitiert Tāranātha in Lung sbyor, 156, 5–13, einen Abschnitt aus dieser Passage des Sūtras, die deutlich macht, dass es vielmehr das große Leersein des Absoluten der Gnosis der Edlen (*paramāṛthāryajñānamahāśūnyatā*, *'phags pa'i ye shes don dam stong chen*) ist, welches dem Leersein von anderem entspricht. Das

2.13.5 Zusammenfassung

དེ་བཞིན་ཉིད་དང་ཚོས་སྐྱེ་ལམ་བདེན་གསུམ།།

དོན་དམ་ཞེས་^[PI823] བཤད་འགྲུར་མེད་ཡོངས་གྲུབ་ནི།།

འདུས་མ་གུས་དང་དོན་དམ་བདེན་པ་ཡིན།།

Die drei, Soheit, Wahrheitskörper und die Wirklichkeit des Weges, werden als Absolutes erklärt. Das unveränderliche Vollkommene (*pariniṣpanna*, *yongs grub*) ist nicht zusammengesetzt und ist die absolute Wirklichkeit.⁴⁷⁹

ཤེར་སྤྱིན་ལྷ་བརྒྱ་པར་ཡང་སྟོང་ཉིད་གསུམ།།

མཚན་ཉིད་གསུམ་ཡང་གསུངས་སྤྱིར་ཡིད་ཚེས་བྱ།།⁴⁸⁰

Da die drei [Arten der] Leerheit sowie die drei Merkmale auch im Pañcaśatikaprajñāpāramitā-Sūtra gelehrt wurden, sollte man [darauf] vertrauen.⁴⁸¹

entsprechende Zitat findet sich auch in Ri chos, 147, 1–4: „Mahāmāti, what is the pristine wisdom of superiors, the great emptiness? It is thus: the pristine wisdom of superiors realized by oneself individually is empty of all views and faulty predispositions. Therefore it is called ‘the ultimate pristine wisdom of superiors, the great emptiness.’” (HOPKINS 2006, 228; vgl. HOPKINS 2006, 603; LAS, 75, 7–9)

⁴⁷⁹ Tāranātha bezeichnet hier die Wirklichkeit des Weges als ein Absolutes, obwohl er in Lung sbyor, 155, 7ff., gerade erst auf ein Zitat aus dem Śrīmāladevī-Sūtra verwiesen hatte, in dem die Wirklichkeit des Weges als zusammengesetzt und vergänglich beschrieben wurde. Damit ist klar, dass er sich hier von den zwei Aspekten des Weges, Schriften (*āgama*, *lung*) und Einsicht (*adhigama*, *rtogs pa*), vermutlich auf letzteren bezieht, und dies wohl im Sinne der vorstellungsfreien Gnosis (*nirvikalpajñāna*, *rnam par mi rtog pa'i ye shes*) der Edlen.

⁴⁸⁰ S. Lung sbyor, 156, 13–14.

⁴⁸¹ Die drei Arten der Leerheit sind (1.) Leerheit des Nichtseienden (*abhāvaśūnyatā*, *dnogs po med pa stong pa nyid*), (2.) Leerheit des Seienden (*bhāvaśūnyatā*, *dnogs po stong pa nyid*) und die (3.) Leerheit der Eigennatur (*prakṛtiśūnyatā*, *rang bzhin stong nyid*). In Lung sbyor, 156, 15–157, 7, gibt Tāranātha hier ein Zitat aus dem Pañcaśatikaprajñāpāramitā-Sūtra mit einer Präsentation der drei Leerheiten. (Vgl. D, Vol. 34, 237, 7–238,3)

In Lung sbyor, 157, 7–14, gibt Tāranātha ein weiteres Zitat aus demselben Sūtra mit einer Präsentation der drei Merkmale. (Vgl. D, Vol. 34, 207,3–207,7)

In der Folge führt Tāranātha die Diskussion im Lung sbyor noch mit weiteren Zitaten aus dem LAS fort und gibt eine Übersicht über die für ihn maßgeblichen Sūtren, welche die letztendliche Intention des dritten Lehrzyklus darstellen.

ཞེས་⁴⁸² ཕ་ནི་རང་ལུགས་ཀྱི་འཐད་པ་ཅུང་ཟད་ཉེ་བར་བསྟན་པ་ལོ། །།

Dies demonstriert, dass die eigene Tradition durchaus annehmbar ist

3. Abschluss

3.1 Die Gründe für das Verfassen dieses Werkes

3.1.1 Das Werk verteidigt das Leersein von anderem

3.1.1.1 Eigentliche Darlegung

འདིར་ནི་གཞན་སྣོང་སྤྱི་ལ་རྟོལ་བ་དག།

ལུང་རིགས་དང་བཅས་བྲང་པོས་རྣམ་པར་དཔྱད།།

Ich habe hier die allgemeinen Angriffe gegen das Leersein von anderem, zusammen mit den [in diesem Zusammenhang hervorgebrachten] Überlieferungen und logischen Beweisführungen, einer gerechten Untersuchung unterzogen.

3.1.1.2 Ratschlag sich zur Vertiefung mit weiteren Überlieferungen zu beschäftigen

གཞན་དུ་ཞིབ་མོར་དཔྱད་པ་ཇི་སྟེད་དང་།།

རང་ལུགས་རྣམས་ནི་གཞུང་དུ་ཤེས་པར་བྱ།།

Desweiteren sollte man das, was es an detaillierten Untersuchungen [zu diesem Thema] gibt, sowie die eigenen [hermeneutischen] Herangehensweisen kennen.

