

Der Sechste Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug (1584–1630)
und sein Reisebericht aus den Jahren 1629/1630:
Studie, Edition und Übersetzung

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von: Navina Lamming

Datum der mündlichen Prüfung:

28. Januar 2013

Gutachter:

Prof. Dr. Franz-Karl Ehrhard

Prof. Dr. Jens-Uwe Hartmann

Inhaltsverzeichnis

<i>Danksagung</i>	<i>vii</i>
1. Allgemeine Einführung und Aufbau der Arbeit	1
1.1 Allgemeine Einführung	1
1.2 Aufbau der Arbeit.....	3
I. Biographie	
2. Quellen für die Lebensgeschichte von Chos kyi dbang phyug	6
2.1 Zwei tibetische Hauptquellen	6
2.2 Kurzbiographien	9
2.2.1 Tibetische Kurzbiographien.....	9
2.2.2 Englische Kurzbiographien	10
2.3 Form der Quellenangabe	10
3. Politische Situation: Die Herrschaft der gTsang pa	12
4. Familie, Kindheit und erste Lehren: 1584–1593	17
4.1 Geburt und Familie	17
4.2 Das Jahr 1588: Anerkennung durch den Neunten Karma pa	19
4.3 Die Jahre 1589–1590: Inthronisierung in Yangs pa can und erste Lehren	22
4.4 Tabula Rasa: Ende des Jahres 1590 bis Anfang 1593	26
5. Jugend: 1593–1602	28
5.1 Das Jahr 1593: Gründung von Thub bstan nyin byed gling in Kong po	28
5.2 Die Jahre 1594–1595: Reisen nach Kong po und Tsā ri	30
5.3 Die Jahre 1595–1596: Aufenthalt in Dvags po	31
5.4 Die Jahre 1596–1600: Aufenthalt in gTsang; erhaltene Lehren und eigene Lehrtätigkeit.....	33
5.5 Das Jahr 1600: Rückkehr nach Yangs pa can und kurzer Aufenthalt in dBus.....	39
5.6 Das Jahr 1601: Zusammenkunft mit seiner Familie. Treffen mit dem Neunten Karma pa und erneute Reise nach gTsang.....	39
5.7 Das Jahr 1602: Ordination von Chos kyi dbang phyug. Aufenthalt in Pa rnam und Reise nach Sog und Hor stod.....	41
6. Reife: 1603–1610	46
6.1 Das Jahr 1603: Tod des Neunten Karma pa	46
6.2 Die Jahre 1604–1607	48
6.2.1 Erstes Treffen mit dem Dritten Yol mo ba, Tāranātha und der Inkarnation des mChog ldan mgon po. Reise nach gZhi ka rtse	48
6.2.2 Tempelgründungen, Reise nach rNam gling und Aufenthalte in mTshur phu, Yangs pa can und Mal gro gung dkar	49
6.3 Das Jahr 1607: Intensiver Kontakt zu seinen Brüdern. Besuch von bSam yas.....	51

6.4 Die Jahre 1608–1609	55
6.4.1 Reise über Yar lung und Lho brag nach Tsā ri. Ordination von Karma Mi pham 'Phrin las rnam rgyal.....	55
6.4.2 Winter in Tsā ri und Rückkehr nach Mal 'gro gung dkar.....	58
6.4.3 Aufenthalt in dBus	60
7. Reise in die östlichen Regionen: 1610–1618	63
7.1 Das Jahr 1610: Besuch von Ri bo che, 'Og min Karma und den Zur mang-Klöstern in Khams	63
7.2 Das Jahr 1611: Erstes Treffen mit Chos dbyings rdo rje	66
7.3 Reise nach Sog yul.....	70
7.4 Reise durch Khams	72
7.4.1 Besuch von rTa'u, Lha sgang und Dar rtse mdo	72
7.4.2 Aufenthalt in Tre shod und rMa chu kha. Tod des Vierten rGyal tshab	73
7.4.3 Treffen mit dem Byang bdag Rig 'dzin Ngag gi dbang po und Besuch des Kam po gnas nang-Klosters nahe Li thang	73
7.4.4 Aufenthalt im rGya bya-Kloster und Ankunft in rGyal thang.....	75
7.5 Aufenthalt im Reich der Naxi und einjährige Klausur in Kam po gnas nang	76
7.5.1 Erstes Treffen mit dem Naxi-Präfekten Mu Zeng	76
7.5.2 Treffen mit einem Paṇḍita und einjährige Klausur in Kam po gnas nang	77
7.5.3 Aufenthalt im dGon dkar-Kloster.....	78
7.5.4 Weihe der ersten Druckstöcke in Khang sar mgo im Jahr 1614	79
7.6 Reise in den Süden: Besuch von Ri bo bya rkang	80
7.7 Rückkehr nach Lijiang im Jahr 1615.....	82
7.8 Reise über Khams nach Zentraltibet.....	82
7.8.1 Erster Teil: Reise über rGyal thang und die Klöster rGya bya, Karma und Lha steng	82
7.8.2 Zweiter Teil: Über Zur mang rnam rgyal rtse und Ri bo che zurück nach Zentraltibet.....	84
8. Aufenthalt in Zentraltibet: 1618–1629	86
8.1. Die Jahre 1618/1619	86
8.1.1 Heimkehr und tibetisches Neujahr 1618.....	86
8.1.2 Konflikt in der sKyu ra-Familie	88
8.1.3 Der Tsher lung Drung pa: Lehrtätigkeiten und eigene Praxis.....	89
8.1.4 Schlichtungsbemühung in dem Konflikt zwischen dBus und gTsang. Aufenthalt in 'Bri gung, Za dam und Yangs pa can	90
8.1.5 Reise nach rGyal mkhar rtse und Treffen mit dem gTsang sDe srid Phun tshogs rnam rgyal. Ordination des Zweiten mKha' reg sPrul sku.....	91
8.1.6 Wiedersehen mit dem Zehnten Karma pa im Jahr 1619	92
8.2 Kontakte zu Reisenden aus Indien und Aufenthalt in sNe'u gdong rtse	93
8.3 Aufenthalt in Lho brag	93
8.4 Reise nach rGyal mkhar rtse im Jahr 1621	94
8.5 Die Jahre 1623–1626	95
8.5.1 Anerkennung der Fünften rGyal tshab-Inkarnation	95
8.5.2 Treffen mit dem gTsang sDe srid Karma bsTan skyong dbang po.....	96
8.5.3 Besuch von bSam yas und der Region um Jo mo Kha rag.....	97

8.5.4 Begegnung mit indischen Reisenden am königlichen Hof in bSam 'grub rtse. Erster Druck des Lijiang-bKa' 'gyur im Jahr 1623	98
8.5.5 Ordination von Chos dbyings rdo rje 1624/1625	101
8.5.6 Ernennung des Ba le Rab 'byams pa zum Abt von Yangs pa can. Zusammenkunft der Karma bKa' brgyud-Würdenträger	104
8.5.7 Aufenthalte in Za dam und gNas nang	105
8.5.8 Besuch von mTshur phu und Reise nach Lho brag	106
8.6 Das Jahr 1627	107
8.6.1 Neujahr im Nyi lde-Kloster und erneuter Besuch von bSam yas. Ordination des Bo dong sPrul sku in mTshur phu	107
8.6.2 Tempelweihen in Za dam und erste Begegnung mit Karma Chags med	108
8.7 Das Jahr 1628	110
8.7.1 Besuch des Za dam-Tempels und Ordination von Karma Chags med	110
8.7.2 Reise nach rGyal mkhar rtse	111
9. Aufenthalt in Chu dbar, Reise nach Nepal und Tod: 1629–1630	114
9.1 Das Jahr 1629: Reise nach Chu dbar	114
9.2 Gründung monastischer Einrichtungen	115
9.2.1 Klostererrichtung in Chu dbar	115
9.2.2 Vollendung des Klosters in Nyi lde	117
9.3 Künstlerische Aktivität von Chos dbyings rdo rje in Chu dbar und dessen Aufbruch zum Kailāśa	118
9.4 Ausflüge in der Umgebung von Chu dbar und Aufbruch nach Nepal	120
9.5 Das Jahr 1630 I: Rückkehr und Wiedersehen mit dem Zehnten Karma pa	121
9.6 Das Jahr 1630 II: Die letzten Monate und Tod	123
10. Anhang: Chos kyi dbang phyug: Ein zoon politikon?	132

II. Der Reisebericht

12. Einleitung	137
12.1 Rezeption und Forschungsstand	137
12.2 Allgemeiner Überblick	138
12.3 Gründe für die Reise	142
12.3.1 Persönliche Motive und eigentliches Ziel	142
12.3.2 Diplomatische Aufgabe	144
12.4 Begegnungen mit den Königen und einem indischen Paṇḍita	147
12.4.1 Treffen mit Vikrama Śāh	147
12.4.2 Treffen mit den drei Königen des Kāthmāndu-Tals	147
12.4.3 Konversation mit einem Paṇḍita aus Indien	151
12.5 Besuch der heiligen Stätten	152
12.5.1 Cāṅgu Nārāyaṇa und Paśupatināth	152
12.5.2 Der Svayambhū-Stūpa	153
12.5.3 Die Standbilder der Ārya Mahākāruṇika-Brüder	154
12.5.4 Auf den Spuren Mar pas: Der Rin chen tshul-Vihāra und Pharping	155
12.5.5 gNyi shang kur ti	158

13. Textedition	161
13.1 Vorbemerkung zur Textedition	161
13.2 Text: <i>Bal yul du bgrod pa'i lam yig nor bu spel ma'i 'phreng ba zhes bya ba bzhugs sho</i>	162
14. Übersetzung: Reisebericht [m]einer Reise nach Nepal [mit dem Titel]: „Kette aus verschiedenen Edelsteinen“	211
Bibliographie	285
Tibetische Texte	285
Tibetische Werksammlung	291
Sekundärliteratur	292
Webseiten	310
Appendices	311
Appendix I: Werke im 'Bras spungs-Kloster	311
Appendix II: Werke im Potala-Palast	312
Farbabbildungen	314
Faksimile	322
Karte	

Danksagung

Ich möchte hier einer Reihe von Personen meinen Dank aussprechen, die zu der Verwirklichung dieser Arbeit beigetragen haben. An erster Stelle meinem Doktorvater Prof. Dr. Franz-Karl Ehrhard, der mit seinem umfassenden Wissen durch zahlreiche Literaturhinweise, Anregungen und Korrekturen entschieden die jetzige Form der Arbeit geprägt hat. Seine stetige und engagierte Betreuung hat mich über einige Durststrecken hinweggerettet. Herzlichen Dank auch an meinen Korreferenten Prof. Dr. Jens-Uwe Hartmann, an Prof. Dr. Petra Maurer für das aufmerksame und kritische Korrekturlesen und an Dr. Christoph Cüppers, von dem die Idee für das Thema stammt. Hubert Decler hat mir während meines Aufenthalts in Kathmandu zahlreiche Informationen zukommen lassen und mir ferner eigene ausgiebige Studien großzügig zur Verfügung gestellt. Mein aufrichtiger Dank gilt auch ihm.

Für die Hilfe bei schwierigen tibetischen Passagen möchte ich mich bei Tsering Lama in Lumbini, Dr. Tengo in Lhasa und Prof. Dr. Dorje Thondup bedanken.

Weiterhin danke ich Dr. Oliver von Criegern, Prof. Dr. Bryan Cuevas, Dr. Albrecht Hanisch, Dr. Ulrike Roesler, Prof. Dr. Alexander von Rospatt und Gene Smith, die mir auf unterschiedliche Weise hilfreich zur Seite standen.

Dank auch an das Promotionsprogramm Buddhismus-Studien der LMU München für die materielle und immaterielle Förderung und an Simon Sutner für die graphische Beratung und seine tatkräftige Begleitung bei meiner Feldforschungs-Reise nach Nepal.

Ferner gibt es eine Reihe von Personen, die indirekt, aber nicht weniger hilfreich die Arbeit unterstützt haben: Meine Eltern, Anne und Peter Lamminger, meine Schwester Janine Lamminger, meine Kommilitonen und Hildegard, die gute Seele unserer Bibliothek. Auch ihnen sei herzlich gedankt.

1. Allgemeine Einführung und Aufbau der Arbeit

1.1 Allgemeine Einführung

Wie Kāśi [in] Āryāvarta
so wurde auch Nepal
von den Gelehrten aus früherer Zeit gepriesen,
ein Feld des Verdienstes zu sein.
Eine bewegte Girlande aus Wellen,
die weiß wie der Mond des Ruhmes [leuchten]:
Dies glorreiche Nepal
nahm ich gleich einer Stätte der Götter wahr.¹

Mit diesen poetischen Worten verlieh der Sechste Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug, ein einflussreicher und für seine Gelehrtheit berühmter Vertreter der Karma bKa' bgyud-Schule,² seiner Bewunderung Ausdruck, als er während einer Reise nach Nepal in den Jahren 1629 bis 1630 das Kāthmāndu-Tal besuchte. Das Pilgerwesen bildet einen wesentlichen Bestandteil tibetischer Kultur und so war es nicht ungewöhnlich, dass tibetische „Lehrer“ (*bla ma*) die Strapazen und Gefahren einer Reise nach Nepal oder gar Indien auf sich nahmen, um die heiligen Stätten des Buddhismus mit eigenen Augen zu sehen und ihnen persönlich ihre Verehrung zu erweisen.³ Was diese Reise jedoch besonders macht, ist

¹ Siehe Chos kyi dbang phyug: *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 20b, 3–4 (*ji ltar 'phags yul kā shi de ltar ne pā la / bsod nams zhing zhes sngon nas mkhas pas rab bsngags pa'i / grags pa zla ba ltar dkar rba rlabs phreng g.yo ba'i / dpal ldan bal yul skabs gsum pa yi gnas 'dra mthong*) und Übersetzung, Abschnitt XXI. Zur Verwendung der Begriffe *bal yul* und *ne pā la* siehe Dowman (1981: 197). Im tibetischen Sprachgebrauch war es zumindest früher üblich, mit *bal yul* („Land der Wolle“) lediglich das Kāthmāndu-Tal und mit *ne pā la* das gesamte Gebiet Nepals mit den umliegenden Tälern und dem Terrai zu bezeichnen. Chos kyi dbang phyug allerdings verwendet den Ausdruck „Zentrum/Tiefland vom Land der Wolle“ (*bal yul mthil*, siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 47b, 4) und differenziert damit zwischen *bal yul* und *bal yul mthil*, eine Abgrenzung, die nicht notwendig wäre, würde er mit *bal yul* nur das Zentrum von Nepal, also das Kāthmāndu-Tal, bezeichnen. Auch die Berge in der Region des Volkes der sNye shang, die nicht mehr dem Kāthmāndu-Tal zugeordnet werden können, bezeichnet er als *bal yul gyi ri brag rnams su*, siehe ebd.: Fols. 46a, 5–46b, 1. Offensichtlich scheint sich Chos kyi dbang phyug also mit *bal yul* auf das gesamte Gebiet Nepals zu beziehen. Die Tatsache, dass er hier beide Begriffe, *bal yul* und *ne pā la*, verwendet, ist wahrscheinlich dem Versmaß geschuldet.

² Bezüglich der Karma bKa' bgyud-Schule siehe Tucci (1948: 91), Douglas & White (1976) und Richardson (1998: 337–378). Bei letzterem werden lediglich vier Inkarnationslinien dieser Schule dargestellt. Für eine vollständige Darstellung aller sechs Inkarnationslinien siehe Smith (2000: 18–19) sowie Jackson (2009: 253–256), der die im 19. Jahrhundert entstandene Linie der 'Jam mgon kong sprul hinzufügt.

³ Zu Nepal als Ziel tibetischer Reisender siehe Huber (2008: 173–175). Für die vorliegende Arbeit sind folgende Personen von besonderem Interesse: Der tibetische Begründer der bKa' bgyud-Schulen, Mar pa Lo tsā ba (1002/1012–1097), reiste im 11. Jahrhundert drei Mal nach Indien, um dort bei indischen Paṇḍitas wie Nāropa (1016–1100) und Maitrīpa (1007–1078?) buddhistische Lehren zu studieren und sie danach in Tibet einzuführen. Auf seinen Wegen nach Indien machte er auch Station in Nepal, siehe gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan: *Mar pa lo tsā'i rnam thar* S. 7–134 und Thrangu Rinpoche (2001). Die Reise wurde ebenso *vice versa* angetreten: Vanaratna (1384–1468), ein Paṇḍita aus Chittagong im heutigen Bangladesh, der unter dem tibetischen Namen Nags kyi rin chen bekannt war, reiste über einen Zeitraum von fast 30 Jahren drei Mal nach Tibet. Sein Übersetzer, Khriṃs khang Lo tsā ba bSod nams rgya mtsho (1424–1482), besuchte Nepal

die Tatsache, dass der Sechste Zhva dmar pa einen „Reisebericht“ (*lam yig*) darüber verfasste, der einem detailliert geschriebenen Tagebuch gleicht.