⁴⁸² J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

གཅིག་དང་དུ་བྲལ་མིགས་པའི་ཚུ་བ་ཡང་།⁴⁸³

འདུས་བྱས་གནས་པ་མེད་པ་ལ་ [Dz129] ཐུག་པས།

དེ་དང་བདག་འགོག་ཅི་མིགས་རྒྱན་ན་གསལ།

Auch das Hauptaugenmerk der logischen Beweisführung des ‚Freiseins von weder einem noch vielem‘ zielt auf das Nichtvorhandensein einer Seinsweise der zusammengesetzten [Gegebenheiten] ab. Daher wurden im [Madhyamak]ālaṅkāra die verschiedenen Zurückweisungen des [Nichtvorhandenseins einer Seinsweise zusammengesetzter Gegebenheiten] gemeinsam mit dem [wahren] Selbst beleuchtet.⁴⁸⁴

ཉི་ལུ་པ་རུ་མྱི་དོན་འགོག་པ་བསྟན།

རང་ལུགས་དབྱུས་མཐའ་རྣམ་ [J123] འབྲིན་གཙོར་གྱུར་པའི།

རྣལ་འབྱོར་སྲོད་གཞུང་ཀུན་ན་གསལ་བར་བཞུགས།

In der Viṃśatikā⁴⁸⁵ [des Vasubhandu] wird die Zurückweisung äußerer Objekte gelehrt. Die eigene Tradition ist deutlich in allen doktrinären Schriften des Yogācāra vorhanden, unter denen das Madhyāntavibhāṅgakārikā maßgeblich ist.

མིགས་པ་རྒྱས་པ་བསྟན་འཚོས་⁴⁸⁶ རྒྱས་པར་གསལ།

འདི་ཀུན་དབུ་མའི་གཞུང་ལུགས་སྐྱེ་མེད་པའོ།

Die ausführlichen logischen Beweisführungen [für das Leersein von anderem] werden in den ausführlichen [indischen] Lehrwerken beleuchtet. All diese machen die unvergleichliche Tradition doktrinärer Schriften des Madhyamaka aus.

⁴⁸³ J/Pl ཡང་ : Dz ཡངས་.

⁴⁸⁴ Diese Thematik wurde von Tāranātha zuvor (2.9.1) besprochen. Für eine ausführliche Behandlung der logischen Beweisführung des „Freiseins von weder einem noch vielem“ in Śāntarakṣitas Madhyamakālaṅkāra, s. BLUMENTHAL 2004,60–167.

⁴⁸⁵ Für eine englische Übersetzung, s. ANACKER 1984, 157–179.

⁴⁸⁶ Dz/J/Pl lesen འཚོས་ an Stelle von བཅོས་.

3.1.2 Falsche Auffassungen wurden zurückgewiesen

མཁས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཡང་ཡང་བཤད་མོད་ཀྱང་།།

གཞུང་ལུགས་ཆེན་པོའི་དབང་དུ་འཐོར་བས་ན།།

ཉེར་མཁོ་⁴⁸⁷ ལོ་བར་སྐབས་འགའ་ཞིག་བཤད།།

རིགས་པ་གསར་པ་⁴⁸⁸ དུ་མཁའ་རྣམ་པར་སྐྱེལ།།

Obwohl Gelehrte es wieder und wieder erklärten, zerfiel die Tradition doktrinärer Schriften unter dem Einfluss ihrer Größe. Daher erklärten einige die Grundlagen in leicht verständlicher Weise [und] entwickelten auch viele neue logische Beweisführungen.

ཐེག་པ་ཆེ་ཚུལ་ཐུན་མོང་མིན་པ་འདི།།

སེམས་ཅམ་ཡིན་འདོད་གྲགས་ངན་སྤང་ཕྱིར་དང་།།

ཁྱད་པར་ལུང་ཅམ་སྐབས་གྱུར་ཡིན་ཟེར་བ།།

དེ་དག་འཇོམས་པའི་རིགས་པ་འདི་ཉིད་སྐྱུར།།

Um den schlechten Ruf abzuwenden [der darin besteht], dass man diese außergewöhnliche Form des Mahāyāna als Nur-Geist[-Schule] betrachtet, und insbesondere [auch] die Behauptung, man flüchte sich ausschließlich in Überlieferungen, habe [ich] eben diese logischen Beweisführungen zusammengestellt, welche die beiden zunichte machen.

⁴⁸⁷ Dz/J ཉེར་མཁོ་ : Pl ཉེར་འཁོ་.

⁴⁸⁸ Pl གསར་པ་ : Dz གསལ་བ་ : J གསར་བ་.

ད་དུང་དཔུང་པ་ཕྱ་མོ་གྲངས་མེད་པ།

སྒྲོ་བར་རྣམ་མེད་⁴⁸⁹ འགྲོ་བས་ཉོགས་_[PI824] དཀར་འགྲུར།

གལ་ཏེ་གཞན་ལ་ཕན་ཐོགས་རྣམས་མེད་ན།

དགོས་པ་དང་བྲལ་དེ་ཕྱིར་འདིར་མ་བྲིས།

Zudem könnten unzählige subtile Untersuchungen zwar erbaulich sein, doch würden die Wesen sie [nur] schwerlich verstehen. Wenn es für andere nicht von Nutzen war, habe ich es hier, da es keinen Bedarf dafür gab, nicht geschrieben.

3.2 Widmung des Verdienstes

འདིར་⁴⁹⁰ བཤད་དགོ་བས་མཐའ་ཡས་སེམས་ཅན་རྣམས།

ཐེག་མཚོག་དམ་པའི་ཚོས་འདིར་ཡོངས་ཞུགས་ཏེ།

ཀུན་མཁྱེན་རྒྱལ་བའི་གོ་འཕང་སྤྱར་ཐོབ་ཅིང་།

ཟག་མེད་ཚོས་ཀྱི་དགའ་བ་ལ་སྤྲོད་ཤོག།

Mögen all die zahllosen Wesen, durch das Heilsame des hier Erklärten, völlig in diese buddhistischen Lehren des höchsten Fahrzeuges eintreten, schnell den Zustand eines allwissenden Siegreichen erlangen und sich am Genuss unkontaminierter Eigenschaften erfreuen.

⁴⁸⁹ J/PI མེད་ : Dz མེད་.

⁴⁹⁰ Dz/PI འདིར་ : J འདི་.

4. Kolophon

ཅེས་པ་གཞན་སྟོང་དབུ་མའི་རྒྱན་ཞེས་⁴⁹¹ སའི་ཚོག་ལེའུར་བྱས་པ།⁴⁹² རྒྱལ་ཁམས་པ་རྒྱ་རྒྱ་ཐམས་བཀོད་པ་སྟེ།
རང་ལོ་སྐྱུམ་ཅུ་པ་ལ་ཇོ་ནང་གི་རི་ཁྲོད་དུ་འོ། །

Die Kārikā genannt „Ornament für das Madhyamaka des Leerseins von anderem“ wurde von dem Vagabunden Tāranātha in seinem 30. Lebensjahr in der Bergklause von Jo nang zusammengestellt.

དགེ་ལེགས་འཕེལ། ཚོགས་⁴⁹³ བཅད་གསར་པ་བརྒྱ་དང་⁴⁹⁴ ང་བདུན་ཡོད་དོ། །⁴⁹⁵

Möge sich Heilsames und Gutes vermehren. Es gibt hier einhundertseven neue Verse.

⁴⁹¹ J ཞེས་ : Dz/Pl ཅེས་.

⁴⁹² Dz/J ས་ : P སས་.

⁴⁹³ J/Pl ཚོགས་ : Dz ཚོག་.

⁴⁹⁴ Pl དང་ : Dz/J ཅ.

⁴⁹⁵ Dz/J weisen folgenden Zusatz, vermutlich seitens des Editors, auf: མཛུགས་ལམ། ཞུས་དག། །

D. Abkürzungen und Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- D sDe dge-Edition des tibetischen Tripiṭaka = *bKa' 'gyur dang bstan 'gyur* (sde dge pha phud). Delhi: Delhi Karmapae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1976–1985. (TBRC W22084.001-103, W23703.001-215)
- Dz 'Dzam thang-Edition des *gZhan stong dbu ma'i rgyan*. → *gZhan stong dbu ma'i rgyan*
- J Jonang Foundation-Edition des *gZhan stong dbu ma'i rgyan*. → *gZhan stong dbu ma'i rgyan*
- H Lha sa-Edition des tibetischen Tripiṭaka = *bKa' 'gyur dang bstan 'gyur*. Lha sa: Zhol bka' gyur par khang, 194?. (TBRC W26071.4041-4126)
- P Peking-Edition des tibetischen Tripiṭaka = D.T. SUZUKI(ed.). *The Tibetan Tripiṭaka. Catalogue & index. Peking Edition. Reprinted under the supervision of Otani University, Kyoto.* Tokyo/Kyoto: Suzuki Research Foundation, 1955-1961.
- Pl rTag brtan phun tshogs gling-Edition des *gZhan stong dbu ma'i rgyan*. → *gZhan stong dbu ma'i rgyan*
- P D.T. SUZUKI (ed.). *The Tibetan Tripiṭaka. Peking Edition. Kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Reprinted under the supervision of the Otani University, Kyoto.* Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1962.

* * * * *

- BBh Asaṅga / NALINAKSHA DUTT (Hrsg.). *Bodhisattvabhūmi. Being the XVth section of Asaṅgapada's Yogacarabhūmi.* Patna: K.P. Jayaswal Research Inst., 1966.
- BCA *Bodhicāryāvātāra*. → BCAP
- BCAP Śāntideva. *Bodhicāryāvātāra of Śāntideva with the commentary "Pañjikā" Prajñākaramati.* Edited by P.L. Vaidya. Darbhanga: Mithila Institute, 1960.
- Bodhicittavivarāṇa → LINDTNER 1982

- dBu 'jug 'grel chen Red mda'-ba gZhon-nu blo-gros. *dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad de kho na nyid gsal ba'i sgron ma*. Sarnath, Varanasi: Sakyapa Student's Union, 1995.
- dBu ma rgyan gyi brjed byang rGyal tshab Dar ma rin chen. *rGyal tshab chos rje la gnas pa'i dbu ma rgyan gyi brjed byang*. → BLUMENTHAL 2004
- Dvags po thar rgyan sGam po pa Zla 'od gzhon nu, Chos rje. *Dam chos yid bzhin gyi nor bu thar pa rin po che'i rgyan*. Kathmandu: Gam-po-pa Library, 2006 (1. Ed. 2003).
- dGongs gsal Tsong kha pa. *dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*. P 6143. TshongSB, Vol. Ma, 1–600.
- LAS → NANJIO 1956
- LŚN GESHE PALDEN DRAKPA/DAMDUL NAMGYAL (eds.). *Drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po* (Tsong kha pa). Mundgod: SOKU Publications, 1990. P 6142.
- Lung sbyor Tāranātha, Jo nang rje btsun. *gZhan stong dbu ma'i rgyan gyi lung sbyor*". TSB (J), Vol. 78, Band 1, 124–161(= TSB (Dz), Vol. 18, 131–170 (TBRC W22276.2307) = TSB (PI), Vol. 4, 515–554).
- MA Śāntarakṣita. *Madhyamakālaṃkāra*. → ICHIGŌ 1985
- MAP Kamalaśīla. *Madhyamakālaṃkārapañjikā*. → ICHIGŌ 1985
- MAV Śāntarakṣita. *Madhyamakālaṃkāravṛtti*. → ICHIGŌ 1985
- MAv Candrakīrti. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction Tibétaine. Publ. par Louis de la Vallée Poussin*. Bibliotheca Buddhica IX. St.-Petersburg 1907–1912.
- MAvBh Candrakīrti. *Madhyamakāvatārabhāṣya*. → MAV
- MMK LOUS DE LA VALLEÉ POUSSIN. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publié par Lous de la Vallée Poussin*. St.-Petersburg: Académie Impériale des sciences, 1903–1913.
- MN R. CHALMERS et al (Hrsg.). *The Majjhima-Nikāya*. 4 Vols. London: Pali Text Society, 1948–1978. (1. Ed. 1888–1925)
- MSA Asaṅga. *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra. Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra. Édité et traduit par S. LÉVI*. Paris: Librairie honoré Champoin, 1907.