Der Text „Reisebericht [m]einer Reise nach Nepal [mit dem Titel]: Kette aus verschiedenen Edelsteinen“ (*Bal yul du bgrod pa'i lam yig nor bu spel ma'i 'phreng ba zhes bya ba bzhugs sho*) wurde im Jahr 1992 in einem kleinen Kloster in Samagaon am Fuße des Manaslu von Franz-Karl Ehrhard im Rahmen des Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) gefunden und mikrofilmiert. Das in tibetischer dBu med-Schrift verfasste Manuskript besteht aus 48 beidseitig beschriebenen Folios, die jeweils fünfzeilig sind, und von denen das dritte Folio nicht vorhanden ist.⁴ Der Schmucktitel „Kette aus verschiedenen Edelsteinen“ (*nor bu spel ma'i 'phreng ba*) verweist auf den besonderen Stil des Reiseberichts, der in einer Mischung aus Prosa und Lyrik verfasst ist.⁵ Während der Prosateil eine recht nüchterne Darstellung des alltäglichen Ablaufs seiner Reise und der von ihm besuchten heiligen Stätten abbildet, zeichnet sich der lyrische Teil durch die Verwendung von blumigen und zum Teil aus der indischen Kultur stammenden Metaphern aus, die Chos kyi dbang phyugs ausgezeichnete Bildung als buddhistischer Gelehrter belegen.

Neben dem profanen Alltag seiner Reise, wie den Schlafstätten, dem Zubereiten der Mahlzeiten, der Beschaffenheit des Weges, den einzelnen Etappen sowie der Fauna und Flora schildert Chos kyi dbang phyug auch seine zahlreichen Begegnungen mit den unterschiedlichen ethnischen Gruppen, den Newar im Kāthmāndu-Tal ebenso wie den Bergvölkern der Mang kar und der sNye shang. Seine Treffen mit den drei Malla-Königen des Kāthmāndu-Tals und einem König namens Vikrama Śāh aus der Region von Jumla

im Jahr 1465, siehe hierzu Ehrhard (2004b & 2002: 65–72). Der Dritte Yol mo ba sPrul sku bsTan 'dzin nor bu (1589–1644), ein Schüler des Sechsten Zhva dmar pa, besuchte in den Jahren 1614 bis 1617 Nepal, siehe bsTan 'dzin nor bu: *Rang gi rtogs pa brjod pa* Fols. 117, 1–122, 1 und Bogin (2013: 189–192).

Zahlreich waren die tibetischen Nepalreisenden auch im 18. Jahrhundert: Der Achte Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas (1700–1774) unternahm zwei Reisen nach Nepal. Während seiner ersten Reise in den Jahren 1723 bis 1724 reiste er in Begleitung des Achten Zhva dmar pa dPal ldan Chos kyi don grub (1695–1732) und des Zwölften Karma pa Byang chub rdo rje (1703–1732). Für seine erste Reise von Chu dbar nach Nepal und zurück über sKyid grong, siehe *Ta'i si tur 'bod pa karma bstan pa'i nyin byed kyi rang tshul drangs por brjod pa* Fols. 111, 3–127, 1, für die zweite Reise in den Jahren 1748 bis 1750 siehe ebd.: Fols. 263, 5–270, 7. Vgl. auch Smith (2000: 8–22) für die Autobiographie von Chos kyi 'byung gnas, in der die Reisen dargelegt werden. Ein weiterer Reisender, der eine detaillierte Beschreibung der heiligen Orte des Kāthmāndu-Tals verfasste, ist der Vierte Khams sprul bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma (1734–1779), siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* und die Übersetzung von Macdonald (1987). Auch der Brag dkar rta so sPrul sku Chos kyi dbang phyug (1775–1837) besuchte Ende des 18. Jahrhunderts Nepal, vgl. hierzu Kapitel 12.1.

⁴ Dies gilt zumindest für die Mikrofilm-Kopien, die sich in den National Archives in Kāthmāndu und der Staatsbibliothek zu Berlin befinden. Unklar ist, ob das sich im Kloster bei Manaslu befindliche Manuskript vollständig ist.

⁵ Chos kyi dbang phyug verwendet den Ausdruck *spel ma* im Text auch konkret auf einer nicht metaphorischen Ebene zur Beschreibung eines Liedes, das aus einer Mischung von Prosa und Versen besteht, siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 36a, 5 ([...] *bcad lhug spel ma'i glu zhes pa'ang brtsams so*) und Übersetzung, Abschnitt XXXVII.

sind gleichermaßen dargelegt, wie eine ausgiebige Diskussion über den Śaḍaṅga-Yoga mit einem Paṇḍita aus Indien, die er in Bhaktapur führte. *En détail* beschreibt er buddhistische ebenso wie hinduistische Heiligtümer, die er entlang des Weges und im Kāthmāndu-Tal besuchte, und erweist sich dabei als äußerst kritischer, aufgeklärter, objektiver und scharfer Beobachter, der seine empirischen Erkenntnisse mit einem meist profunden Hintergrundwissen unterlegte. Diese Eigenschaften des Verfassers, verknüpft mit dem Reichtum an geographischen, ethnographischen und kulturellen Beschreibungen, die aus dem frühen 17. Jahrhundert stammen, machen den Reisebericht zu einem außergewöhnlichen und wertvollen Dokument.

1.2 Aufbau der Arbeit

Der Verfasser des Textes, Chos kyi dbang phyug, ist die sechste Inkarnation in der Linie der Zhva dmar pas, die neben der Karma pa-Linie die wichtigste Inkarnationslinie innerhalb der Karma bKa' brgyud-Schule darstellt. In der bisherigen Forschung, insbesondere was die Sekundärliteratur in westlichen Sprachen betrifft, liegen nur wenig Informationen zu seiner Person vor. Daher schien es sinnvoll, sich ausführlicher mit dem Leben und Wirken dieses bedeutenden Würdenträgers zu beschäftigen, und so stellt seine detaillierte Biographie einen wesentlichen Teil dieser Arbeit dar, die somit zweiteilig aufgebaut ist:

Der erste Teil ist der Person des Sechsten Zhva dmar pa gewidmet. In einer Einführung wird zunächst eine Übersicht über die für die Biographie verwendeten Quellen gegeben und es werden die politischen Machtverhältnisse Mitte des 16. bis Mitte des 17. Jahrhunderts skizziert. Die sich anschließende ausführliche Biographie ist in sieben größere Abschnitte geteilt. Resümierende Betrachtungen zu Chos kyi dbang phyug als politische Person beschließen diesen Teil.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Reisebericht. Nach einem kurzen Überblick über die Rezeption, die bisher vorliegenden Untersuchungen und den Verlauf der Reise werde ich einige Aspekte des Textes beleuchten. Der Fokus liegt hierbei auf den möglichen Motiven, die zu der Reise führten, den Begegnungen mit den Königen der drei Städte, Kāthmāndu, Pātan und Bhaktapur, und den Beschreibungen einzelner ausgewählter Stätten des Kāthmāndu-Tals.

Im Anschluss folgt eine Textedition des Reiseberichts und eine annotierte Übersetzung, bei der auch die Berichte anderer tibetischer Reisender berücksichtigt werden. Hervorzuheben ist hier insbesondere die vom Vierten Khams sprul bsTan 'dzin

Chos kyi nyi ma (1734–1779) verfasste Beschreibung der heiligen Stätten des Kāthmāndu-Tals aus dem 18. Jahrhundert.⁶

⁶ Vgl. Anm. 3 für die Berichte und Beschreibungen weiterer Reisender. Für einen Überblick über die Quellen zu den heiligen Stätten des Kāthmāndu-Tals siehe Dowman (1981: 183–200) und Ehrhard (2007c: 105–119). Dowman (1981: 187) datiert eine der Quellen, den *Bal yul gnas yig* irrtümlich in das 18. Jahrhundert. Tatsächlich wurde der Text im Jahr 1954 als Druck erstellt und stammt von dem Newar Bhikṣu Ngag dbang rdo rje; siehe Ehrhard (2007c: 105–106) für die Korrektur.

I. Biographie

2. Quellen für die Lebensgeschichte von Chos kyi dbang phyug

2.1 Zwei tibetische Hauptquellen

Eine Studie zu den frühen Lebensjahren des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje (1507–1554) zählt nicht weniger als 17 Quellen auf, bestehend aus spirituellen Memoiren von Mi bskyod rdo rje selbst, spirituellen Biographien seiner direkten Schüler sowie spirituellen Biographien späterer Gelehrter. Als wertvollste Quellen werden dabei die spirituellen Biographien seiner direkten Schüler und seine spirituellen Memoiren bezeichnet.⁷

Als Quellen für eine Biographie des Sechsten Zhva dmar pa stehen uns lediglich zwei Texte zur Verfügung, die sich diesen drei Kategorien zuordnen lassen. Die erste Quelle, die von späteren Gelehrten verfasst wurde, ist ein Standardwerk für Informationen zu einzelnen Vertretern der Karma bKa' brgyud-Schule: Das vom Achten Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas (1699/1700–1774) angefangene (er verfasste den ersten Teil des ersten Bandes) und von seinem Schüler 'Be lo tshe dbang kun khyab im Jahr 1775 zu Ende geführte Geschichtswerk mit dem Titel: *sGrub brgyud karma kaṃ tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi 'phreng ba* (von nun an *Kaṃ tshang brgyud pa I & II*),⁸ das drei Quellen für die Biographie von Chos kyi dbang phyug angibt: erstens den von Chos kyi dbang phyug verfassten Reisebericht: *Bal yul du bgrod pa'i lam yig nor bu spel ma'i 'phreng ba zhes bya ba bzugs sho*. Zweitens einen Text mit dem Titel *rDzogs ldan gsar pa'i char sprin*, verfasst von einem gewissen 'Jam dbyangs Karma mTshan legs, und schließlich „ausführliche Notizen“ (*zin bris rgyas pa*) mit dem Titel *rNam thar nor bu'i phreng ba*.⁹ Von diesen drei Quellen liegt uns bisher nur der Reisebericht vor.

⁷ Siehe Rheingans (2010: 256–265). Obwohl drei der frühen Biographien als vermisst gelten, stellt dies immer noch eine beachtliche Vielfalt an Texten dar. Bezüglich Rheingans Plädoyer für die Begriffe ‚spirituelle Biographie‘ und ‚spirituelle Memoiren‘ siehe ebd.: 251–255.

⁸ Das Werk liegt in zwei Versionen vor: Erstens in den Gesammelten Werken von Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas (Bde. 11 & 12), die im dPal spungs thub bstan chos 'khor gling-Kloster in Khams gedruckt wurden (1990): *Ta'i si tu pa kun mkhyen chos kyi 'byung gnas bstan pa'i nyin byed kyi bka' 'bum* (*The collected works of the great Ta'i Si-tu-pa Kun-mkhyen Chos-kyi-'byung-gnas-bstan-pa'i nyin-byed*). 14 Bde. Zweitens, basierend auf einer Neuauflage der Gesammelten Werke von Chos kyi 'byung gnas: Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas & 'Be lo tshe dbang kun khyab (1968): *sGrub brgyud karma kaṃ tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi 'phreng ba* (= *The History of the Karma bKa' brgyud pa sect*). 2 Bde. Es bestehen leichte Divergenzen zwischen den zwei Versionen: So ist unter anderem in dem Druck von 1990 eine ausführliche Biographie des Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje enthalten, während es in dem Werk von 1968 nur eine kurze Hagiographie in Versform gibt, die von seinem Schüler, dem Siebten Zhva dmar pa Ye shes snying po (1631–1694) verfasst wurde. Bezüglich möglicher Begründungen für diese Abweichungen siehe Mengele (2011: 91–97). Für die vorliegende Arbeit wurde die Edition von 1968 verwendet.

⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 297, 5–6.

Die 42 Folios umfassende Biographie im Werk von Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas und 'Be lo tshe dbang kun khyab lässt sich als eine sehr nüchterne Darstellung beschreiben, bei der die Ereignisse im Leben von Chos kyi dbang phyug im Wesentlichen stichwortartig aufgezählt werden: Es handelt sich hierbei – mit Ausnahmen – hauptsächlich um eine Aneinanderreihung der von ihm besuchten Orte und der Personen, die er im Laufe seines Lebens traf, sowie der Lehren und Einweihungen, die er zunächst erhielt und später gewährte. Auch fehlen ganze Perioden seines Lebens: Über die ersten vier Lebensjahre vor seiner Anerkennung als Wiedergeburt ist nichts bekannt und ebensowenig über den Zeitraum Ende 1590 bis Anfang 1593.

Einige wichtige Ereignisse, wie die Anerkennung von Chos kyi dbang phyug als Inkarnation des Fünften Zhva dmar pa dKon mchog yan lag (1525–1583), die in seiner eigenen Biographie nur am Rande mit einem Satz Erwähnung finden, werden in der Biographie seines Lehrers, des Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje (1556–1603), ausführlich geschildert. Um ein etwas vollständigeres Bild seiner Person zu entwerfen, war es also sinnvoll, das Augenmerk auch auf die Lebensgeschichten der Personen in seiner Umgebung zu richten: die seiner Familie, seiner Lehrer und seiner Schüler. Zu den Wichtigsten zählen der Neunte Karma pa dBang phyug rdo rje, der Dritte dPa' bo sPrul sku gTsug lag rgya mtsho (1568–1630), der Vierte rGyal tshab Grags pa don grub (1547–1613), dessen Inkarnation, der Fünfte rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs (1617–1658), der Fünfte Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan (1586–1632), der Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal (1579–1628), Chos kyi dbang phyugs „Privatsekretär“ (*drung yig*) Blo gros nor ldan, Karma Chags med (1613–1678) und vor allem der Zehnte Karma pa Chos dbyings rdo rje (1604–1674).¹⁰

Bezüglich seiner Familie war es hilfreich, die Biographien seines Vaters, des Chos rgyal Phun tshogs bkra shis (1547–1602), 22. Thronhalter des 'Bri gung-Klosters, hinzuzuziehen sowie die seiner drei Brüder, alle ebenfalls Thronhalter von 'Bri gung und einflussreiche Persönlichkeiten ihrer Zeit.¹¹ Diese Biographien, die den intensiv vernetzten Sechsten Zhva dmar pa sehr häufig erwähnen, ermöglichten mir, ein wesentlich vollständigeres und kohärenteres Bild vom Leben Chos kyi dbang phyugs zu entwerfen.

¹⁰ Zum Leben und Wirken von Chos dbyings rdo rje sind in jüngster Vergangenheit drei Studien durchgeführt worden: Erstens eine Biographie mit dem Titel *Riding a Huge Wave of Karma. The Turbulent Life of the Tenth Karma-pa* von Irmgard Mengele (2012). Zweitens ein von Shamar Rinpoche (2012) verfasstes Werk über das Leben des Zehnten Karma pa, das auch eine gute Darstellung der politischen Gegebenheiten seiner Zeit enthält, und schließlich ein Katalog, der von Karl Debreczeny (2012) anlässlich einer Ausstellung der Werke des Zehnten Karma pa herausgegeben wurde, die im Jahr 2012 im Rubin Museum in New York stattfand.

¹¹ Die Mehrheit der Lebensgeschichten der hier aufgeführten Personen basieren ebenfalls auf der *Kaṃ tshang brgyud pa II*. Als Quelle für die Biographien seiner Familie diente mir der von 'Bri gung dKon mchog rgya mtsho verfasste *'Bri gung chos 'byung*. Eine Beschreibung der Abfolge der Äbte von 'Bri gung wird in Sørensen & Hazod (2007: 715–739) gegeben.

Als zweite Hauptquelle diente mir ein unverhoffter Fund, den der jüngst verstorbene Gene Smith mir zukommen ließ, und dem ich dafür zu Dank verpflichtet bin: die im Jahr 2004 herausgegebenen und aus zwei Bänden bestehenden „Gesammelten Werke“ (*gsung 'bum*) des Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje. Der erste Band mit dem Titel *Byang chub sems dpa'i rtogs pa brjod pa zhing kun tu rang nyid 'ong ba gdul bar bya ba kun gyi 'dod pa 'jo ba'i ba mo zhes bya ba bzhugs so* ist eine spirituelle Biographie des Sechsten Zhva dmar pa, die starke autobiographische Züge aufweist. Sie besteht aus 333 Seiten und wurde von Chos dbyings rdo rje im elften tibetischen Monat des Erde-Maus-Jahres (1648) fertiggestellt, also 18 Jahre nach dem Tod von Chos kyi dbang phyug.¹²

Kann die Biographie von Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas und 'Be lo tshe dbang kun khyab durch ihre ausgeprägte Nüchternheit charakterisiert werden, besticht die Biographie von Chos dbyings rdo rje durch das Gegenteil: Die mit zahlreichen lyrischen Elementen geschmückte Erzählung enthält kleine, charmante Anekdoten, die mit großer Detailverliebtheit geschildert werden. Es werden darin persönliche Reflexionen und philosophische Diskurse zwischen Chos dbyings rdo rje und Chos kyi dbang phyug beschrieben, aber auch einfache Dialoge über alltägliche Dinge, die oft im Wortlaut wiedergegeben werden. Ungewöhnlich ist auch, dass Gefühlsregungen geschildert werden – eine Seltenheit innerhalb der verschiedenen Genres tibetischer Literatur.

Informationen, insbesondere was das Leben von Chos kyi dbang phyug vor seiner Geburt angeht oder beispielweise zu seinen Reisen, erhielt Chos dbyings rdo rje teilweise aus zweiter Hand; besonders wertvoll jedoch sind die Beschreibungen, die aus den direkten Begegnungen mit Chos kyi dbang phyug stammen: so vor allem die gemeinsame Zeit in Zentraltibet vor ihren Reisen nach Nepal und in den Westen Tibets und die Monate nach ihrer Rückkehr kurz vor Chos kyi dbang phyugs Tod im Jahr 1630. Sie bilden einen reichhaltigen Fundus an lebhaften Beschreibungen, die ihre Beziehung und auch die Atmosphäre dieser Zeit greifbarer machen.