- rNam thar Jo nang rJe btsun Tāranāthā. *rGyal khams pa tāranāthas bdag nyid kyi rnam thar nges par brjod pa'i deb gter shin tu zhib mo ma bcos lhug pa'i rtogs brjod*. TSB (Dz), Vol. 1, 5–694 (TBRC: W22276-2291)
- Pras Candrakīrti. *Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine. Par Jacques May*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1959. (Collection Jean Przyluski, 2)
- RDG Rang byung rdo rje, 3. Karmapa. *Rang byung rdo rje'i mgur rnams*. Tashigang, Bhutan: Bidung Khunchhap, 1983.
- Ratnāvalī MICHAEL HAHN (ed.) *Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. 1. The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese)*. Bonn: Indica et Tibetica Verlag, 1982 (Indica et Tibetica, Band 1).
- Ri chos Kun mkhyen rTon pa bzhi ldan (Dol po pa Shes rab rgyal mtshan). *Ri chos nges don rgya mtsho*. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 2007. (Jo nang dpe tshogs, Vol.1)
- Rigs lam kun gsal Rong ston Shes bya kun rig. *dBu ma rigs pa'i tshogs kyi dka' ba'i gnad bstan pa rigs lam kun gsal*. Dehra Dun: 1985.
- Shes bya kun khyab Kong sprul yon tan rgya mtsho. *Theg pa'i sgo kun las btus pa gsung rab rin po che'i mdzod bslab pa gsum legs par ston pa'i bstan bcos shes bya kun khyab*. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 2002.
- Samḍhinirmocana-Sūtra Samḍhinirmocana-Sūtra → D106
- TSB Gesammelte Werke des Tāranātha, Jo nang rJe btsun = *Jo nang rje btsun tā ra nā tha'i gsung 'bum*. 'Dzam thang dgon (, 199? (TBRC W22276.1680-2311) = Beijing: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang (Jonang Foundation-Edition), 2008. (Mes po'i shul bzhag, Vol. 43–87) = Leh: C. Namgyal & Tsewang Taru (rTag brtan phun tshogs gling-Edition), 1982–1987.
- TsongSB Tsong kha pa. *Khams gsum chos kyi rgyal po tsong kha pa chen po'i gsung 'bum*. Edition von bKra shis lhun po. Indische “Student Edition” (Gedun Sungrab Minyam Gyunphel Series).
- Yuktiṣaṣṭikākārikā Nāgārjuna. *Yuktiṣaṣṭikākārikā*. → LINDTNER 1982
- YṢV Candrakīrti. *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*. → SCHERRER-SCHRAUB 1991
- gZhan stong snying po Tāranātha, Jo nang rJe btsun. *gZhan stong snying po*. TSB (Dz), Vol. 18, 171–193 (TBRC W22276.2307).

- gZhan stong dbu ma'i rgyan Tāranātha, Jo nang rje btsun. *gZhan stong dbu ma'i rgyan* TSB (J), Vol. 78, Band 1, 102–123 (= TSB (Dz), Vol. 18, 109–129 (TBRC W22276.2307) =TSB (PI), Vol. 4, 797–824).
- Zab don g.nyer gcig pa Tāranātha, Jo nang rje btsun. Zab don g.nyer gcig pa. TSB (Dz), Vol. 18, 209–222.

Sekundärliteratur

- ANACKER 1984 STEPHEN ANACKER. *Seven works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- BAKER 2005 WILLA BAKER (tr.). *Essence of Ambrosia. A Guide to Buddhist Contemplations. By Taranatha*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2005.
- BECHERT 1979 HEINZ BECHERT/GEORG VON SIMSON (Hrsg.). *Einführung in die Indologie. Stand. Methoden. Aufgaben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979.
- BLUMENTHAL 2004 JAMES BLUMENTHAL. *The Ornament of the Middle Way. A study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita. Including Translations of Śāntarakṣita's Madhyamakālaṃkāra (The Ornament of the Middle Way) and Gyel-tzabs' dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering "The Ornament of the Middle Way")*. Ithaca: Snow Lion, 2004.
- BROIDO 1989 MICHAEL BROIDO. "The Jo-nang-pas on Madhyamaka: A Sketch." in: *Tibet Journal*, Vol. 14.1, 86–90.
- BRUNNHÖLZL 2004 KARL BRUNNHÖLZL. *The Centre of the Sunlit Sky. Madhyamaka in the Kagyü Tradition. Including a Translation of Pawo Rinpoche's Commentary on the Knowledge Section of Śāntidevas The Entrance to the Bodhisattvas Way of Life (Bodhicaryāvatāra)*. Ithaca: Snow Lion 2004.
- BURCHARDI 2006 ANNE BURCHARDI. "A Provisional List of Tibetan Commentaries on the *Ratnagotravibhāga*" in: *The Tibet Journal*, Winter, Vol. 31, No. 4, 2006, 3–46.
- BURCHADI 2007 ANNE BURCHADI. "A Look at the Diversity of the Gzhan stong Tradition" in *JIATS*, No. 3, 2007, THL #T3128, 24ff. (<http://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#jiats=/03/burchardi>, letzter Zugriff am 05.03. 2010)

- CABEZÓN 1994 JOSÉ IGNACIO CABEZÓN. *Buddhism and Language. A study of Indo-Tibetan Scholasticism*. New York: State University of New York Press, 1994.
- Chos grags 1990 mKhan po Chos grags bstan 'phel. „dBu ma gzhan stong pa'i byung ba cung zad brjod pa nges don ngag gi rol mo" in: *dBu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po. A Collection of works on Shentong School of Madhyamika Philosophy. Book One*. Gangtok: Bayyul Press, 1990, 1–11.
- CHIMPA 1970 LAMA CHIMPA, ALAKA CHATTOPADHYAYA (tr.). *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Calcutta: Humanities Press, 1981. (1. Ed. Simla 1970)
- gCig 'dzin sel ba mKhan zur Chos 'phel et al. *dPal ldan sa jo'i grub mtha' gcig 'dzin gyi log rtog rnyog ma sel ba'i nor bu ke ta ka'i 'phreng ba*. Shimla: *Jo nang nang bstan rig gzhung srung spel mthun tshogs*, 2008.
- CONZE 1975 EDWARD CONZE (tr.). *The Large Sutra on Perfect Wisdom. With the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990. (1. Ed. Berkely, 1975)
- DARGAY 1990 LOBSANG DARGAY. "What is Non-Existent and What is Remanent in Śūnyatā" in: *Journal of Indian Philosophy*, Vol.18, 1990, 81–90.
- mDo sngags tshig mdzod sGom sde Lha rams pa dGe bshes Thub bstan bsam grub. *mDo sngags kyi gzhung chen mo'i tshig mdzod ris med mkhas pa'i zhal lung*. Delhi: Sherig Parkhang, 2004.
- DRASZCZYK 2007 TINA DRASZCZYK et al (tr.). *Vollendetes Wirken. Tāranāthas Kommentar zum "König unter den Wegen des Strebens nach dem Vollendetem Wirken der Edlen" mit Ergänzungen von Khenpo Chödrag Rinpoche*. Wien: Bodhi Verlag, 2007.
- DREYFUS 1997 GEORGES B.J. DREYFUS. *Recognizing Reality. Dharmakīrtis's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1997.
- DUCKWORTH 2008 DOUGLAS S. DUCKWORTH. *Mipham on Buddha-nature. The Ground of the Nyingma Tradition*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Dung dkar tshig mdzod *Mkhas dbang Dung dkar blo bzang 'phrin las. Dung dkar tshig mdzod chen mo*. 2 Vols. Peking: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2002.

- DUDJOM 1991 DUDJOM RINPOCHE, JIKDREL YESHE DORJE. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*. Boston: Wisdom Publications, 1991.
- DUFF 2003 TONY DUFF. *Written Signals – Names and Phrases made clear. Geshe Chodrak's Tibetan-Tibetan Dictionary*. Elektronische Edition, Version 1.11 30th December 2003.
- DUFF 2007 TONY DUFF. *The Illuminator. Tibetan-English Encyclopaedic Dictionary*. Elektronische Edition, Version 5.14 January 1st, 2007 (Version 1.000 3rd March, 2000).
- GEIGER 1925 WILHELM GEIGER. *Saṃyutta-Nikāya. Die Lehrreden des Buddha aus der Gruppierten Sammlung. Aus dem Pāli zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt von Wilhelm Geiger fortgeführt von Nyāṇaponika. Teilweise revidierte Neuauflage*. Wolfenbüttel: Institut für Buddhistische Existenz, 1990 (1. Ed. München 1925-30)
- GOLZIO 1996 KARL-HEINZ GOLZIO (tr.). *Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis. Das Lankavatara-Sutra*. Bern, München, Wien: O.W. Barth Verlag, 1996.
- GRIFFITHS 1981 PAUL J. GRIFFITHS, "Buddhist Hybrid English. Some Notes on Philology and Hermeneutics for Buddhologists" in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 4(2), 1981, 17–32.
- GRUSCHKE 2001 ANDREAS GRUSCHKE. "The Jonangpa Order" in: *The Cultural Monuments of Tibet's Outer Provinces. Amdo. Volume 2. The Gansu and Sichuan Parts of Amdo*. Bangkok: White Lotus Press, 2001, 72–74.
- HARRIS 1991 IAN CHARLES HARRIS. *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. Leiden: E.J. Brill, 1991. (Brill's Indological Library, Vol. 6)
- HOOHAM 1991 S. K. HOOKHAM. *The Buddha Within. Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992 (1. Ed. New York, 1991).
- HOPKINS 2001 JEFFREY HOPKINS. *Emptiness Yoga. The Tibetan Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
- HOPKINS 2002 (1) JEFFREY HOPKINS. *The Essence of Other-Emptiness. By Tāranātha*. Ithaca: Snow Lion, 2007.