So reich an Details jedoch Chos dbyings rdo rjes Version der Biographie seines Lehrers sein mag, so sind doch nur wenig konkrete Zeitangaben vorhanden, und es wäre schwierig, ein zusammenhängendes und zeitlich strukturiertes Bild vom Leben Chos kyi

¹² Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 333. Uebach und Panglung (2007: 983, Anm. 18) machen darauf aufmerksam, dass das Werk auch in dem fünften Band der *Collected Works of gTsang mKhan chen 'Jam dbyang dpal ldan rgya mtsho* enthalten ist. Dies vermutet bereits Jackson (1996: 258, Anm. 596) und weist an gleicher Stelle darauf hin, dass in den Gesammelten Werken des gTsang mKhan chen auch eine weitere von diesem verfasste Biographie des Zehnten Karma pa mit dem Titel *rGyal mchog chos dbyings rdo rje'i rnam thar dad pa'i shing rta* enthalten sein soll.

In Chos dbyings rdo rjes Biographie wird immer wieder ein Gesprächspartner mit dem Titel Rim 'gro ba erwähnt, bei dem es sich um einen dem Zehnten Karma pa nahestehenden Diener handelt, der das Pseudonym Kun tu bzang po trägt. Nach TBRC (P513) ist es eben jener gTsang mKhan chen 'Jam dbyangs dpal ldan rgya mtsho, der in der Biographie mit Kun tu bzang po und Rim 'gro ba bezeichnet wird.

dbang phyugs zu entwerfen, wäre dies die einzige Quelle. Hier nun kommt die Biographie von Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas und 'Be lo tshe dbang kun khyab wieder zum Tragen, da es in dieser klare chronologische Zuordnungen gibt, insbesondere bezüglich seiner frühen Jahre.¹³ Beide Quellen bilden also eine ideale Ergänzung.

2.2 Kurzbiographien

2.2.1 Tibetische Kurzbiographien

Eine der frühesten Kurzbiographien von Chos kyi dbang phyug findet sich in einer Beschreibung der Zhva dmar-Linie des Fünften Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho (1617–1682), die in dessen Biographie des Khra tshang pa Blo mchog rdo rje (1607–1671), einem Schüler des Sechsten Zhva dmar pa, enthalten ist.¹⁴ Alle weiteren vorhandenen tibetischen Biographien scheinen mehr oder weniger auf der *Kaṃ tshang brgyud pa II* zu basieren. Die ausführlichste von ihnen, die sich in dem von Khetsun Sangpo zusammengestellten *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism*¹⁵ finden lässt, ist eine überwiegend wörtliche Zusammenfassung der Biographie aus der *Kaṃ tshang brgyud pa II*.

Ebenfalls darauf basierend ist eine eineinhalbseitige Einführung zu der Person von Chos kyi dbang phyug, die ein Verzeichnis seiner sich im Potala-Palast in Lhasa befindlichen Werke ergänzt. Hier werden einzelne Ereignisse aus einigen Lebensjahren aus der *Kaṃ tshang brgyud pa II* herausgegriffen und geschildert.¹⁶

In dem von Karma rGyal mtshan zusammengestellten Werk *Kaṃ tshang yab sras dang dpal spungs dgon pa'i lo rgyus ngo mtshar dad pa'i padma rgyas byed ces [sic] bya ba bzhugs so*¹⁷ gibt es einen knappen Abschnitt über den Sechsten Zhva dmar pa. So werden beispielsweise die gegenseitigen Anerkennungen und die Inthronisierungen, die Einweihungen und die Lehren der Inkarnations-Linien dargestellt. Kurzbiographien

¹³ So werden teilweise die Jahreswechsel jedes einzelnen Jahres angegeben. Demgegenüber stehen freilich ganze Perioden von mehreren Jahren ohne die Erwähnung einer einzigen Jahreszahl: Insbesondere für die Zeiträume von 1611 bis 1618 und von 1619 bis 1627 gibt es kaum konkrete Zeitangaben; chronologische Zuordnungen sind nur durch Berücksichtigung von Ereignissen möglich, die in anderen Quellen datiert sind.

¹⁴ Siehe Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho: *Nyang ston khra tshang pa blo gros mchog gi rdo rje'i rtogs pa brjod pa nyung ngu nram gsal* Fols. 278, 4–288, 3.

¹⁵ Siehe Khetsun Sangpo: *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism* S. 514–529.

¹⁶ Siehe Blo bzang tshe ring: *Pho brang po ta lar tshags pa'i bka' brgyud pa'i gsung 'bum dkar chag bzhugs so* S. 306.

¹⁷ Siehe Karma rGyal mtshan: *Kaṃ tshang yab sras dang dpal spungs dgon pa'i lo rgyus ngo mtshar dad pa'i padma rgyas byed ces bya ba bzhugs so*.

enthalten auch weitere moderne Werke, wie die *Dung dkar tshig mdzod chen mo*¹⁸ und die *Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod*.¹⁹

2.2.2 Englische Kurzbiographien

Sekundärliteratur in englischer Sprache über den Sechsten Zhva dmar pa ist nur spärlich vorhanden: Als eine sehr allgemein gehaltene und knapp gefasste Quelle kann die von Nik Douglas und Meryl White zusammengestellte Chronologie der Karma pas: *Karmapa: The Black Hat Lama of Tibet*²⁰ dienen, in der dem Sechsten Zhva dmar pa ein kurzes Kapitel innerhalb der Appendices gewidmet wird. Allerdings werden keine Quellen angegeben, und obwohl das Werk einen guten Überblick über die geistlichen Würdenträger der Zhva dmar- und Karma pa-Inkarnationslinien darstellt, sind einige der Informationen doch etwas veraltet und ihr Ursprung nicht genau nachvollziehbar.

Zumindest namentlich erwähnt wird Chos kyi dbang phyug auch in dem von Karma Thinley verfassten Werk *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*,²¹ allerdings nur an den Stellen, an denen er in Kontext mit dem Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje oder dem Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje steht.

Schließlich geben Helga Uebach und Jampa L. Panglung in ihrer Studie über eine Silberstatue des Sechsten Zhva dmar pa mit dem Titel *A silver portrait of the 6th Zwa-dmar Karma-pa (1584–1630)* basierend auf der *Kaṃ tshang brgyud pa II* einen Überblick über die wichtigsten Ereignisse im Leben von Chos kyi dbang phyug.²²

2.3 Form der Quellenangabe

Soweit nicht anders angegeben, stammen die Informationen aus der Biographie von Chos kyi dbang phyug, die in der *Kaṃ tshang brgyud pa II* enthalten ist. Da eine Gesamtedition des tibetischen Textes den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, gebe ich etwa alle zwei bis zwölf Zeilen die Folioseiten an, aus denen die Informationen stammen. Entspringen die Informationen aus den Biographien anderer Würdenträger, so habe ich das kenntlich gemacht und die Stellen in den jeweiligen Biographien angegeben. Lediglich die Biographie des Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje, die ich insbesondere für die

¹⁸ Siehe Dung dkar Blo bzang 'phrin las: *Dung dkar tshig mdzod chen mo* S. 1784–1785.

¹⁹ Siehe Ko zhul grags pa 'byung gnas & rGyal ba Blo bzang mkhas grub: *Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod* S. 1490–1491.

²⁰ Siehe Douglas & White (1976: 146–149).

²¹ Siehe Karma Thinley (1980: 97–106).

²² Siehe Uebach & Panglung (2007: 282–286).

frühen Jahre von Chos kyi dbang phyug ausgiebig verwendet habe, wird nicht immer im Haupttext erwähnt. Natürlich wird aber auch in diesem Fall auf die jeweiligen Stellen in den Anmerkungen verwiesen.

Der tibetische Text ist in den meisten Fällen nicht wiedergegeben; Ausnahmen bilden schwierige Passagen, solche mit zentraler Bedeutung und natürlich wörtliche Zitate.

3. Politische Situation: Die Herrschaft der gTsang pa

Um die Person des Sechsten Zhva dmar pa zu erfassen, ist es sinnvoll, sie im politischen und gesellschaftlichen Kontext ihrer Zeit zu betrachten, doch kann im Rahmen dieser Arbeit nur ein allgemeiner Überblick über die politischen Gegebenheiten geboten werden; darum werde ich mich darauf beschränken, chronologisch die wichtigsten Geschehnisse und Persönlichkeiten dieser Periode vorzustellen. Konkrete politische Ereignisse finden auch in der Biographie immer wieder Erwähnung.

Das tibetische Hochplateau wurde zu Lebzeiten Chos kyi dbang phyugs von politischen Unruhen erschüttert. Dies ist nicht nur aus dessen Biographie ersichtlich, in der mehrmals seine schlichtenden Aktivitäten in lokalen und landesweiten Konflikten erwähnt werden, sondern auch aus dem raschen Wechsel von Machtzentren innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums.

Eingebettet ist diese Periode der gTsang-Könige zwischen der Machtergreifung der dGa' ldan Pho brang-Regierung unter dem Einfluss des Fünften Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho im Jahre 1642 und der Phag mo gru pa/Rin spungs pa-Regierung, die von 1354 bis 1565 anhielt.

Im Jahr 1565 rebellierte der Aristokrat Zhing shag pa Tshe brtan rdo rje, der acht Jahre zuvor von einem Rin spungs-Prinzen als Statthalter von gZhis ka rtse eingesetzt worden war, erfolgreich gegen seine Herrscher und machte sich so zum Souverän über gTsang.²³ Nachdem er an einem epileptischen Anfall gestorben war, den der Byang bdag Ngag gi dbang po (1580–1639) durch Anwendung schwarzer Magie verursacht haben soll, teilten die drei wichtigsten seiner neun Söhne, Karma mThu stobs rnam rgyal (*16. Jh.), Kun spangs pa Lha dbang rdo rje (*16. Jh.) und Karma bsTan srung dbang po (*16. Jh.) die Herrschaft über das Gebiet von gTsang unter sich auf. Die *Bod kyi lo rgyus gleng ba'i gtam*, eine moderne Geschichte Tibets, beschreibt die Verteilung der politischen Posten wie

²³ Siehe Tucci (1949: 45). Obwohl die gTsang pa während ihrer kurzen Herrschaft Mitte des 16. bis Mitte des 17. Jahrhunderts de facto die höchsten Souveräne zunächst in gTsang und später in ganz Zentraltibet waren, werden sie in der *Kam tshang brgyud pa II* nicht als „Könige“ (*rgyal po*), sondern immer nur als *sde srid*, oder sogar, wie in der Biographie des Neunten Karma pa, lediglich als *sde pa* bezeichnet. *sDe srid* kann im wohlwollenden Fall als „Herrscher“ übersetzt, aber auch nur als „Regent“ (siehe Jäschke (1934: 296) und Goldstein (2001: 595)) und als Synonym zu *sde pa* verstanden werden, siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 1474–1475. Mit *sde pa* wird gewöhnlich ein Provinzverwalter bezeichnet, als Regent gilt in der Regel jemand, der einen abwesenden Monarchen vertritt, siehe *Encyclopædia Britannica* (1964: Bd. 19, 72). Beides trifft im Fall der gTsang pa nicht zu. Dabei werden andere Souveräne, wie beispielsweise der König von Kāthmāndu, Lakṣmīnārasimha Malla, die Mongolenfürsten Kho lo ji und Che chen dā ching und der Präfekt von Lijiang, Mu Zeng, in der *Kam tshang brgyud pa II* durchaus als Könige bezeichnet.

In dem Reisebericht des Sechsten Zhva dmar pa hingegen wird dezidiert von Karma bsTan skyong dbang po als König von gTsang gesprochen. Der Grund für die unterschiedliche Bezeichnung ist vermutlich, dass die Verfasser der *Kam tshang brgyud pa* im 18. Jahrhundert unter der dGa' ldan Pho brang-Herrschaft lebten, zu einer Zeit also, als die gTsang-Herrschaft der Vergangenheit angehörte, und man dem ehemaligen Erzfeind bereitwillig etwas weniger Bedeutung beimaß, als er eigentlich gehabt hatte.

folgt: Kun spangs pa Lha dbang rdo rje hatte seinen Sitz in bSam 'grub rtse (gZhis ka rtse) und führte dort die Regierungsgeschäfte, über Karma mThu stobs rnam rgyal wird keine Aussage gemacht und von Karma bsTan srung dbang po wird behauptet, dass er seinen Sitz in Nor bu khyung rtse in Pa rnam gehabt habe und in die Fußstapfen seines Vater, des Zhing shag pa Tshe brtan rdo rje, getreten sei, also die Herrschaft über gTsang übernommen habe.²⁴

Die dGe lugs pa in dBus waren über dieses Königshaus, das eine starke Affinität zu den zu ihnen in Konkurrenz stehenden religiösen Schulen aufwies, äußerst beunruhigt, was sich unter anderem darin artikulierte, dass sie verstärkt den Kontakt zu den mongolischen Stämmen im Norden suchten, unter anderem durch die Bekehrung des mongolischen Stammesfürsten Altan Khan (1507–1582) zum Buddhismus:

In 1577-78 the conversion to Buddhism of Altan Khan, the leader of the Tumed Mongols, and all his subjects by bSod-nams rgya mtsho (1543-1588), the Abbot of 'Bras spungs (who received the title Dalai Lama from the Khan and was later recognised as the Third) was a spectacular success for the dGe-lugs-pa school. The secular government in bSam-'grub-rtse, however, viewed the event as a politico-religious alliance between the dGe-lugs-pa schools and a foreign power. In fact, it was a struggle between two Buddhist religious schools, in this case the dGe-lugs-pa and the Karma-pa, to secure the support of a patron without which neither could survive.²⁵

Etwa elf Jahre später kulminierten die Bemühungen der dGe lugs pa um ihre mongolischen Verbündeten schließlich in der Ernennung eines mongolischen Kindes als Inkarnation des Dritten Dalai Lama bSod nams rgya mtsho (1543–1588): Yon tan rgya mtsho (1589–1617), Enkel des Altan Khan, wurde im Jahr 1589 als Vierter Dalai Lama eingesetzt.²⁶

²⁴ Siehe rGyal mo 'brug pa: *Bod kyi lo rgyus gleng ba'i gnam* S. 338 ('di la (= zhing shag tshe brtan rdo rje) sras dgu byung bar bshad pa'i nang nas grags che ba gsum ni karma mthu stobs rnam rgyal dang kun spangs lha dbang rdo rje / karma bstan srung dbang po bcas yin la / de las kun spangs lha dbang rdo rjes bsam grub rtser bzhugs te srid kyi bya ba byas shing / bstan srung dbang po pa rnam nor bu khyung rtser bzhugs te gtsang khul phal cher dbang 'og tu bsdu te pha shul bu 'dzin lta bur gtsang pa'i sde srid byas). Nach TBRC (P1368) hatte Karma bsTan srung dbang po erst nach dem Feldzug gegen den sDe pa sKyid shod pa und die Rin spungs pa im Jahr 1605 Nor bu khyung rtse in Pa rnam besetzt und nach dem Tod seines älteren Bruders Kun spangs pa Lha dbang rdo rje auch dessen Sitz in bSam 'grub rtse übernommen.

²⁵ Siehe Karmay (1998: 505–506).

²⁶ Tatsächlich hatten auch Vertreter der Karma bKa' bgyud-Schule versucht, Beziehungen zu den Thu med-Stämmen in der Gegend um den Kokonorsee aufzubauen: Während seiner Reise nach A mdo und in die Region um den Kokonorsee besuchte auch Chos kyi dbang phyug zwei Stammesfürsten der Thu med-Mongolen, Kho lo ji und Che chen dā ching, von denen er hofiert und großzügig beschenkt wurde, und denen er seinerseits buddhistische Lehren gewährte, vgl. Kapitel 7.3.

Im Jahr 1611 übernahm der Sohn von Karma bsTan srung dbang po, Karma Phun tshogs rnam rgyal (1586–1621),²⁷ die Herrschaft über gTsang und führte von 1611 bis 1613 erfolgreiche Feldzüge, die als „kriegerische Auseinandersetzungen der Ratten-Ochsen-Jahre“ (*byi glang sde gzar*)²⁸ in die tibetische Geschichte eingingen: gegen den mNga' ris-König, gegen La stod lho und La stod byang sowie gegen die Yar rgyab pa.²⁹ Auch rGyal mkhar rtse fiel unter die Herrschaft von Phun tshogs rnam rgyal und diente in den folgenden Jahren als Residenz der gTsang-Könige, die dort zahlreiche hohe Würdenträger empfangen.

Als im Jahr 1617 der Vierte Dalai Lama Yon tan rgya mtsho starb, begann die Lage zwischen dBus und gTsang zu eskalieren. Weil Repräsentanten von Se ra und 'Bras spungs, wie beispielsweise der „Schatzmeister“ (*phyag mdzod*) der dGa' ldan Pho brang ba, bSod nams rab brtan, mongolische Armeen eingeladen hatten, und sie gemeinsam planten, gTsang zu attackieren, begannen die gTsang pa im Jahr 1618 ihrerseits, einen Feldzug gegen dBus zu führen.³⁰ Nach einer Attacke der gTsang pa, bei der am Berg hinter 'Bras spungs hunderte Mönche und Soldaten getötet worden waren, kehrten die Mongolen, die einen leichten Erfolg erwartet hatten, desillusioniert in ihre Heimat zurück. bSod nams rab brtan war gezwungen, gemeinsam mit dem sDe pa sKyid shod pa bSod nams rgyal mtshan (1586–1636) und den Mönchen von Se ra und 'Bras spungs nach sTag lung zu fliehen, wo sie etwa vier bis fünf Monate ausharren mussten.³¹ Die dGe lugs pa und ihr politischer Rückhalt, der sDe pa sKyid shod pa bSod nams rgyal mtshan, hatten eine Niederlage erlitten.³² Die Episode wird auch von Warren Smith erwähnt:

²⁷ Siehe Tucci (1949: 697, Anm. 453), der basierend auf dem *Khrims yig lce bcu drug pa*, einem Edikt des Karma bsTan skyong dbang po, das auch eine kurze Geschichte der Herrscherfamilie enthält, als Geburtsjahr von Phun tshogs rnam rgyal das Holz-Hund-Jahr 1586 angibt. Das im *Khrims yig lce bcu drug pa* angegebene Eisen-Hund-Jahr 1550 sei ein Fehler, man habe in der Jahresangabe die Elemente vertauscht. Zu der Annahme, dass er im Jahr 1586 geboren sei, führt Tucci aus, dass in demselben Edikt beschrieben wird, wie Phun tshogs rnam rgyal im Alter von 25 Jahren, im Jahr 1611, dBus und Yar rgyab erobert habe. Zieht man von 1611 25 Jahre nach tibetischer Rechnung ab (nach der das Jahr vor der Geburt bereits als Lebensjahr zählt), kommt man allerdings auf das Jahr 1587 (Feuer-Schwein-Jahr).