- HOPKINS 2002 (2) JEFFREY HOPKINS. *Reflections on Reality. The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School. Dynamic Response to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence: Volume 2*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 2002.
- HOPKINS 2003 JEFFREY HOPKINS. *Maps of the Profound. Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*. Ithaca: Snow Lion, 2003.
- HOPKINS 2006 JEFFREY HOPKINS. *Mountain Doctrine. Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix. Döl-bo-ba Shay-rap-gyel-tsen*. Ithaca: Snow Lion, 2006.
- ICHIGŌ 1985 Śāntarakṣita. *Madhyamakālamkāra of Śāntarakṣita with his own commentary or Vṛtti and with the subcommentary or Pañjikā of Kamalaśīla. Critically edited by Masamichi Ichigō*. Kyoto: Kyoto Sangyo University, 1985.
- Jo nang chos 'byung Ngag dbang blo gros grags pa. *Jo nang chos 'byung ba'i sgron me*. Chinghai: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1992.
- KALUPAHANA 1986 DAVID J. KALUPAHANA. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way. Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006. (1. Ed. New York, 1986)
- KAPSTEIN 1996 MATTHEW T. KAPSTEIN. "gDams ngag: Tibetan Technologies of the Self" in: *Tibetan Literature. Studies in Genre*. (José Ignacio Cabezón und Roger R. Jackson (Eds.)) Ithaca: Snow Lion Publications, 1996, 275–289.
- KAPSTEIN 1997 MATTHEW T. KAPSTEIN. "From Dol-po-pa to 'Ba'-mda' Dge-legs: Three Jo-nang-pa Masters on the Interpretation of Prajñāpāramitā" in: *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Vol. 1*. (Helmut Krasser et al. (Eds.)) Wien: Akademie der Wissenschaften, 1997, 457–475.
- KAPSTEIN 2000 (1) MATTHEW T. KAPSTEIN. *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation and Memory*. New York: Oxford University Press, 2000.
- KAPSTEIN 2000 (2) MATTHEW T. KAPSTEIN. "We are all Gzhan stong pas: Reflections on *The Reflexive Nature of Awareness: a Tibetan Madhyamaka Defence*. By Paul Williams" in: *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 7, 2000, 105–125. (<http://www.buddhistethics.org/7/kapstein001.pdf>, letzter Zugriff am 05.03. 2010)

- KAPSTEIN 2001 MATTHEW T. KAPSTEIN. *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. New Delhi: Oxford University Press, 2003 (1. Ed. 2001).
- mKhas 'jug* 'Ju Mi pham 'Jam dbyangs rnam rgyal rgya mtsho. *mKhas 'jug gi sdom byang*. Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1988.
- KEENAN 1997 JOHN P. KEENAN. *Dharmapāla's Yogācāra Critique of Bhavāviveka's Mādhyamika Explanation of Emptiness. The Tenth Chapter of Ta-ch'eng Kuang Pai-lun Shih. Commenting on Āryadeva's Catuḥśataka Chapter Sixteen*. New York: The Edwin Mellen Press, 1997. (Studies in Asian Thought and Religion, Vol. 20)
- KOMAROVSKI 2006 YAROSLAV KOMAROVSKI. "Reburying the treasure – maintaining the continuity: Two texts by Śākya mChog ldan on the Buddha-essence" in: *Journal of Indian Philosophy*, Vol.34, Nr. 6, 2006, 521–570.
- KUIJP 1983 LEONARD W. J. VAN DER KUIJP. *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology. From the Eleventh to the Thirteenth Century*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983 (Alt- und Neu-Indische Studien 26).
- LESSING 1998 F.D. LESSING/ALEX WAYMANN (tr.). *Introduction to the Buddhist Tantric systems. Translated by F.D. Lessing. Alex Wayman. Translated from mKhas-grub rje's "Rgyud sde spyiḥi rnam par gźad pa rgyas par brjod" with original text and annotation*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. (Buddhist Traditions Series, Vol. 20)
- LINDTNER 1982 CHR. LINDTNER. Nagarjuniana. *Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna by Chr. Lindtner* [Indiske Studier IV]. Copenhagen: Akademisk Forlag 1982.
- LOKESH 2001 LOKESH CHANDRA. *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. Delhi: Aditya Prakashan, 2001. (Śata-Piṭaka Series, Vol. 3)
- MABBETT 1998 IAN MABBETT. „The Problem of the Historical Nagarjuna Revisited” in: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 118, No.3, 332–346.
- MATHES 1996 KLAUS-DIETER MATHES. *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga). Eine Lehrschrift der Yogācāra-Schule in tibetischer Überlieferung*. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibitecia Verlag, 1996 (Indica et Tibetica 26).

- MATHES 2000 KLAUS-DIETER MATHES. “Tāranātha’s Presentation of *trisvabhāva* in the *g’Zan ston sñin po*” in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 23, No.2, 2000, 105–125.
- MATHES 2004 KLAUS-DIETER MATHES. “Tāranātha’s ‘Twenty-One Differences with regard to the Profound Meaning’ – Comparing the Views of the Two *g’Zan ston* Masters Dol po pa and Śākya mchog ldan.” in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 27, No. 2, 2004, 285–328.
- MATHES 2008 KLAUS-DIETER MATHES. *A Direct Path to the Buddha Within. Gö Lotsāwa’s Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Boston: Wisdom Publications, 2008.
- NANJIO 1956 NANJIO, BUNYIU (ed.). *The Lañkāvatāra Sūtra*. Kyoto: Otani University Press, 1956.
- NEWLAND 1996 GUY NEWLAND. “Debate Manuals (Yig Cha) in dGe lugs Monastic Colleges” in: *Tibetan Literature. Studies in Genre*. (José Ignacio Cabezón und Roger R. Jackson (Eds.)) Ithaca: Snow Lion Publications, 1996, 202–216.
- NEWLAND 2001 GUY NEWLAND (ed.), *Changing Minds. Contributions to the Study of Buddhism and Tibet in Honor of Jeffrey Hopkins*. Ithaca: Snow Lion, 2001, 193–214.
- OBERMILLER 1999 E. OBERMILLER (tr.). *The History of Buddhism in India and Tibet. By Bu ston*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999 (1. Ed. Heidelberg, 1932).
- PETTIT 1999 JOHN W. PETTIT. *Mipham’s beacon of certainty. Illuminating the view of Dzogchen, the Great Perfection*. Boston: Wisdom Publications, 1999.
- POWERS 1998 JOHN POWERS (tr.). *Jñānagarbha’s Commentary on Just the Maitreya Chapter from the Saṃdhinirmocana-Sūtra: Study, Translation and Tibetan Text*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1998.
- POWERS 1993 JOHN POWERS. *Hermeneutics and the Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004 (1. Ed. 1993)
- RINGU 2007 RINGU TULKU. *The Ri-me Philosophy of Jamgön Kongtrul the Great. A Study of the Buddhist Lineages of Tibet*. Boston: Shambhala, 2007.

- mDo sngags tshig mdzod sGom sde Lha rams pa dGe bshes Thub bstan bsam grub. *mDo sngags kyi gzhung chen mo'i tshig mdzod ris med mkhas pa'i zhal lung*. Delhi: Sherig Parkhang, 2004.
- ROERICH 1949 GEORGE N. ROERICH (tr.). *The Blue Annals*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996 (1. Ed. Calcutta, 1949).
- ROLOFF 2009 CAROLA ROLOFF. *Red mda' ba. Buddhist Yogi-Scholar of the Fourteenth Century. The Forgotten Reviver of Madhyamaka Philosophy in Tibet*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2009 (Contributions to Tibetan Studies 7).
- RUEGG 1963 DAVID SEYFORT RUEGG. "The Jo nañ pas: A School of Buddhist Ontologists according to the *Grub mtha' sel gyi me lon*" in: *JAOS*, Vol. 83, 73–91, 1963.
- RUEGG 1981 DAVID SEYFORT RUEGG. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.
- RUEGG 2002 DAVID SEYFORT RUEGG. *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy. Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part 1*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 50 (2000).
- RUEGG 2002 DAVID SEYFORT RUEGG. *Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy. Candrakīrī's Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ on Madhyamakakārikā I.1 and Tson kha pa blo bzang grags pa / rGyal tshab dar ma rin chen's dKa' gnad/gNas brgyad kyi zin bris. Annotated translations*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 54 (2002).
- SCHERRER-SCHRAUB 1991 CRISTINA ANNA SCHERRER-SCHRAUB. *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti. Commentaire à lasoixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par la Maître indien Candrakīrti*. Bruxelles: Institute Belge des Hautes Études Chinoises, 1991.
- SCHIEFNER 1869 ANTON SCHIEFNER (tr.). *Tāranāthā's Geschichte des Buddhismus in Indien*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1961. (Repr. d. Ausg.: St. Petersburg, Kaiserl. Akad. d. Wiss., 1869)
- SHARMA 1997 PARMANANDA SHARMA (tr.). *Bhāvanākrama of Kamalaśīla*. Delhi: Aditya Prakashan, 1997.
- SHEEHY 2009 MICHAEL R. SHEEHY. „A Lineage History of Vajrayoga and Tantric Zhentong from the Jonang Kālacakra Practice Tradition” in: *As long as Space Endures. Essays on the*

Kālacakra Tantra in Honor of H.H. the Dalai Lama. Ithaca, New York: Snow Lion 2009, 219–235.

- SOMLAI 1990 GYORGY SOMLAI. “A Dohā-Interpretation according to Jonañ-pa Kun-dga’ sñiñ-po” in: *Acta Orientalia*, Vol. 44, Band 1, 1990, 139–144.
- SOPA 2009 GESHÉ LHUNDUB SOPA et al (tr.). *The Crystal Mirror of Philosophical Systems. A Tibetan Study of Asian Religious Thoughts. Thuken Losang Chökyi Nyima*. Sommerville: Wisdom Publications 2009. (The Library of Tibetan Classics, Vol. 25)
- SPARHAM 1993 GARETH SPARHAM. *Ocean of Eloquence. Tsong kha pa’s Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*. Delhi: Sri Satguru, 1995 (1. Ed. 1993).
- SPARHAM 1994 GARETH SPARHAM. “On the Proper Interpretation of Prajna-Paramita” in: *Dreloma: Drepung Loseling Magazine*, No. 32–33, 1994–1995, 20–22.
- SPARHAM 2001 GARETH SPARHAM. “Demons on the Mother: Objections to the Perfect Wisdom Sūtras in Tibet” in: NEWLAND 2001, 193–214.
- STEARNS 1995 CYRUS STEARNS. “Dol-po-pa Shes-rab rgyal-mtshan and the Genesis of the gZhan-stong Position in Tibet” in: *Asiatische Studien/ Études Asiatiques*, Vol. 49, No. 4, 1995, 829–852.
- STEARNS 1999 CYRUS STEARNS. *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltzen*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002 (1. Ed. 1999)
- STEINKELLNER 1981 ERNST STEINKELLNER. “Tshad ma’i skye bu. Meaning and Historical Significance of the term.” in: *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy. Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 September 1981 Vol.2*. ERNST STEINKELLNER et al (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.
- SUZUKI 1932 DAISSETZ TEITARO SUZUKI (tr.). *The Lañkāvatāra Sūtra. A Mahāyana Text*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999 (1. Ed. 1932).
- TAUSCHER 1989 HELMUT TAUSCHER. *Verse-Index of Candrakīrti’s Madhyamakāvatāra. (Tibetan versions)*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 22 (1989).
- TAUSCHER 1995 HELMUT TAUSCHER. *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tson kha pas Madhyamaka-Werken*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 36 (1995).

- TAUSCHER 1999 HELMUT TAUSCHER. „Die zwei Wirklichkeiten“ in: LAMBERT SCHMITHAUSEN (Hrsg.), *Śāntidevas „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“*. Hamburg: Universität Hamburg, 1999. (Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, III)
- THAKCHOE 2007 SONAM THAKCHOE, *The Two Truths Debate. Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way*. Boston: Wisdom Publications, 2007.
- THURMAN 1991 ROBERT A. F. THURMAN. *The Central Philosophy of Tibet. A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- WANGCHUK 2004 WANGCHUK DORJI. “the rÑiñ-ma Interpretations of the Tathāgatagarbha Theory“ in: WZKS, Vol. 48, 2004, 171–213.
- WILLIAMS 1989 PAUL WILLIAMS. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London, New York: Routledge, 1989.
- WILLIAMS 1998 PAUL WILLIAMS. *The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*. Cornwall: Curzon, 1998.
- WILSON 2001 JOE BRANFORD WILSON. “Gung thang and Sa bzang Ma ti Pañ chen on the Meaning of ‘Foundational Consciousness’ (*ālaya, kun gzhi*)” in NEWLAND 2001, 215–231.