Ebd. wird Phun tshogs rnam rgyal auch als Sohn von mThu stobs rnam rgyal und nicht von Karma bsTan srung dbang po bezeichnet. Diesen identifiziert Tucci mit Pad ma dkar po (1527–1592), was anderen Quellen, wie beispielsweise TBRC (P1367), rGyal mo 'brug pa: *Bod kyi lo rgyus gleng ba'i gtam* S. 339 und Shakabpa (2010: 283, hiernach Sohn oder Bruder von Karma bsTan srung dbang po) widerspricht.

²⁸ Siehe Sørensen & Hazod (2007: 537).

²⁹ Siehe Tucci (1949: 697, Anm. 453) und Shakabpa (2010: 283).

³⁰ Als Gründe für diese Eskalation ist sicher die für die gTsang pa bedrohliche Liaison der dGe lugs pa mit den Mongolen zu nennen, ferner soll es noch andere Provokationen gegeben haben, wie die Weigerung des Vierten Dalai Lamas, den König von gTsang zu segnen, siehe Karmay (1998: 506). Für eine ausführliche Darstellung der Ursachen dieses Konflikts vgl. auch Shamar Rinpoche (2012: 27–31).

³¹ Siehe rDzong rtse Byams pa thub bstan: *gTsang myang smad bsam 'grub rtse'i sde srid gtsang pa rim byung gi mnga' thang 'byor rgud kyi lo rgyus* S. 34.

³² Siehe rGyal mo 'brug pa: *Bod kyi lo rgyus gleng ba'i gtam* S. 339 (*rab byung bcu pa'i me sbrul spyi lo 1617 la dga' ldan pho brang ba'i phyag mdzod bsod nams rab brtan sogs se 'bras kyi sku tshab pas sog po'i dmag dpung bsus te dbus sog mnyam 'brel gyi gtsang par rgol rtsis byas kyang / phyi lo rab byung bcu pa'i sa rta lo 1618 la*

The rivalry between the Lhasa Gelugpa and the Tsang Karmapa continued. The death of the Fourth Dalai Lama in 1617 led to open conflict. In 1618 Tsang attacked Lhasa to avenge insults suffered at the hands of the Mongol attendants of the Fourth Dalai Lama. This provoked the Gelugpa sect to seek more Mongol patrons and more military assistance.³³

Kurz darauf, in den Jahren 1619/1620 fiel auch Mang yul Gung thang unter Khri rgyal bSod nams dbang phyug lde (*1577) den Feldzügen von Phun tshogs rnam rgyal zum Opfer.³⁴

Durch den Sieg der gTsang pa über die dGe lugs pa in dBus und da Karma Phun tshogs rnam rgyal alle potentiellen Rivalen unter den Rin spungs pa und den Phag mo gru pa bereits zuvor unschädlich gemacht hatte, ergriff er im Jahr 1618 die Herrschaft über ganz Zentraltibet. Nachdem er kurz darauf, im Jahr 1621, an den Pocken gestorben war,³⁵ wurde sein Sohn, Karma bsTan skyong dbang po (1606–1642), im Alter von nur 15 Jahren als König eingesetzt. Dessen Herrschaft hielt, wenn auch von Revolten und Kämpfen durchsetzt,³⁶ bis zur Machtergreifung der dGe lugs pa unter dem Fünften Dalai Lama mit Hilfe der Mongolen im Jahr 1642 an, die zur Gefangennahme und schließlich Exekution des gTsang-Königs, dem Exodus des Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje und der Konvertierung zahlreicher Karma bKa' brgyud-Klöster führte.

Derartig gestaltete sich die politische Situation zu Lebzeiten von Chos kyi dbang phyug. Aus seinen Biographien ist ersichtlich, dass er über drei Generationen hinweg zu

gtsang dmag khyon che ba dbus su lhags te / 'bras spungs rgyab rir grva pa dang dbus dmag brgya phrag du ma bsad de g.yul pham pas khal kha'i sog dmag rang yul du log cing / phyag mdzod bsod nams rab brtan dang sde pa skyid shod pa bcas se 'bras gnyis kyi dge 'dun pa rnams dang lhan byang stag lung phyogs su bris byol phebs dgos pa sogs byung ste dge lugs pa dang de'i rgyab rten pa sde pa skyid shod pa dang bcas pham par brgyab cing).

³³ Siehe Smith (1996: 107).

³⁴ Siehe Everding (2000: 581–582).

³⁵ Eine Hypothese bezüglich der Pockenerkrankung besagt, dass Karma Phun tshogs rnam rgyal plante, gegen die Region, in der wenig später der bhutanische Staat gegründet werden sollte, Krieg zu führen, woraufhin der 'Brug chen Ngag dbang rnam rgyal (1594–1651, späterer Gründer Bhutans) durch schwarze Magie dem gTsang pa sDe srid und dessen Frau die todbringenden Pocken aufgehalst haben soll, siehe rGyal mo 'brug pa: *Bod kyi lo rgyus gleng ba'i gtam* S. 340 und Ardussi (2004: 40).

³⁶ So attackierten beispielsweise die Söhne von Kho lo ji, dPon po Hong ta'i ji (tib.: Lha btsun bsTan skyong rgya mtsho) und Lha btsun Blo bzang bstan 'dzin rgya mtsho im Jahr 1621 gTsang-Truppen bei lCags po ri, und trugen zumindest einen Teilsieg davon. Ahmad (1970: 108) erwähnt, dass daraufhin der Sechste Zhva dmar pa einen Friedensvertrag ausgehandelt habe: „The picture emerges, in fact, of a treaty of peace between the dGe-lugs-pa and the Žva-dMar-pa, laying down a line of control, each side to keep to its own side of the line and not to overstep it.“ Zum Angriff der beiden mongolischen Stammesfürsten gegen die gTsang-Truppen siehe auch Ho-chin Yang (1969: 32).

Kho lo ji pflegte ein ausgesprochen gutes Verhältnis zu Chos kyi dbang phyug. Daher wirkt es etwas überraschend, dass dessen Söhne sich nur wenige Jahre später auf die gegnerische Seite der dGe lugs pa schlugen und Krieg gegen die Mäzene des Sechsten Zhva dmar pa führten.

fünf Vertretern der gTsang-Dynastie Kontakte von teilweise intensivem Ausmaß pflegte: Zu Karma bsTan srung dbang po und dessen Brüdern Karma mThu stobs rnams rgyal und Kun spangs pa Lha dbang rdo rje, zu dem Sohn von Karma bsTan srung dbang po, Phun tshogs rnam rgyal, und vor allen Dingen zu dessen Sohn, Karma bsTan skyong dbang po. Auf ihre Begegnungen mit Chos kyi dbang phyug wird auch in der sich nun anschließenden Biographie immer wieder eingegangen werden.

4. Familie, Kindheit und erste Lehren: 1584–1593

4.1 Geburt und Familie

Die Inkarnation des Fünften Zhva dmar pa dKon mchog yan lag, der im Alter von 58 Jahren am 23. Tag des siebten tibetischen Monats des Jahres 1583 verschieden war,³⁷ erblickte im Morgengrauen des letzten Tages des neunten tibetischen Monats im Jahr 1584 als zweitältester Sohn der sKyu ra-Familie das Licht dieser Welt. Die Familie der sKyu ra, die ursprünglich aus dem Bezirk lDan ma in Khams stammte und sich später auch in dBu etabliren konnte, blickte bereits zum Zeitpunkt der Geburt des Sechsten Zhva dmar pa auf eine lange Tradition zurück. Der berühmteste Vertreter der Familie und damit Vorfahre des Sechsten Zhva dmar pa war der sKyob pa 'Jigs rten mgon po (1143–1217), Begründer der 'Bri gung-Schule, mutmaßlicher Gründer³⁸ des gleichnamigen Klosters und Schüler des Phag mo gru pa rDo rje rgyal po (1110–1170). Wie er stammte auch die Mehrzahl der darauf folgenden Äbte von 'Bri gung bis zu dem jüngsten Bruder des Sechsten Zhva dmar pa, Rig 'dzin Chos kyi grags pa 'phrin las rnam par rgyal ba (1595–1659), aus der sKyu ra-Familie. Die Thronfolge wurde meistens von Onkel zu Neffe, manchmal aber auch, wie zu Lebzeiten des Sechsten Zhva dmar pa, von Vater zu Sohn und von Bruder zu Bruder fortgesetzt.³⁹

Geboren wurde Chos kyi dbang phyug unter vielen günstigen Zeichen im sPro lung-Tal in der Region von 'Bri gung gzho stod. Seine Mutter, Long mo bzang g.yang khug (†1608),⁴⁰ stammte aus der Familie der Nga phod sDe pa, einem alten Adelsgeschlecht, das zahlreiche große Anwesen in Kong po besaß.⁴¹ Sein Vater, Chos rgyal Phun tshogs bkra shis, war der uneheliche einzige Sohn des 18. 'Bri gung Abtes Rin chen phun tshogs chos kyi rgyal po (1509–1557) und regierte als 22. Abt⁴² das 'Bri gung-Kloster (Regierungszeit:

³⁷ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 182, 1–2.

³⁸ Bezüglich der Diskussion um den Gründer des 'Bri gung-Klosters siehe Sørensen & Hazod (2007: 719), die auf die entsprechenden Quellen verweisen.

³⁹ Siehe Sørensen & Hazod (2007: 718).

⁴⁰ Nach Karma rGyal mtshan: *Kaṃ tshang yab sras dang dpal spungs dgon pa'i lo rgyus* S. 135 lautet der Name der Mutter Long mo bza'. Ihr Todesjahr erschließt sich aus der Biographie ihres Sohnes und Bruders des Sechsten Zhva dmar pa, des Ersten Che tshang sPrul sku dKon mchog rin chen rnam par rgyal ba (1590/91–1654), siehe 'Bri gung dKon mchog rgya mtsho: *'Bri gung chos 'byung* S. 474.

⁴¹ Siehe Sørensen & Hazod (2007: 732).

⁴² Sørensen & Hazod (2007: 731, Anm. 71) weisen darauf hin, dass je nachdem, ob man die Thronhalter, die nicht aus der sKyu ra-Familie stammen, mitzählt oder nicht, unterschiedliche Zählweisen zustande kommen. So wird der Chos rgyal Phun tshogs bkra shis als 18., 20. und 22. Thronhalter bezeichnet. Die von mir hier verwendete Zählung beruht auf dem *'Bri gung chos 'byung* des 'Bri gung dKon mchog rgya mtsho.

1573/79/82–1602).⁴³

Der Sechste Zhva dma pa wurde in einen Kreis illustrierter Geschwister hineingeboren: Sein ältester Bruder bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan (1574–1628), der den Ehrentitel ‚Zweiter Nāropa‘ trug, gründete die ’Bri gung Klöster O rgyan und rTa’u ra in sNye mo.⁴⁴ In den Jahren von 1603 bis 1615 fungierte er als Thronhalter von ’Bri gung. Ihm sollte ein trauriger Lebensabend fern der Heimat beschieden sein: Im Jahr 1623 wurde er gemeinsam mit dem Zhabs drung von ’Phags mo gru, Mi pham rin chos, von den Thu med-Mongolen, die als bezahlte Söldner den sDe pa sKyid shod pa bSod nams rgyal mtshan in einem Feldzug gegen den gTsang sDe srid Karma bsTan skyong dbang po unterstützt hatten, als Geisel genommen und in deren Heimat verschleppt. Notgedrungen verbrachte bKra shis phun tshogs die letzten fünf Jahre seines Lebens in der Region um den Kokonor-See, wo er schließlich im Jahr 1628 verstarb.⁴⁵ Anders als bKra shis phun tshogs gelang dem Phag mo gru Zhabs drung Mi pham rin chos im selben Jahr die Flucht. Zurückgekehrt nach dBus hatte er die traurige Aufgabe, die Familie von bKra shis phun tshogs über dessen Tod zu unterrichten.⁴⁶

Chos kyi dbang phyugs etwa sechs Jahre jüngerer Bruder dKon mchog rin chen nam par rgyal ba (1590/91–1654) stand als Inkarnation des Dritten Dalai Lama bSod nams rgya mtsho zur Disposition; allerdings entschied man sich aus politischen Gründen dann doch für Yon tan rgya mtsho, den Enkel Altan Khans. dKon mchog rin chen seinerseits begründete eine eigene Inkarnationslinie innerhalb der ’Bri gung-Schule, die der sogenannten sKyabs mgon Che tshang sPrul skus, die bis heute besteht. Er war von 1615 bis 1626 Thronhalter des ’Bri gung-Klosters.⁴⁷ Zwischen den beiden Brüdern, bKra shis phun tshogs und dKon mchog rin chen, sollte es im Verlauf ihres Lebens zu einem schwerwiegenden Konflikt kommen, der sogar ein Todesopfer forderte.⁴⁸

Der jüngste Sohn der Familie, Rig ’dzin Chos kyi grags pa ’phrin las nam par rgyal ba, galt als Inkarnation seines Großvaters Rin chen phun tshogs und war der letzte Spross der sKyura-Familie, die mit ihm ausstarb. Er ging als der erste ’Bri gung Chung tshang sPrul sku in die Geschichte ein. Durch ausgiebiges Studium der „Vier medizinischen

⁴³ Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fol. 255, 1–3 und Sørensen & Hazod (2007: 728 & 731–732). In der *Dung dkar tshig mdzod chen mo* S. 1557 wird er als der 16. gDan rabs beschrieben, was anderen Quellen widerspricht, wie beispielsweise dKon mchog rgya mtsho: *’Bri gung chos ’byung* S. 416.

⁴⁴ Siehe Sørensen & Hazod (2007: 732, Anm. 76).

⁴⁵ Siehe *’Bri gung dKon mchog rgya mtsho: ’Bri gung chos ’byung* S. 470. Nach Sørensen & Hazod (2007: 732) begann die Geiselhaft bereits im Jahr 1610.

⁴⁶ Siehe Czaja (2013: 317–318, Anm. 85). Dort wird auch erwähnt, dass den jüngeren Bruder von bKra shis phun tshogs, dKon mchog rin chen, nur deswegen nicht das gleiche Schicksal ereilte, weil er sich zu diesem Zeitpunkt auf Pilgerreise in Yar lung befand.

⁴⁷ Siehe Sørensen & Hazod (2007: 732–733).

⁴⁸ Vgl. Kapitel 8.1.2.

Tantras“ (*rgyud bzhi*) und deren Kommentare sowie der Medizin-Tradition des Zur mkhar mNyam nyid rdo rje (1439–1475) und ebenso durch praktische Übung und Anwendung des Erlernten, erlangte er den Ruf eines ausgezeichneten Mediziners. Dank ihm ist die „Heilkunst nach ’Bri gung-Art“ (*’bri lugs gso rig*) in ganz Tibet bekannt und gilt als eine der vier Haupttraditionen der tibetischen Medizin.⁴⁹ Rig ’dzin Chos kyi grags pa fungierte von 1626 bis 1659 als Thronhalter von ’Bri gung.

4.2 Das Jahr 1588: Anerkennung durch den Neunten Karma pa

Über die ersten Lebensjahre von Chos kyi dbang phyug gibt es so gut wie keine weiteren Informationen. Die Biographie fährt direkt mit seiner Anerkennung als Inkarnation des Fünften Zhva dmar pa dKon mchog yan lag im Jahr 1588 durch den Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje in Grog sna fort.⁵⁰ Dieser gab dem zu dieser Zeit Fünfjährigen den Namen dPal ldan Gar dbang Chos kyi dbang phyug und sprach Gebete für sein langes Leben.⁵¹

In der Biographie des Neunten Karma pa wird geschildert, wie die freudige Nachricht der Anerkennung des Sechsten Zhva dmar pa per Boten in ganz Zentraltibet verbreitet wurde. Der junge sPrul sku wurde unter großem Geleit in das Lager des Neunten Karma pa gebracht, wo er diesem seine größtmögliche Ehrerbietung erwies. Im Gegenzug zollte auch der Neunte Karma pa ihm seinen Respekt, indem er sich von seinem Thron erhob und den Kopf des Sechsten Zhva dmar pa mit seinem berührte. Alle Mönche des „Lagers“ (*sgar*)⁵² bezeugten ihre Verehrung und es wurde ein großes, Glück verheißendes

⁴⁹ Siehe ’Bri gung dKon mchog rgya mtsho: *’Bri gung chos ’byung* S. 487. Zur Entwicklung der medizinischen Tradition der ’Bri gung-Schule, zu deren bekannten Vertretern auch der Achte Si tu Paṅ chen Chos kyi ’byung gnas gehörte, siehe Ehrhard (2000: 29).

⁵⁰ Nach Douglas & White (1976: 81) fand ihre erste Begegnung in gDan sa thel statt.

⁵¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 255, 3–4.

⁵² Während sich tibetische Würdenträger auf Reisen befanden, wurden sie zumeist von einem großen Gefolge begleitet. Um dieses zu beherbergen, wurden an den Orten, an denen sie sich aufhielten, temporäre Zeltlager aufgeschlagen. Jackson (2009: 39) beschreibt diese Art des Reisens wie folgt: „When they (d. h. Karmapas) traveled about Tibet in the late fourteenth through sixteenth century, they did so at a snail’s pace, as part of a large mounted encampment, moving with the pomp and dignity of a great religious prince.“ Das Leben im Lager war ein integrierter Bestandteil tibetischer religiöser Kultur, für das sogar Regeln aufgestellt wurden: Für die „Reise- und Zeltlagerordnung“ (*bca’ yig*) des Fünften Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho siehe Cüppers (2007: 37–51).

Im 16. Jahrhundert, unter dem Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje, entwickelte sich schließlich sogar eine eigene Richtung innerhalb der tibetischen Malerei, die nach dem Lagerwesen benannt war, der sogenannte „Lager-Stil“ (*sgar ’bri*), siehe Jackson (2009). Begründet wurde sGar ’bri von einem tibetischen Maler namens gNam mkha’ bkra shis. Ein bedeutender Vertreter war auch der Achte Si tu pa Chos kyi ’byung gnas, der im 18. Jahrhundert die Stilrichtung neu belebte.

Fest veranstaltet.⁵³ Auch die lokale Bevölkerung, Laien wie Mönche, profitierte anlässlich seiner Anerkennung:

Zu dieser Gelegenheit gewährte [der Neunte Karma pa] viele „religiöse Gaben“ (*chos sbyin*), wie [das Erfüllen] der Bitte vieler 'Bri gung pa und [gDan sa] thel pa und anderer nach monastischen Gelübden und vollständigen Mönchsordinationen und das Gewähren von jedweden Einweihungen, Übertragungen und spirituellen Unterweisungen für die zahlreich dort versammelten Gläubigen. Der Bevölkerung von Thel machte er Geschenke, angefangen bei Vieh und ähnlichem. [Ebenfalls] bei dieser Gelegenheit führte er das Ritual der Erneuerung und der „Läuterung der Gelübde“ (*gso sbyong*) unter einer Saṃgha-Versammlung von mehr als 200 vollständig ordinierten Mönchen aus und stiftete finanzielle Mittel für die Versorgung mit Tee.⁵⁴

Da sich die Nachricht von der Anerkennung Chos kyi dbang phyugs als Inkarnation des Fünften Zhva dmar pa schnell herumsprach, wurden die beiden von vielen Klöstern aus dBus und gTsang eingeladen. Auch lokale Herrscher aus der Region von Sog po, wie A dpal und Bi thu, hatten von der Kunde gehört und sandten Boten, die ihnen Geschenke brachten.

Nachdem sie gemeinsam und mit einer großen Gruppe berittener Begleiter nach bKra shis thang in Klung shod gezogen waren, setzte dBang phyug rdo rje die Personen, die noch aus dem früheren Gefolge des Fünften Zhva dmar pa dKon mchog yan lag stammten, wie beispielsweise den Nang so mChod sprin pa, in ihre jeweilige Funktion als Diener des Sechsten Zhva dmar pa ein. Es wurden Lager aufgeschlagen, die als Ausgangspunkte für weitere Reisen in der näheren Umgebung um Mal gro gung dkar dienen sollten. Mit einer kleineren Gruppe besuchten sie unter anderem das Kloster von Khra/Phra [ba] kha,⁵⁵ in dem sich früher der Achte Karma pa Mi bskyod rdo rje für lange Zeit aufgehalten haben soll, und andere heiligen Stätten in der Umgebung. Dem dortigen Saṃgha ließ dBang phyug rdo rje buddhistische Lehren zuteil werden und wurde im Gegenzug reich beschenkt. Daraufhin kehrten sie wieder in ihr Lager nach bKra shis thang zurück.⁵⁶

⁵³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 195, 3–5.

⁵⁴ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 195, 7–196, 1 (*de skabs su 'bri khung thel ba sogs kyi rab byung bsnyen rdzogs zhu ba mang po dang / gzhan yang chos don gnyer gyi skye bo mang du 'dus par dbang lung gdams ngag ci rigs pa'i chos sbyin dang / thel pa rnam la nor phyugs la sogs pas gtsos pa'i rnam gzhas / skabs der bsnyen par rdzogs pa'i dge slong nyis brgya lhag tsam la sogs pa'i dge slong gi dge 'dun rnam la gso sbyong gi ja thes (= cho ga ja thebs) dang bcas pa gnang zhing*).

⁵⁵ Nach Sørensen & Hazod (2007: 727) wurde das Kloster Khra/Phra ba kha vom 15. Abt von 'Bri gung, Kun dga' rin chen (1475-1527), im Jahre 1479 errichtet. Beachtet man allerdings sein Geburtsdatum, wird deutlich, dass er zum angegebenen Zeitpunkt erst vier Jahre alt war, was kein adäquates Alter für eine Klostergründung zu sein scheint.

⁵⁶ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 196, 2–5.

Bereits der Vierte Zhva dmar pa Chos grags yes shes (1453–1524) war vom damaligen Herrscher von sNe'u gdong rtse, dem Phag mo gru pa sDe srid Ngag gi dbang po (1439–1495), für das Amt des Abtes von gDan sa thel vorgesehen worden und bekleidete es von 1493 bis zu seinem Tod im Jahr 1524. Seine Inkarnation, der Fünfte Zhva dmar pa dKon mchog yan lag, führte die Tradition fort und fungierte von 1576 bis 1583 als Abt des Klosters.⁵⁷ Nun, kurz vor dem tibetischen Neujahr des Erde-Ochse-Jahres 1589, war die Reihe an Chos kyi dbang phyug, der im Alter von fünf Jahren als Abt von gDan sa thel inthronisiert wurde und dieses Amt bis zu seinem Tod im Jahr 1630 innehatte.⁵⁸

Aus der Biographie des Sechsten Zhva dmar pa geht hervor, dass er gemeinsam mit dem Neunten Karma pa kurz vor der Inthronisierung in gDan sa thel, also etwa im Jahr 1588, von dem Yar stod dPon chen Karma Srong btsan und dessen Sohn Tshangs pa sowie von den sDe pa-Geschwistern sTobs rgyal eingeladen wurde, allerdings lassen sich die Ereignisse nicht genau datieren.⁵⁹ Kurz nach der Inthronisierung lud sie der Chos rje Ngag dbang rnam rgyal (1571–1626) ein, 17. Thronhalter des sTag lung-Klosters und Cousin des Sechsten Zhva dmar pa.⁶⁰ Der Einladung folgend machten sich geistiger Vater und Sohn in

⁵⁷ Siehe Czaja (2013: 21 & 459).

⁵⁸ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 196, 5 (*slar bzhugs sgar du phebs nas / thel tu mkhan po bsko bzhag gnang*) und *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 255, 5–6 (*[...] dvags po bshad sgrub gling sogs nas gdan sa thel du phebs gser khir mnga' gsol*). Nach Sørensen & Hazod (2007: 534) bekleidete Chos kyi dbang phyug von 1590 bis zu seinem Tod das Amt des Abtes von gDan sa thel.

Bezüglich der Inthronisierungen herrscht Unklarheit in der Sekundärliteratur. Sowohl die Biographie des Sechsten Zhva dmar pa als auch des Neunten Karma pa sprechen von einer ersten Inauguration als Thronhalter von gDan sa thel gegen Ende des Jahres 1588 und einer zweiten als Inkarnation des Fünften Zhva dmar pa Kon mchog yan lag in Yangs pa can. Nach Karma rGyal mtshan: *Kaṃ tshang yab sras dang dpal spungs dgon pa'i lo rgyus* S. 135 wurde er lediglich auf den Thron in Yangs pa can eingestzt.

Dowman (1988: 262) sowie Douglas & White (1976: 81 & 147) hingegen sprechen von einer Inthronisation in Dvags po bShad sgrub gling, für die es keine Belege in den Biographien des Sechsten Zhva dmar pa und des Neunten Karma pa gibt.

⁵⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 255, 4.

⁶⁰ Die Mutter des sTag lung Chos rje Ngag dbang rnam rgyal, der 1585 im Alter von nur 14 Jahren den Thron bestiegen hatte, war die aus der sKyu ra-Familie stammende sMon lam Phun tshogs bu khrid, eine Schwester von Chos rgyal Phun tshogs bkra shis, dem Vater des Sechsten Zhva dmar pa. Somit hatten Chos kyi dbang phyug und Ngag dbang rnam rgyal denselben Großvater, nämlich den bereits oben erwähnten Rin chen phun tshogs. Der Vater von Ngag dbang rnam rgyal war Mi dbang Kun dga' rgya mtsho, der aus der in sTag lung herrschenden Ga zi-Familie stammte. Durch die Vermählung eines Mitglieds der sKyu ra-Familie mit einem Spross der sTag lung Ga zi-Familie entstand eine sogenannte „Onkel-Neffe-Beziehung“ (*zhang dbon*) und damit ein wichtiger Beitrag für Frieden zwischen den Herrscherhäusern, deren Vergangenheit durchaus von Konflikten geprägt war, die sich erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts aufzulösen begannen. Siehe Sørensen & Hazod (2007: 509–510, 525 und 747–748).

Bekannt ist Ngag dbang rnam rgyal auch als Verfasser einer Klostersgeschichte von sTag lung mit dem Titel *Chos 'byung ngo mtshar rgya mtsho*, die er im Jahr 1609 vollendete.

nordöstlicher Richtung flussaufwärts entlang des sKyid chu auf den Weg nach sTag lung,⁶¹ wo sie gemeinsam das tibetische Neujahr des Erde-Ochse-Jahres (1589) feierten.

4.3 Die Jahre 1589–1590: Inthronisierung in Yangs pa can und erste Lehren

Als der Sechste Zhva dmar pa im Alter von fünf Jahren gemeinsam mit dem Neunten Karma pa am zehnten Tag des ersten tibetischen Monats des Jahres 1589 zum ersten Mal Yangs pa can⁶² besuchte, wurden sie von einer großen Mönchsversammlung willkommen geheißen. Besucher aus Zentraltibet und sogar aus Nepal brachten ihnen anlässlich des tibetischen Neujahrs Geschenke.

Nachdem sie sich vor dem versilberten Reliquienstüpa des Fünften Zhva dmar pa niedergeworfen und Geschenke dargebracht hatten, begaben sie sich in die Versammlungshalle, wo ihnen alle Mönche von Yangs pa can ihren Respekt erwiesen. Der dPon po von Hor stod⁶³ kam persönlich mit großem Gefolge, um sie zu treffen und ihnen Geschenke zu machen, und auch der 'Brong bu Go śri von Sog zam sowie der König von Lijiang, Mu Wang,⁶⁴ schickten Gesandte, um ihnen Gaben zu verehren.⁶⁵ Die kurz darauf

⁶¹ Das im Jahr 1180 gegründete Kloster ist der Hauptsitz der gleichnamigen Schule, die – ebenso wie das Kloster – vom sTag lung thang pa bKra shis dpal (1142–1209/10) gegründet wurde, einem Schüler des Phag mo gru pa (1110–1170), siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 1006–1007 und Sørensen & Hazod (2007: 740–741). Ein ausgiebiges Kapitel wird dem sTag lung thang pa bKra shis dpal auch innerhalb des von rTa tshag tshe dbang rgyal po (†1470) im Jahr 1446 verfassten *Lho rong chos 'byung* S. 487–526 gewidmet.

⁶² Nach Chos 'phel: *Lha sa sa khul gyi gnas yig* S. 154 wurde das im Bezirk von 'Dam gzhung gelegene Kloster, das als Hauptsitz der Zhva dmar-Linie dient, von einem Lehrer der bKa' gdams pa-Schule namens Ar Byang chub ye shes (*11. Jh.) errichtet, der ihm den Namen gNam rtse ldan gab. Danach soll sich der Zweite Zhva dmar pa mKha' spyod dbang po (1350–1405) des Klosters angenommen haben. Ar Byang chub ye shes, dessen Lehrtätigkeit sich auf das *Prajñāpāramitā-Sūtra* und dessen Kommentare konzentrierte, unterrichtete bis ins hohe Alter in gNam rtse ldan, siehe *Deb ther sngon po* S. 402 & Roerich (1949: 330). Schenkt man der *Dung dkar tshig mdzod chen mo* Glauben, so wurde Yangs pa can erst später, vom Vierten Zhva dmar pa Chos kyi grags pa ye shes im Jahre 1503, gegründet. Für eine detaillierte Beschreibung des Klosters siehe ebd.: S. 1846–1847.

⁶³ Mit Hor stod, ein Name, der in den Biographien immer wieder auftaucht, wird höchstwahrscheinlich die Region in dem Bezirk von rNam gling bezeichnet, die etwas nordwestlich von Lha sa liegt, und sich durch die Ansiedlung diverser Mongolenstämme auszeichnet.

⁶⁴ Mu Wang (Regierungszeit: 1580–1596), dem Volksstamm der Naxi zugehörig, fungierte, wie auch sein Enkel Mu Zeng (1587–1646, Regierungszeit: 1598–1624) als Präfekt der Ming-Dynastie (1369–1644) in Lijiang, eine Region, die zwischen dem Nordwesten von Yunnan und dem Südwesten von Sichuan liegt. Beide Herrscher waren Mäzene der Karma bKa' brgyud-Schule, wenngleich Mu Wang, bevor der Konflikt zwischen den dGe lugs- und bKa' brgyud-Schulen eskalierte, auch den Kontakt zu anderen tibetischen Schulen suchte, siehe Debreczeny (2009: 97–104) und vgl. Kapitel 10.

In der Biographie des Neunten Karma pa wird mehrmals erwähnt, wie Mu Wang ihm Geschenke und Verehrung zukommen ließ. Bereits im Jahr 1582, zu Beginn seiner Regierungszeit, hatte Mu Wang vor dem Neunten Karma pa den Wunsch geäußert, eine neue Ausgabe des tibetischen bKa' 'gyur drucken zu wollen, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 180, 1–2 ('*jang du rgyal pos bka' 'gyur gser bzhengs bgyis pa la phyag nas*

folgende Inthronisierung und die im Anschluss gemeinsam verbrachte Zeit wird ausführlich in der Biographie des Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje beschrieben:

Am ersten Tag des zweiten [tibetischen] Monats ließ sich die kostbare Inkarnation des Meisters (d. h. des Fünften Zhva dmar pa dKon mchog yan lag) auf den von seinen Dienern ausgiebig vorbereiteten Sitzkissen auf dem Thron der neuen Versammlungshalle nieder, um sich auf den Thron des früheren Löwens (d. h. des Fünften Zhva dmar pa) einsetzen zu lassen. Aus den Händen des Jina (d. h. des Neunten Karma pa), der sich auf einem Thron befand, der mit einem Baldachin aus chinesischer Seide versehen war, wurden ihm, über die Hände der Mönche, die als „Opferdiener“ (*mchod g.yog*) fungierten, zunächst die [Acht] Glück verheißenden Substanzen, [versehen] mit Glück verheißenden Worten und die heiligen Objekte, die Körper, Rede und Geist symbolisieren, überreicht. [Anschließend] bekam er notwendige Dinge [für den Alltag], wie beispielsweise seine Roben und unzählige, verschiedene [Dinge] von bester Qualität, wie Tee, Kleidung, Seide, Pferde, mDzo⁶⁶ und Mulis. Alle Mönchsgemeinden innerhalb und außerhalb des Lagers machten ihm Geschenke anlässlich seiner Thronbesteigung und ihm wurde der Kopfschmuck der Roten Krone verliehen.

Am selben Tag machte ihm der Neunte Karma pa das Geschenk seiner ersten Lehren: den [gTer ma-Text] *rTsa gsum dril sgrub*⁶⁷ und die „Weihe für ein langes Leben der Siddharājñī“ (*ma gcig grub pa'i rgyal mo*).⁶⁸ Der Abt der Yangs [pa] can-Mönche zusammen mit vielen Mönchen sowie der sDe pa und der Zhal ngo machten ihm anlässlich seiner Thronbesteigung jeweils große Geschenke von ausgezeichneter Qualität, und [geistiger] Vater und Sohn setzten sich wieder und wieder ihre Kronen

gnang pho brang du phebs pas rgyal blon 'bangs bcas mi phyed pa'i dad dang dga' spro dpag med thob par gyur zer). Obgleich dBang phyug rdo rje versprach, persönlich diesen Wunsch zu erfüllen, sollte dies erst viele Jahre später geschehen – während der Regierungszeit seines Enkels Mu Zeng und durch den Sechsten Zhva dmar pa, vgl hierzu auch Kapitel 7.5.

⁶⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 197, 1–3.

⁶⁶ Ein mDzo ist eine Züchtung aus „Yak“ (*g.yag*) und Kuh.

⁶⁷ Der von Sangs rgyas bla ma (ca. 990–1070) in Brag rta mgrin mgul in Mustang gefundene Text *rTsa gsum dril sgrub dngos grub brtan gzigs* gilt als erster „Schatztext“ (*gter ma*). Dudjom Rin po che Jikdrel Yeshe Dorje (1991: 750–751) widmet der Person des Sangs rgyas bla ma, der als erster „Schatzfinder“ (*gter ston*) angesehen wird, ein Kapitel.