Internet

- JF Jonang Foundation: <http://www.jonangfoundation.org> (letzter Zugriff: 20.01.2010)
- RFKS Resources for Kanjur Studies. University of Vienna, Department of South Asian, Tibetan and Buddhist Studies: <http://www.istb.univie.ac.at/kanjur/> (letzter Zugriff: 20.1.2010)
- TBRC The Tibetan Resource Centre: <http://www.tbrc.org> (letzter Zugriff: 05.03.2010)

E. Kurzfassung / Abstract

Kurzfassung

Das gZhan stong dbu ma'i rgyan des Jo nang rJe btsun Tāranātha Kun dga' snying po - Tibetischer Text und Übersetzung

Jo nang rJe btsun Tāranātha (1575–1634) war neben Dol po pa Shes rab rgyal mtshan einer der einflussreichsten Gelehrten der Jo nang-Tradition. In Folge der Unterdrückung der Jo nang-Lehren Anfang des 17. Jahrhunderts waren seine Schriften bis vor kurzem noch schwer zugänglich. Dagegen waren Widerlegungen der Jo nang pa-Sichtweisen gut bekannt, wie z.B. die des Thu'u kwan Blo bzang chos kyi nyi ma in seinem Grub mtha' shel gyi me long. Es ist daher interessant zu betrachten, wie Tāranātha auf derartige Kritik in seinen Werken einging.

Diese Diplomarbeit behandelt Tāranāthas gZhan stong dbu ma'i rgyan, ein Werk mit polemischem Charakter, in dem dieser die gZhan stong-Lehren gegen diverse Kritikpunkte verteidigt und sie als das eigentliche Madhyamaka zu etablieren versucht. Die Einführung zu dieser Arbeit stellt den Gelehrten Tāranātha kurz vor und geht auch näher auf die von der Jo nang-Tradition vertretene kontroverse Sichtweise des gZhan stong-Madhyamaka ein. Die Arbeit selbst besteht aus einer Edition, inhaltlichen Gliederung und annotierten deutschen Übersetzung des Textes.

Abstract

Jo nang rJe btsun Tāranātha Kun dga' snying po's gZhan stong dbu ma'i rgyan – Tibetan text and German translation

Jo nang rJe btsun Tāranātha (1575–1634), besides Dol po pa Shes rab rgyal mtshan, was one of the most influential scholars of the Jo nang tradition. As a consequence of suppression of the Jo nang doctrine at the beginning of the 17th century, Tāranātha's writings were difficult to access until recently. On the other hand, refutations of the Jo nang viewpoints were well known, e.g. that of Thu'u kwan Blo bzang chos kyi nyi ma in his Grub mtha' shel gyi me long. It is therefore intriguing to examine Tāranātha's response to such criticism in his writings.

This diploma thesis deals with Tāranātha's gZhan stong dbu ma'i rgyan, a work of polemical character, in which he defends the gZhan stong doctrine against various criticisms and attempts to establish it as the actual Madhyamaka. The introduction to this thesis briefly provides background on the scholar Tāranātha and also expands on the controversial view of the gZhan stong Madhyamaka which is upheld by the Jo nang tradition. The thesis itself consists of an edition, outline and annotated German translation of the text.

Lebenslauf

Ausbildungsweg

Seit 10/2005	Diplomstudium Tibetologie und Buddhismuskunde (NF Indologie), Univ. Wien
SS 2005	Indologie-Studium, Univ. Heidelberg
10/2000 – 4/2005	Studium buddh. Philosophie und tib. Sprache, Karmapa International Buddhist Institute, Neu Delhi – B.A. (K.I.B.I.)
1996-99	Krankenpflegeschule Kurpfalz, Mannheim – Krankenpfleger
1986-95	Liselotte-Gymnasium, Mannheim – Abitur

Studienaufenthalte

2/2009 – 5/2009	Private Tibetischstudien, Neu Delhi / Rumtek
8/2008	Summer School in Spoken Sanskrit, Univ. Heidelberg
2/2007	Private Tibetischstudien, Neu Delhi
3/2004 – 7/2004	Private Tibetischstudien, Kathmandu
12/2003 – 1/2004	Private Tibetischstudien, Kathmandu

Studienrelevante Tätigkeiten

Seit 10/2009	Tibetisch-Tutor (klass.), Univ. Wien
Seit 10/2009	Mitarbeiter der Fachbereichsbibliothek Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Univ. Wien (7,5 h / Woche)
3/2006– 2/ 2009	Tibetisch-Tutor, für ugs. / klass. Tibetisch Univ. Wien
Seit 10/2005	Tibetischlehrer für ugs. / klass. Tibetisch, Karma Kagyü Sangha , Wien (2-4 h / Woche)
Seit 3/2005	Regelmäßige Dolmetschtätigkeiten (Tib.-Dt., Tib.-Engl., Engl.-Dt.) für verschiedene buddh. Gelehrte
Seit 2001	Tibetischlehrer (Anf. / Fortgeschr.) Intensivkurs bei der jährlichen dreiwöchigen Sommerschule „ Buddhist Treasuries of Knowledge “, Saint Léon sur Vézère

Fremdsprachen

Klassische Sprachen	Tibetisch, Sanskrit, Hindi, Pali
Moderne Sprachen	Deutsch (Muttersprache), Englisch, Tibetisch, Französisch, Ungarisch