⁶⁸ Für eine ausführliche Biographie der Dākinī Siddharājñī, der indischen Lehrerin des Ras chung pa rDo rje grags pa (1084–1161), die der Legende nach durch die Weihe für ein langes Leben dessen Lebenszeit verdoppelt haben soll, siehe Śākya Rin chen: *Ma cig grub pa'i rgyal mo'i lo rgyus cung zad brjod pa ngo mtshar yid ches ldeb* S. 179–188, für eine kurze Zusammenfassung derselben vgl. Roberts (2007: 180–181) und für die Erwähnung im Kontext der Lebenszeit des Ras chung pa siehe 'Gos lo gzho nu dpal: *Deb ther sngon po* S. 384 & Roerich (1953: 439–440).

auf. Der sDe pa erwies ihnen seine Verehrung, indem er einen Ozean an Darbringungswolken [in Form] eines Festes stiftete.⁶⁹

Der Zehnte Karma pa Chos dbyings rdo rje schildert in der Biographie von Chos kyi dbang phyug ebenfalls die Inauguration: Wie dBang phyug rdo rje dem Sechsten Zhva dmar pa persönlich die rubinrote und mit verschiedenen Edelsteinen verzierte Krone verlieh und ihn gleichzeitig an seine Verantwortung für alle Lebewesen erinnerte, die mit der Position als Träger dieser Krone einherginge, ein Anspruch, dem Chos kyi dbang phyug nach Ansicht seines Schülers mehr als gerecht wurde.⁷⁰

Etwa zehn Tage später, am zehnten Tag des zweiten Monats des Jahres 1589, führte der Neunte Karma pa bei ihm zunächst die Zeremonie der Darbringung einer Scheitellocke aus und gewährte ihm dann die Upāsaka-Gelübde.

Nach den feierlichen Zeremonien brachen sie allmählich in Richtung mTshur phu⁷¹ auf und besuchten unterwegs die Einsiedelei von mKha' lung. Während dieser Zeit fand auch die erste Begegnung von Chos kyi dbang phyug mit einem weiteren bedeutenden

⁶⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 197, 3–6 (*zla ba gnyis pa'i tshes gcig gi nyin rje sprul pa'i sku rin po che sngon gyi seng ge'i khrir mnga' gsol ba'i slad du 'du khang gsar ma'i bzhugs khrir bzhugs stan sku 'khor las tshan rgyas shoms kyi bzhugs shing rgyal ba nyid rgya mthong (= mthongs) khar dbu gdugs khri'u dang bcas pas bzhugs pa'i phyag nas mchod g.yog dge slong dag phyag brgyud kyi bkra shis pa'i rdzas rnams 'bul ba'i shis brjed sku gsung thugs rten gyis gtsos na bza' la sogs pa'i nyer spyad / ja / gos / dar / chibs / mdzo / drel sogs sna grangs dngos gtsang grangs mang dang bcas pa phul zhing / sgar phyi nang chos sde kun gyis khri phebs kyi 'bul nod bgyis te zhva dmar gyi cod pan gsol ba dang / de nyid kyi nyin bka' chos thog ma rtsa gsum dril sgrub dang / grub rgyal ma'i tshe dbang yang 'bul ba gngang / yang can pa'i mkhan po grva mang sde pa zhal ngo dang bcas pas so so nas rje sprul pa'i sku khrir phebs kyi legs ja'i (= legs cha'i) 'bul chen bgyis te yab sras gnyis char gyis (= char rgyun) dbu zhva bzhes shing / sde pas dga' ston gyi mchod sprin rgya mtshos mngon par mchod de).*

⁷⁰ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 14.

⁷¹ Gegründet wurde das im Bezirk sTod lung bde chen gelegene Hauptkloster der Karma bKa' brgyud-Schule in Zentraltibet vom Ersten Karma pa Dus gsum mkhyen pa (1110–1193) im Jahr 1189. Dieser hatte mTshur phu zum ersten Mal 30 Jahre zuvor im tibetischen Alter von 50 Jahren, also im Jahr 1159, vor einer Reise nach Khams besucht. Bereits zu diesem Zeitpunkt hatte er beschlossen, dort ein Kloster zu errichten und zu diesem Zweck den Grund geweiht und eine kleine Hütte errichtet, siehe *mKhas pa'i dga' ston* S. 439 (*spyir dgung lo lnga bcu pa khams la thegs pka'i dus mtshur phu'i brag rgyab yol du byon te gtor ma dang sa gzhi byin rlabs mdzad / gzims spyil chung ngu zhig mdzad de dgon gnas kyi rten 'brel bsgrigs*).

Der Zweite Karma pa Karma Pak shi (1204–1283) erweiterte den Bau unter anderem durch eine „große Schrein Halle“ (*mchod khang chen po*), das Sanktum und einen Innenhof. Neben einer Versammlungshalle, einer Druckerei und der Sommerresidenz hatte mTshur phu auch zwei umfangreiche Bibliotheken, die unter vielen anderen bedeutenden Werken eine Ausgabe des bKa' 'gyur beherbergten, die aus 150 Bänden bestand und vollständig in Gold und Silber geschrieben war. Während der Kulturrevolution 1966 wurde mTshur phu vollständig zerstört; seitdem wurden und werden noch immer Renovierungsarbeiten ausgeführt, siehe *Dung dkar tshig mdzod chen mo* S. 1731–1732.

Für eine ausführliche Beschreibung von mTshur phu siehe die von Rin chen dpal bzang verfasste Klosterchronik *mTshur phu dgon gyi dkar chag kun gsal me long zhes bya ba bzhugs so*, für eine kurze ikonographische und architektonische Beschreibung siehe Kaḥ thog Si tu Chos kyi rgya mtsho *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig* S. 86–109.

Würdenträger der Karma bKa' brgyud-Schule statt, dem Dritten dPa' bo sPrul sku gTsong lag rgya mtsho,⁷² der ebenfalls kurz zuvor, im Jahr 1586, durch dBang phyug rdo rje ordiniert worden war.⁷³ Der Neunte Karma pa gab Chos kyi dbang phyug Textübertragungen, unter anderem die Gesammelten Werke seines Vorgängers, des Fünften Zhva dmar pa dKon mchog yan lag. Über gNas nang⁷⁴ gelangten sie schließlich nach mTshur phu, wo sie ein Begrüßungskomitee empfing und ihnen zu Ehren ein Fest veranstaltete. Dorthin kam auch der Tre hor sPrul sku Lhag bsam rgya mtsho (*16 Jh.)⁷⁵ mit seinen Schülern und stiftete ihnen anlässlich der Thronbesteigung ebenfalls die Mittel für ein Fest. Über einen Chos dbang pa genannten Lehrer aus Bhutan⁷⁶ sandte ein König aus Ostindien mit dem Namen Mañika Rāja einen Brief und Geschenke. Ungefähr zur gleichen Zeit gewährte der Neunte Karma pa Chos kyi dbang phyug und dem Dritten dPa' bo sPrul sku gTsong lag rgya mtsho die Einweihung in das *Kālacakra-Tantra*.

⁷² Begründet wurde die dPa' bo-Inkarnationslinie durch Chos dbang lhun grub (1440/1455–1503), dem die lokale Bevölkerung für seine übernatürlichen Fähigkeiten den Titel „Held“ (*dpa' bo*) verlieh, siehe Douglas & White (1976: 170). Seine Inkarnation, der Zweite dPa' bo gTsong lag phreng ba (1504–1564/66), war ein Schüler des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje und des Vierten Zhva dmar pa Chos grags ye shes, der ihn im Jahr 1512 als Novize ordinierte. (Die vollständige Mönchsordination wurde in Zhva lu durch den Zhva lu-Abt Chos skyong bzang po (1441–1527/1538) durchgeführt, nicht, wie von TBRC (P317) angegeben, durch den Vierten Zhva dmar pa.) Bekannt ist gTsong lag phreng ba auch als Autor des historiographischen Werkes *mKhas pa'i dga' ston*, eine Beschreibung der Entwicklung des Buddhismus in Indien und Tibet. Dieses begann er im Jahr 1545 und beendete es nach 21 Jahren kurz vor seinem Tod im Jahr 1566, siehe *Dung dkar tshig mdzod chen mo* S. 1277–1278.

Der hier erwähnte Dritte dPa' bo sPrul sku gTsong lag rgya mtsho wurde im achten tibetischen Monat 1568 geboren und vom Neunten Karma pa sowie dem Fünften Zhva dmar pa als Inkarnation von gTsong lag phreng ba anerkannt.

⁷³ Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fol. 189, 2.

⁷⁴ Die Gründungsgeschichte von gNas nang, die einerseits von charmannten Legenden umrankt ist, andererseits aber auch faktische Angaben bietet, beispielsweise, dass ein gewisser dBang phyug bsam 'grub die Einsiedelei gestiftet hatte und deren Fundament im ersten tibetischen Monat des Vogeljahres (1333) gelegt wurde, ist in der Biographie des Ersten Zhva dmar pa rTogs ldan Grags pa seng ge (1283–1349) enthalten, siehe *Kam tshang brgyud pa I* Fol. 253, 2–6. Das westlich von mTshur phu gelegene Kloster wurde vom Ersten Zhva dmar pa im Jahr 1333 als Einsiedelei gegründet, und diente zunächst – bis zur Gründung des Yangs pa can-Klosters durch den Vierten Zhva dmar pa Chos kyi grags pa 1504 – als Hauptsitz der Inkarnationslinie. So wurde noch der Zweite Zhva dmar pa mKha' spyod dbang po in gNas nang inthronisiert, siehe Douglas & White (1976: 144) und Ehrhard (2002: 15). Im 17. Jahrhundert ersetzte gNas nang Sras mkhar dgu thog als Hauptsitz der dPa' bo sPrul sku-Linie. Siehe auch auch Kañ thog Si tu Chos kyi rgya mtsho *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig* S. 464–465.

⁷⁵ Über die Inkarnationslinie ist nur wenig bekannt und das Wenige ist widersprüchlich. Ihr Name lässt sich daraus herleiten, dass der erste sPrul sku (der nach Jackson (2009: 255, App. F) Chos kyi rgyal mtshan hieß und im 16. Jahrhundert geboren wurde) von Tre hor in Khams nach Zentraltibet gekommen ist. Nach TBRC (P5152) heißt der erste sPrul sku Chos kyi rgya mtsho und wurde im 15. Jahrhundert geboren. Der Sitz der Linie befindet sich in sTag sna im Bezirk Shangs rnam gling.

⁷⁶ Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fol. 198, 4. Nach Douglas & White (1976: 81) hatte der Neunte Karma pa wenige Jahre zuvor – einer Einladung des damaligen Königs Ga thong folgend – Bhutan besucht.

Daraufhin begaben sie sich in Richtung Gong dkar, das sich zu diesem Zeitpunkt unter der Herrschaft des Phag mo gru pa Ngag dbang grags pa befand.⁷⁷ Auf dem Weg wurden sie ebenso von weltlichen Würdenträgern wie von großen und kleinen Klöstern hofiert; der Neunte Karma pa führte viele Mönchsordinationen durch und es stellten sich „spirituelle Verbindungen“ (*chos 'brel*) ein.⁷⁸ Angekommen in Gong dkar wurden sie unter anderem durch eine Darbietung von Wasserspielen im Brahmaputra unterhalten und schließlich in den Palast eingeladen, wo ihnen große Verehrung zu Teil wurde und ihnen Darbringungen gemacht wurden.

Gemeinsam gingen sie nach gZhung im rNgog-Tal, dem Hauptsitz der gleichnamigen bKa' brgyud-Tradition,⁷⁹ sowie sGo mang thang und wurden nach Chos rdzong eingeladen, wo sie nochmals der Tre hor sPrul sku aus gTsang aufsuchte. Der Neunte Karma pa gewährte den dortigen Laien, Ordinierten, Äbten und hohen Würdenträgern buddhistische Anweisungen. Auch dem Sechsten Zhva dmar pa gab er zu dieser Zeit die Textübertragungen der Gesammelten Werke des Dritten Karma pa Rang byung rdo rje (1284–1339) sowie die Textübertragung des indischen Quellentextes der Mahāmudrā-Lehre und die der exegetischen Erläuterungen *sKu gsum ngo sprod* aus den Gesammelten Werken des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje.⁸⁰

Das tibetische Neujahr des Eisen-Tiger-Jahres (1590) verbrachten sie noch gemeinsam in Lhun sgang, doch bald sollten sich ihre Wege trennen. Der dringenden Bitte nach seiner Anwesenheit des Zhal ngo von 'Bri gung folgend, machte sich der Sechste Zhva dmar pa auf den Weg in seine Heimat.⁸¹ Im zarten Alter von sechs Jahren begab er sich in strenge Klausur in 'Bri gung padma gling, wo er nach einer Vision des Amitāyus eine Eulogie auf den Ort verfasste. Die dPon sa von sTag lung, Rin chen dpal, machte ihm in 'Bri gung spro lung zahlreiche Geschenke.⁸²

4.4 Tabula Rasa: Ende des Jahres 1590 bis Anfang 1593

Da sich, wie oben erwähnt, die Wege von dBang phyug rdo rje und Chos kyi dbang phyug im Jahr 1590 für einige Zeit trennten, lassen sich aus der Biographie des ersteren keine weiteren Informationen über die folgenden Jahre filtern. Es ist lediglich bekannt, dass dBang phyug rdo rje, kurz bevor er eine Klausur im neunten tibetischen Monats des Jahres

⁷⁷ Siehe Czaja (2013: 288).

⁷⁸ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 197, 7–198, 7.

⁷⁹ Bezüglich der rNgog-Tradition und deren Begründer siehe Anm. 149.

⁸⁰ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 198, 7–199, 6.

⁸¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 200, 2–202, 2.

⁸² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 255, 5–6.

1592 beendete, einen Brief durch einen aus dem Lager des Sechsten Zhva dmar pa kommenden Boten aus 'Bri gung erhielt, was die Vermutung nahe legt, dass sich sein Lager zu der Zeit dort befand.⁸³ Auch die Biographie des Sechsten Zhva dmar pa überspringt die folgenden Jahre, erwähnt wird erst das Zusammentreffen mit dem Neunten Karma pa im Jahr 1593.

⁸³ Kurz zuvor hatte auch der chinesische Kaiser Ta'i Ming Wanli (1563–1620) persönlich dBang phyug rdo rje einen Brief zusammen mit Geschenken geschickt, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 212, 2–4.

5. Jugend: 1593–1602

5.1 Das Jahr 1593: Gründung von Thub bstan nyin byed gling in Kong po

Während eines Aufenthalts in rTse lha sgang schickte dBang phyug rdo rje zum tibetischen Neujahrsfest des Wasser-Schlange-Jahres 1593 Boten, die Chos kyi dbang phyug Geschenke überbrachten.⁸⁴ Kurz darauf machte sich der inzwischen Neunjährige auf den Weg, um seinen geistigen Ziehvater zu treffen, und wurde in rTse lha sgang von dem dortigen Nang so und dem Schatzmeister sowie einem großen Aufgebot an Mönchen willkommen geheißen. Der Sechste Zhva dmar pa machte dem Neunten Karma pa großzügige Geschenke, und die Freude über ihr Wiedersehen wird als beidseitig überbordend groß beschrieben. Der Erste Cog grva Rin chen dpal bzang (1537–1609/1617),⁸⁵ der sich auf dem Weg nach Khams befand, um dort Spenden zu akquirieren, erwies ihnen seinen Respekt und beschenkte sie großzügig.

Der „Neffe“ (*dbon*) des Sechsten Zhva dmar pa, dKon mchog pa, wurde als sein Schatzmeister eingesetzt.⁸⁶ Gemeinsam machten sie sich auf den Weg, um in die Region des „unteren Kong po“ (*kong smad*) zu reisen. Zunächst kamen sie in das sich im oberen Teil von lTa ba befindliche g.Yung drung 'dzin, wo ihnen die Mönchsgemeinden des oberen und mittleren lTa ba ihren Respekt erwiesen, und der Neunte Karma pa dem Sechsten Zhva dmar pa Textübertragungen aus den Gesammelten Werken des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje gewährte. Daraufhin begaben sie sich nach Tshal gung im unteren Teil von lTa ba. Dort gewährte der Neunte Karma pa Chos kyi dbang phyug die Textübertragung des ausführlichen Kommentars zur dGongs gcig-Lehre⁸⁷ der 'Bri gung pa aus den Ge-sammelten Werken des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje.

⁸⁴ Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fol. 213, 4.

⁸⁵ Der Gelehrte der Rva lung 'Brug pa-Tradition war ein Schüler des Vierten 'Brug chen Pad ma dkar po (1527–1592) und der Lehrer des Fünften 'Brug chen dPag bsam dbang po (1593–1641) sowie Abt des sDings bo che-Klosters (TBRC P880 & P877).

Der Vierte 'Brug chen Pad mar dkar po starb kurz vor dem tibetischen Neujahr 1593; anschließend wurde der Neunte Karma pa um Verdienstwidmungen für den Verstorbenen gebeten, siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fol. 214, 3.

⁸⁶ Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fols. 213, 6–214, 2.

⁸⁷ Die Lehren des „Einzigens Ansinnens“ (*dgongs gcig*) sind eine in Versform gehaltene Darstellung der mündlichen Lehren des 'Bri gung sKyob pa 'Jig rten mgon po, die von seinem Hauptschüler, dem 'Bri gung sPyan snga Shes rab 'byung gnas (1187–1241) zusammengefasst wurden. Dieser für die bKa' brgyud-Schulen sehr bedeutende Text wurde immer wieder von hohen Würdenträgern, nicht nur der eigenen Schule, kommentiert. Bemerkenswert ist, dass als profiliertester Kommentator jenes Textes der Chung tshang Rig 'dzin Chos kyi grags pa gilt: Bei ihm handelt es sich um den jüngeren Bruder des Sechsten Zhva dmar pa, der einen Kommentar mit dem Titel *Dam pa'i chos dgongs pa gcig pa'i dka' 'grel tshigs su bcad pa mun sel sgron me zhes bya ba bzhugs so* verfasst hat. Zur Übersetzung des Kommentars sowie des Grundtextes siehe *Gongchig. Das einzige Ansinnen, das wahrhafte Dharma* des Übersetzertraining-Programms des Drigung Kagyu Institute: Jigten Sumgön (2009). Für eine allgemeine Einführung im Kontext der Fünffachen Mahāmudrā-Lehre siehe

Am elften Tag des siebten tibetischen Monats des Wasser-Schlange-Jahres 1593 gründeten sie dort das Kloster Thub bstan [mdo sngags] nyin byed gling und stifteten den ersten zehn Mönchen Tee und andere Zuwendungen.⁸⁸ Als man am zweiten Tag des neunten tibetischen Monats des gleichen Jahres das erste Mal das Gemeinschaftszelt von Thub bstan nyin byed gling aufschlug, kam der Sechste Zhva dmar pa persönlich als Anführer mehrerer Lehrer und sprach Glück verheißende Worte.⁸⁹

Nachdem sie IKog 'phrang und, einer Einladung eines Bla ma Kun rgyal ba folgend, das La rtsa-Kloster besucht hatten, wo der Neunte Karma pa dem Sechsten Zhva dmar pa die Textübertragung des Zyklus der Maṇḍala-Rituale aus den Gesammelten Werken des Achten Karma pa gewährte, begaben sie sich nach rGyal seng tam, das an der Grenze zwischen Kong po und Tsā ri liegt. Die Biographie des Neunten Karma pa weist in der nun folgenden Beschreibung der Ereignisse hagiographische Züge auf: Von einem Fußabdruck des Padmasambhava (8./9. Jh.), den Gläubige sehr verehrten, hieß es, dass aus diesem früher Nektar geflossen sei. Da dies schon länger nicht mehr geschehen war, waren alle erstaunt, als der Nektar anlässlich des Besuches der beiden hohen Lehrer wie in früherer Zeit wieder herausquoll.⁹⁰ In beiden Biographien wird erwähnt, dass sie dort ihre jeweiligen Fußabdrücke hinterließen und der Neunte Karma pa zusätzlich seinen Handabdruck.⁹¹

Sie besuchten die Pilgerstätten von Dong mo lung in Zhor und begaben sich anschließend nach Thim. Dorthin kam auch eine Gruppe Reisender aus der sPo 'bo-Region mit einem Brief und Darbringungen des Königs von Lijiang und dessen Ministern sowie viele weitere Gesandte mit Geschenken. Über kleine Orte, wie gTam mog und Klu sha, kamen sie nach Ri bo gser gling, ein Ort, an dem sich auch der Fünfte Zhva dmar pa dKon mchog yan lag lange aufgehalten hatte. Dort gewährte dBang phyug rdo rje Chos kyi dbang phyug einzelne Textübertragungen aus den Gesammelten Werken des Siebten Karma pa Chos grags rgya mtsho (1454–1506). Als sich das Jahr 1593 seinem Ende zuneigte, kehrten sie zurück in ihre Zeltstadt nach rTse spang zhol thang, wo sie anschließend das tibetische Neujahr des Holz-Pferd-Jahres 1594 zelebrierten.⁹²

Sobisch (2003: 141–162). Ein Schlüsselement der Praxis nach rJig rten mgon po ist laut Sobisch (2011: 211–255) die „respektvollen Hingabe“ (*mos gus*) an den Guru.

⁸⁸ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 214, 6–215, 1 und 255, 7.

⁸⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 215, 6. Douglas & White (1976: 147) nennen als Jahr der Klostergründung irrtümlich 1583.

⁹⁰ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 216, 1–217, 1.

⁹¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 217, 1 & 255, 7.

⁹² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 217, 2–7.

5.2 Die Jahre 1594–1595: Reisen nach Kong po und Tsā ri

Die Biographie des Sechsten Zhva dmar pa enthält keine und die Biographie des Neunten Karma pa nur wenig Informationen über das Jahr 1594. Offensichtlich verbrachten die beiden zumindest den ersten Teil des Jahres gemeinsam, denn dBang phyug rdo rje gewährte seinem Schüler die Einweihung in die Praxis des Vajrapāṇi, Weißen für ein langes Leben und wieder Textübertragungen aus den Gesammelten Werken des Siebten Karma pa Chos grags rgya mtsho, wie beispielsweise eine seiner Abhandlungen über Pramāṇa mit dem Titel *Tshad ma legs par bshad pa thams cad kyi chu bo yongs su 'du ba rigs pa'i gzhung lugs kyi rgya mtsho*.

Im Herbst schließlich trennten sich ihre Wege. Da in der Biographie von dBang phyug rdo rje erwähnt wird, dass dieser der Mönchsgemeinschaft von IKog 'phrang ausführliche Einweihungen gewährte, ist anzunehmen, dass er sich dort bis zum neunten tibetischen Monats aufhielt. Der Sechste Zhva dmar pa begab sich auf eine Reise durch den unteren Teil von Kong po, von der er gegen Ende des Jahres 1594 zurückkehrte. Beide kamen zeitgleich nach Phrag sgrub sde und feierten dort gemeinsam das tibetische Neujahr des Holz-Vogel-Jahres 1595.⁹³ Nach der Biographie des Sechsten Zhva dmar pa erbat er sich auch dort zahlreiche Lehren und sie pilgerten gemeinsam nach gNas tsā gong in Tsā ri. Wieder trennten sich ihre Wege und Chos kyi dbang phyug reiste in das nördlich gelegene dGa' ldan ma mo in Kong po, eine Einsiedelei, die auch für seine Vorgänger, wie den Zweiten, Dritten und Vierten Zhva dmar pa, von großer Bedeutung war.⁹⁴

Kurze Zeit später kamen dBang phyug rdo rje und Chos kyi dbang phyug wieder in Tshogs dbu zusammen. Nachdem sich Chos kyi dbang phyug ausgiebig mit seinem geistigen Vater beraten hatte, beschloss er, in Richtung Dvags po zu reisen.⁹⁵

⁹³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 219, 1–7.

⁹⁴ dGa' ldan ma mo wurde vom Zweiten Zhva dmar pa mKha' spyod dbang po als Einsiedelei im Jahr 1386 gegründet. Der Dritte Zhva dmar pa Chos dpal ye shes (1406–1452) errichtete im Jahr 1448 eine durchgängige Balustrade auf dem Dach des Vihāra und ein kegelförmiges vergoldetes Dach, das von den Mönchen aus der Region um Dvags po gestiftet worden war, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa I* Fol. 494, 5 (*sa pho 'brug gi lo la dga' ldan ma mo'i gtsug lag khang gi spad bad (= bad ka) btang / dvags po'i grva slob kyis phul ba'i gser 'bru (= gser 'phru) yang btsugs*). Sowohl der Zweite als auch der Dritte Zhva dmar pa Chos dpal ye shes verstarben in dGa' ldan ma mo und auch ihre Reliquien wurden dort aufbewahrt. Eine besondere Bedeutung hatte das Kloster auch für den Vierten Zhva dmar pa Chos kyi grags pa ye shes, der es in den Jahren 1488 bis 1490 erweiterte und eine große Versammlungshalle errichten ließ. Siehe Douglas & White (1975: 146) und Ehrhard (2002: 15 & Anm. 8).

⁹⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 219, 7–220, 2.

5.3 Die Jahre 1595–1596: Aufenthalt in Dvags po

Die in der Biographie des Sechsten Zhva dmar pa nun folgenden Ereignisse lassen sich ungefähr den Jahren 1595/1596 zuordnen, da sie chronologisch vor dem ersten Treffen mit dem aus Khams kommenden Fünften Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan geschildert werden.

Das Treffen wird auf den 27. Tag des dBo-Monats (des elften tibetischen Monats) des Feuer-Affe-Jahres 1596 datiert. Folgt man der Biographie des Neunten Karma pa, traf der Fünfte Si tu pa bereits im Jahr zuvor, also 1595, auf den Neunten Karma pa in Ngos smad. Ein Treffen zwischen dem Sechsten Zhva dmar pa und Chos kyi rgyal mtshan fand also mehr als ein Jahr nach dessen Ankunft in Zentraltibet statt.⁹⁶

Als Chos kyi dbang phyug in Dvags po angekommen war, besuchte er zunächst das Dvags po bShad sgrub gling-Kloster.⁹⁷ Während seines Aufenthaltes, so eine Legende, soll er einem magischen kleinen Vogel Rede und Antwort gestanden haben.

Während er sich in Dvags lha sgam po⁹⁸ aufhielt, das bereits sein Vorgänger, der Vierte Zhva dmar pa Chos kyi grags pa ye shes besucht hatte,⁹⁹ sollen sich am Horizont

⁹⁶ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 256, 3–4 & 220, 7–221, 1. Der Fünfte Si tu pa muss sich für etwa drei Jahre in Zentraltibet aufgehalten haben. In der Biographie des Neunten Karma pa wird seine Ordination im Jahr 1597 durch denselben erwähnt: *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 225, 3 (*zla ba de nyid kyī tshes bcu bdun la si tu rin po che bsnyan par rdzogs pa mdzad cing / dbang bka' chos lung gi rim pa'ang mang du btsal*). Da zuvor keine Zeitangabe gemacht wird, ist nicht klar, in welchem Monat der 17. Tag liegt; da direkt danach das tibetische Neujahr des Jahres 1598 begangen wird, lässt sich vermuten, dass es sich um den letzten Monat des tibetischen Jahres 1597 handelt, also Januar oder Februar des westlichen Jahres 1598. Wahrscheinlich im Herbst des gleichen Jahres (als zeitliche Referenz dient eine Klausur, in der sich der Neunte Karma pa vom achten Tag des vierten tibetischen Monats bis zum 16. Tag des siebten tibetischen Monats aufhielt (ebd.: 226, 1), reiste der Fünfte Si tu pa zurück nach Khams. Die Lebensdaten dieses Würdenträgers variieren: Laut *Dung dkar tshig mdzod chen mo* (S. 2324) ist das Jahr seiner Geburt 1562, was unwahrscheinlich ist, da er als Schüler von Chos kyi dbang phyug bezeichnet wird. Das in der *Ming mdzod* (S. 1750) genannte Jahr 1586 scheint plausibler, ist allerdings wenig kompatibel mit der Ordination im Jahr 1598.

⁹⁷ Gegründet wurde das im rGya tshva rdzong gelegene Kloster, das auch unter dem Namen Dvags po Grva tshang bekannt ist, vom Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje. Nachdem es während des Dzungar-Mongolen-Krieges (1717–1720) vollständig zerstört worden war, errichtete der Siebte Abt von dGa' ldan, Chos rje blo gros brtan pa, dort ein dGe lugs-Kloster, das bis heute besteht, siehe Chos 'phel: *Lho kha sa khul gyi gnas yig* S. 90. Der Hypothese, dass Dvags po bShad sgrub gling vom Neunten Karma pa gegründet worden sei, widerspricht die Aussage von Douglas & White (1975: 77), wonach bereits der Achte Karma pa Mi bskyod rdo rje das Kloster des Fünften Zhva dmar sPrul sku nicht nur besucht haben, sondern dort sogar verstorben sein soll („[...] while staying at the Dvags po bShad sgrub gling monastic college of Shamar Tulku, he passed away in his forty-eight year.“).

⁹⁸ Das unter dem vollständigen Namen gDan sa chen po Dvags lha sgam po bekannte Kloster wurde von dem Dvags po Lha rjes sGam po pa (1079–1153), einem Hauptschüler des Mi la ras pa, im Jahr 1121 gegründet. Er errichtete es im Alter von 42 Jahren, kurz nach dem Tod von Mi la ras pa. Vor seiner vollständigen Zerstörung durch die Dzungar-Mongolen im Jahr 1718 (Dowman (1988: 262)), soll es in einem von vierzig Säulen gestützten Vihāra und anderen Gebäuden unter anderem sprechende Statuen des Mi la ras pa und des sGam po pa, eine Kha sar pa ṅi-Statue, von der es hieß, dass sie von dem früheren Herrscher Khri Ral pa can gefertigt worden sei, sowie ein von Mar pa handgemaltes Nāropa-Thanka beherbergt haben, siehe Chos 'phel: *Lho kha sa khul gyi gnas yig* S. 94–95. Für eine detaillierte Beschreibung von Dvags lha sgam po siehe 'Dzam gling nor bu

regenbogenfarbige Wolken zusammengeballt und die Statue des Lha rje sGam po pa soll ihren Hut gehoben und sich von ihrem Thron erhoben haben.¹⁰⁰ Während seines Aufenthalts in Dvags po führte Chos kyi dbang phyug viele Diskussionen über die buddhistische Lehre und erwarb sich so den Respekt zahlreicher Gelehrter.¹⁰¹

Wie oben erwähnt, begegnete er nun zum ersten Mal dem Fünften Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan, dem er im Gegenzug für seine großzügigen Geschenke einige Lehren gewährte. Kurz darauf traf er den Dritten dPa' bo sPrul sku gTsug lag rgya mtsho, der ihn gemeinsam mit seinen Schülern willkommen hieß, und begab sich zu dessen Sitz nach Sras mkhar dgu thog¹⁰² in Lho brag. Er besuchte Gro bo lung, die Einsiedelei des Mar pa Chos kyi blo gros (1002/1012–1097), und blieb in der gNya' gNya'-Höhle in Klausur, wo er eine Vision des Neunten Karma pa hatte und spirituelle Lieder verfasste.¹⁰³

rgyan pa: *gDan sa chen po dpal dvags lha sgam po'i ngo mtsar gyi bkod pa dad pa'i gter chen* S. 248–271. Bei 'Dzam gling nor bu handelt es sich um Mi pham Chos kyi dbang phyug phrin las rnam rgyal dpal bzang po, einen Herzenssohn von Chos kyi dbang phyug, vgl. auch Anm. 196; Dvags lha sgam po war das Thema einer an der LMU München verfassten Magisterarbeit von Querl (2011).

⁹⁹ Siehe Ehrhard (2002: 18). Chos kyi grags pa ye shes traf dort den Begründer der medizinischen Tradition des Zur mkhar, mNyam nyid rdo rje, der enge familiäre Bindungen zur Zhva dmar-Linie hatte. Fast zwei Jahrhunderte später beschäftigte sich auch der jüngere Bruder von Chos kyi dbang phyug, Rig 'dzin Chos kyi grags pa 'phrin las rnam par rgyal ba, intensiv mit diesem medizinischen System, vgl. Kapitel 4.1.

¹⁰⁰ Für eine Erwähnung der Statue, die tatsächlich gesprochen haben soll, siehe 'Dzam gling nor bu rgyan pa: *gDan sa chen po dpal dvags lha sgam po'i ngo mtsar gyi bkod pa dad pa'i gter chen* S. 268 (Fol. 36b, 2).

¹⁰¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 256, 3.

¹⁰² Das im Süden Tibets an der Grenze zu Bhutan gelegene Sras mkhar dgu thog ist eine der wichtigsten Pilgerorte der Karma bKa' brgyud-Schule. Mi la ras pa soll dort als Sühne für seine schlechten Taten für den Sohn seines Lehrers Mar pa, Dar ma mdo sde, ein – wie der Name (*dgu thog*) schon andeutet – neunstöckiges Gebäude errichtet haben. Nahebei, an der ehemaligen Wohnstätte Mi la ras pas, liegt das bereits oben erwähnte Gro bo lung, siehe Chos 'phel: *Lho kha sa khul gyi gnas yig* S. 131–134 und Gyurme Dorje (2004: 220–221). Für den Aufenthalt des Vierten Zhva dmar pa Chos kyi grags pa in Gro bo lung (Dro bo lung) siehe Ehrhard (2002: 27).

¹⁰³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 256, 4–5.

5.4 Die Jahre 1596–1600: Aufenthalt in gTsang; erhaltene Lehren und eigene Lehrtätigkeit

Einer Einladung des gTsang sDe srid Karma bsTan srung dbang po folgend, begab sich Chos kyi dbang phyug über Lha lung und sNa dkar rtse in Richtung Ra lung und nach rGyal mkhar rtse, wo er das dPal 'khor chos sde-Kloster¹⁰⁴ besuchte. Bereits im Alter von zwölf Jahren lehrte er buddhistische Inhalte, die durch ihre Qualität und Tiefe großes Erstaunen und Respekt bei seinen Zuhörern erzeugten. Er zog darauf weiter nach Khyung rtse, wo er weitere Textübertragungen gab, und gelangte schließlich über Zhva lu, den früheren Sitz des Bu ston Rin chen grub (1290–1364), der zwischen gZhis ka rtse und rGyal mkhar rtse liegt, und dem nahe gelegenen sNar thang nach gZhis ka rtse, wo ihn Kun spangs pa Lha dbang rdo rje, ein Bruder von Karma bsTan srung dbang po, empfing.¹⁰⁵

Über lHa phug rdzong sar reiste er nach Zab bu lung im Shangs-Tal¹⁰⁶ und weiter nach gSer mdog can, dem früheren Sitz des Sa skya-Gelehrten Śākya mchog ldan (1428–1507).¹⁰⁷ Dort sowie in Pa rnam erläuterte er Maitreyañāthas Kommentar zum *Prajñāpāramitā-Sūtra*, das *Abhisamayālamkāra*.

Was seine Bildung betrifft, so hatte er sich bis zu seinem 16. Lebensjahr ein solides Wissen in den Bereichen der „fünf autoritativen Schriften“ (*gzhung po ti lnga*), also Mādhyamaka, Vinaya, Prajñāpāramitā, Pramāṇa und Abhidharmakośa, angeeignet und einige Abhandlungen, wie beispielsweise Asaṅgas *Abhidharmasamuccaya* zum Abhidharma oder Candrakīrtis Kommentar *Prasannapadā* zu Nāgārjunas *Mūlamadhyamakakārikā* sogar auswendig gelernt.

Zu den Werken großer Sa skya-Meister, die er studiert hatte, gehörten der Eigenkommentar *Tshad ma rigs gter rang 'grel* des Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182–1251), das von Śākya mchog ldan verfasste *sDe bdun ngag mtsho* und der von g.Yag rong pa Dar ma rin chen (*14 Jh.) verfasste Text *Tshad ma rnam 'grel gyi tīkka* auf dem

¹⁰⁴ Die Errichtung von dPal 'khor chos sde wurde von dem damaligen König von rGyal mkhar rtse, Si tu Rab brtan kun bzang 'phags (1389–1442), im Jahr 1418 begonnen. Über die folgenden Jahre wurde das Kloster konsekutiv erweitert und im Jahr 1440 fertiggestellt. dPal 'khor chos sde ist vor allem für seinen sKu 'bum oder bKra shi sgo mang genannten Stūpa berühmt. Zur Errichtung des Klosters und für eine kurze biographische Beschreibung des Erbauers Rab brtan kun bzang 'phags siehe Ricca & Lo Bue (1993: 20–32), die auch die unterschiedlichen Datierungen der Errichtung des Stūpa untersuchen.

¹⁰⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 256, 5–7.

¹⁰⁶ Auch der Schatzfinder mChog ldan mgon po (1497–1531), einer der drei spirituellen Söhne des Padma gling pa (1450–1521), besuchte Zab bu lung, siehe Ehrhard (2008: 84–85), der auf die Existenz eines *gNas yig* (ebd.: Anm. 21) hinweist.

¹⁰⁷ Eine detaillierte Biographie von Śākya mchog ldan findet sich bei Caumanns (unveröffentlichte Dissertation 2012).

Gebiet des Pramāṇa. Auch hatte er Medizin, die Kunst des Handwerks und Sanskrit studiert, das während seiner Reise von unschätzbarem Wert für ihn sein sollte.

Die Auflistung der von ihm studierten Texte in Versen, die einem kurzen „Verzeichnis der gehörten [Lehren]“ (*gsan yig*)¹⁰⁸ gleicht, liest sich in seinen eigenen Worten wie folgt:

„Die Abfolge [der Texte],
die ich mit meinem geringen Verstand erfasst habe, [ist folgende]:
[Candrakīrtis] *Madhyamakārikāprasannapadā*
und [sein] *Madhyamakāvātāra* zusammen mit einem Eigenkommentar.

Was die Abteilung der Prajñāpāramitā angeht:
den *rGya rol nyi snang 'grel pa*,¹⁰⁹
und die Kommentare zu [Asaṅgas/Maitreyas]
[*Mahāyān*] *ottaratantraśāstra (Ratnagotravibhāga)* und [*Mahāyāna*] *sūtrālamkāra*.¹¹⁰

Was die Abteilung des Vinaya betrifft,
so eignete ich mir deren Schriften an:
Die ausgedehnten Kommentare und Selbstkommentare,
und [den Text] *'Dul ba* 'od *ldan*.¹¹¹

Bezüglich des Abhidharma eignete ich mir [den Text]
mDzod kyi rang 'grel gzhon nu rnam rol,¹¹²
[Asaṅgas] *Abhidharmasamuccaya*
und [Vasubandhus] *Pañcaskandhaprakaraṇa*
(*phung [po] lnga'i rab [tu] byed [pa]*)¹¹³ an.

Bezüglich des Pramāṇa

¹⁰⁸ Für eine Studie zum *gSan yig* des Fünften Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho siehe Ehrhard (2012). Dieser verweist darauf, dass sich aus einem *gSan yig* Informationen über die Verfasser der in ihm aufgeführten Werke exzerpieren lassen – insbesondere dann, wenn noch andere historische Quellen zur Verfügung stehen.

¹⁰⁹ Nicht identifiziert.

¹¹⁰ Zwei der insgesamt fünf Lehren, die Maitreya Asaṅga (4. Jh.) übermittelt haben soll, die anderen drei sind *Abhisamayālamkāra (mngon par rtogs pa'i rgyan)*, *Madhyāntavibhāga (dbus dang mtha' rnam par 'byed pa)* und *Dharmadharmatāvibhāga (chos dang chos nyid rnam par 'byed pa)*, siehe Mathes (1996: 12); zur Autorenschaft siehe ebd.: 11–17.

¹¹¹ Bisher nicht identifiziert.

¹¹² Der vollständige Titel des vom Neunten Karma pa verfassten Werks lautet *Chos mngon pa'i mdzod kyi rnam par bshad pa chos mngon rgya mtsho'i snying po mkhyen brtse'i zhal lung gzhon nu rnam rol legs bshad chos mig rnam 'byed grub bde'i shing rta*.

¹¹³ Siehe Suzuki (Hrsg.): *The Tibetan Tripitaka Peking Edition* (Bd. 113, Werk 5560, Fols. 12b, 6–19a, 2).

waren es die Kommentare zu den *Yan lag bstan bcos bzhi*¹¹⁴
und den Text *[Tshad ma] rigs thigs kyi 'grel pa*¹¹⁵
sowie der Ozean der autoritativen Schriften der Selbstkommentare.

Was die Wissenschaft der Medizin angeht,
[studierte] ich eine grobe Abfolge [der autoritativen Texte].
Bezüglich des Sanskrits [studierte] ich das *Kalāpasūtra*,¹¹⁶
[ferner] die Abhandlung *Nyi ma'i me long* zur Handwerkskunst,
den *[Zab mo] nang don rang 'grel*,¹¹⁷
und den *'Grel pa don gsal [gyi ngag don]*.
Ich [studierte] den *'Grel chen dri med 'od [kyi bsdus don]*¹¹⁸
und das *Caryāmelāpakapradīpa (spyod [pa] bsdus [pa'i sgron ma])*.¹¹⁹
Auf diese Weise besitzen alle einunddreißig Abschnitte Klarheit,
wenn ich sie heute auf die Zunge nehme.
Damit ist der größte Teil der Abfolge [der Texte] dargelegt.
Die Reihe derjenigen [Schriften jedoch],
die ich nur überflogen (*bltas*) habe, ist unermesslich:
So beispielsweise
die von dem Ācārya Vinītadeva verfassten [Werke]:
*Nyāyabinduṭīkā (rigs [pa'i] thigs [pa'i rgya cher] 'grel pa)*¹²⁰
und das *rNam nges 'grel pa*.
Das vom Sa [skya] paṇ[dita] verfasste *[Tshad ma] rigs gter rang 'grel*,
das von Shākya mchog [ldan] geschriebene *sDe bdun ngag mtsho*
und den [vom g.Yag rong pa Dar ma rin chen (*14 Jh.) verfassten Text]
Tshad ma [rnam] 'grel [gyi tīkka]: soweit das meiste im Bereich der Logik.
[Dazu] noch das von dGa' gdong pa [Chos rgyal dpal bzang (*14./15. Jh.)]
verfasste *sDom gsum 'grel pa*.¹²¹
So habe ich es bis zu meinem sechzehnten Lebensjahr aufgezeichnet.¹²²

¹¹⁴ Bisher nicht identifiziert.

¹¹⁵ Kommentar zum *Nāyayabindu* des Dharmakīrti.

¹¹⁶ Zur Sanskrit-Grammatik *Kalāpa*, die Śarvavarman zugeschrieben wird, siehe Verhagen (1994: 63–64).

¹¹⁷ Eigenkommentar des Dritten Karma pa Rang byung rdo rje (1284–1339) zu seinem in Versform verfassten Text *Zab mo nang don gyi gzhung*.

¹¹⁸ Von dem Sa skya-Gelehrten bSod nams rgyal mtshan (1312–1375) verfasster Text.

¹¹⁹ Für dieses Werk des Āryadeva (3. Jh. n.Chr.) im bsTan 'gyur siehe Suzuki (Hrsg.): *The Tibetan Tripitaka Peking Edition* (Bd. 61, Werk 2668, Fols. 64a, 1–121b, 3).

¹²⁰ Siehe Suzuki (Hrsg.): *The Tibetan Tripitaka Peking Edition* (Bd. 137, Werk 5729, Fols. 1a, 1–43b, 3).

¹²¹ Dieser ausgiebige Kommentar, den der Sa skya-Gelehrte dGa' gdong pa Chos rgyal dpal bzang zu dem vom Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan verfassten Text *sDom gsum rab dbye* geschrieben hat, ist heutzutage nicht mehr verfügbar, siehe Sobisch (2002: 31, Anm. 78). Für eine allgemeine Begriffsklärung der sogenannten „Drei Gelübde“ (*sdom gsum*, skt.: *trisaṃvara*) siehe ebd.: 9–15.

¹²² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 257, 1–6: (*ji skad du / nyam chung ba bdag gis bzung ba'i rim pa la / dbu ma rtsa she'i (= shes) 'grel pa tshig gsal dang / dbu ma 'jug pa rang 'grel dang bcas pa / rgya rol nyi snang 'grel*

Sein Wissen konnte Chos kyi dbang phyug unter Beweis stellen, indem er inmitten eines großen Kreises von Gelehrten und dGe bshes aus den Klöstern verschiedener Schulen in der Umgebung, wie dPal 'khor chos sde, rKyang 'dur, Bya gshong, dem bedeutenden dGe lugs-Kloster bKra shis lhun po,¹²³ dem bereits oben erwähnten Sa skya-Kloster gSer mdog can und dem zur gleichen Schule gehörenden 'Bras yul skyed tshal und weiteren seine Thesen zum Vinayaṭaka darlegte.¹²⁴ Ganze Tage verbrachte er damit, logische Beweise zu führen und Textübertragungen zu gewähren. In Diskussionen vertrat er die vom Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje postulierte Prāsaṅgika-Sichtweise, nicht aber, wie es im Text heißt, die Prāsaṅgika-Sichtweise im allgemeinen.¹²⁵

Durch seine große Gelehrsamkeit, die er unter Beweis stellen konnte, erlangte er bereits in jungen Jahren den Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten, der sich auch jenseits der Grenzen seiner eigenen Religion verbreitete: In einer Diskussion konnte er dreizehn Bon pos aus Sam ri, die ihm nicht mehr adäquat zu antworten wussten, durch angemessene Textauslegungen und logische Beweisführungen überzeugen.¹²⁶ Er verfasste einige „Śāstras“ (*bstan bcos*), unter anderem zur Unterscheidung von „buddhistischer und nicht-buddhistischer“ (*phyi nang*) Philosophie, deren Titel in der Biographie nicht angegeben sind.

Noch im Alter von 16 Jahren beschloss er, nach Ngam ring in La stod byang¹²⁷ zu reisen, und sein Gefolge versuchte vergeblich, ihn wegen seines jungen Alters von seinem

pa don gsal dang / rgyud bla mdo sde rgyan gyi 'grel pa rnams / shes phyin phyogs kyi bzung ba'i rim pa'o / 'dul ba rgya cher 'grel dang rang 'grel dang / 'od ldan dang ni 'dul ba'i lung rnams te / 'di rnams 'dul ba'i phyogs kyi gzung ba'i rim / mdzod kyi rang 'grel gzhon nu rnam rol dang / kun btus phung lnga'i rab byed mngon pa'o / yan lag bstan bcos bzhi dang rigs thig 'grel / rang 'grel rigs gzhung rgya mtsho tshad ma'i skor / gso rig phyogs la rags pa'i rim pa dang / sgra yi rig pa cha bsags mdo dang ni / bzo rig bstan bcos nyi ma'i me long dang / nang don rang 'grel 'grel pa don gsal dang / 'grel chen dri med 'od dang spyod bsdu te / de ltar sde tshan sum cu rtsa gcig rnams / da lta lce la blangs shing gsal bar bdog / da ni phal cher song ba'i rim pa brjod / slob dpon dul ba (= 'dul ba) lha yis mdzad pa yi / rigs thig 'grel dang rnam nges 'grel pa dang / sa paṅ gyis mdzad rigs gter rang 'grel dang / shāk mchog gis mdzad sde bdun ngag mtsho dang / dar ma rin chen gyis mdzad tshad ma 'grel / de rnams phal cher song ba tshad ma'i skor / sdom gsum 'grel pa dga' gdong gyis mdzad sogs / bltas ba'i rabs la brjod kyi mi langs so / zhes pa rang lo bcu drug gi thog tu bris pa'o).

¹²³ bKra shis lhun po wurde im Jahr 1447 in gZhis ka rtse von dem Ersten Dalai Lama dGe 'dun grub pa (1391–1474) gegründet.

¹²⁴ Er führte damit die „monastische Debattenrunde“ (*grva skor*) durch, für die man von Kloster zu Kloster zieht und mit den jeweiligen Mönchen Diskussionen führt, siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 416.

¹²⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 258, 1–2 ('*di bas lta ba rje brgyad pas bzhed pa'i thal 'gyur bzhed na'ang thal rkyang tsam mi bzhed do*). Bezüglich Mi bskyod rdo rjes Sichtweise zur Interpretation der Prāsaṅgika-Linie innerhalb des Madhyamaka siehe Seyfort Ruegg (2010a: 353–355). Für eine generelle Analyse der Unterschiede von Svātantrika und Prāsaṅgika in der Madhyamaka-Philosophie siehe Seyfort Ruegg (2010b: 159–211).

¹²⁶ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 257, 6–258, 2.

¹²⁷ Byang Ngam ring war sowohl religiöses (*ngam ring chos sde* oder *ngam ring dga' ldan byams ba gling*) als auch als säkulares Zentrum (*ngam ring rdzong*) der Myriarchie von La stod byang. Für Informationen bezüglich der zwei gTer stons der Byang gter-Tradition, die Zeitgenossen des Sechsten Zhva dmar pa waren, Byang bdag

Vorhaben abzubringen. In Ngam ring brachte man ihm großzügige Geschenke dar, und er erläuterte dafür wichtige buddhistische Werke, wie beispielsweise das *Abhidharmakośa* des Vasubandhu oder das *Bodhicaryāvatāra* des Śāntideva (7./8. Jh.).

In Byang Ngam ring hatte er zahlreiche Visionen, unter anderem von Mañjuṣa, der ihm in Form von Maitreya, Śākyamuṇi, Tārā, Sarasvatī und Avalokiteśvara erschien. In weiteren Visionen erschien ihm Mañjuśrī umgeben von den Buddhas der zehn Richtungen und der Schar der Bodhisattvas, er erschien ihm als König der Medizinbuddhas, als Kurukullā, Vajrayoginī und als zornvoller König Hayagrīva; auch erschien ihm der gesamte Saṃgha von Byang Ngam ring als Mañjuśrī. Auf jede Vision verfasste er Worte des Lobpreises, über deren Verbleib bisher nichts bekannt ist.

Am zweiten Tag des neuen Eisen-Maus-Jahres 1600 begab er sich zum Geburtsort des 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan (1235–1280),¹²⁸ dem fünften der Sa skya-Patriarchen, und pilgerte im Anschluss zu den heiligen Stätten des Myu gu lung-Tals, wo er begann, das Werk *mDo sde spyi rnam* zu verfassen. Daraufhin reiste er nach Sa skya, wo ihm in einer Vision Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan mit rotem Körper erschien, weshalb er einen Lobpreis auf ihn verfasste. Eine weitere seiner zahlreichen Visionen in dieser Zeit wird geographisch in einer nahe Sa skya gelegenen Höhle des Phag mo gru pa rDo rje rgyal po verortet.¹²⁹ Dort erschien ihm in einer Vision der erste der fünf Sa skya-Patriarchen, Sa chen Kun dga' snying po (1092–1158), in dessen Haarkrone sich der 'Khon

bKra shis stobs rgyal (1550–1603) und dessen Sohn Byang bdag Rig 'dzin ngag gi dbang po (1580–1639), siehe rDzong rtse Byams pa thub bstan: *sPyan snga dbon rgyud bod rje sne'u gdong sde srid sna phyi dang byang bdag chos rgyal nam ki lo rgyus* S. 124–133 und Karmay (2002: 30–32). Zu Rig 'dzin Ngag gi dbang po als Halter der Byang gter-Tradition, deren Lehren er auch an den Dritten Yol mo ba bsTan 'dzin nor bu weitergab, sowie seiner Familienlinie siehe Ehrhard (2007a: 22 & Anm. 22). Bezüglich der Medizintradition von Byang und deren Ausbreitung in Lhasa unter dem Fünften Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho (1617–1682) siehe Hofer (2006: 78–101). Was die politischen Beziehungen des benachbarten Fürstentum von La stod lho angeht, so erwähnen Everding & Dzongphugpa (2006: 112–115), dass bereits zur Zeit des gTsang sDe srid Zhing shag pa Tshe brtan rdo rje das Gebiet unter die gTsang-Herrschaft geriet. Endgültig absorbiert wurde La stod lho durch Feldzüge des im Jahr 1611 inthronisierten Karma Phun tshog rnam rgyal, die er in den Jahren 1612 bis 1613 durchführte (ebd.: 113).

¹²⁸Als Schüler, Neffe und Nachfolger des Sa skya Paṇḍita reiste 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan gemeinsam mit diesem im Alter von zehn Jahren in die Kokonor-Region, um dort den mongolischen Herrscher Godan Khan (1206–1251) zu treffen. Es gelang ihm, sowohl dessen Gunst als auch die seines Nachfolgers Kublai Khan (1215–1294) zu gewinnen, siehe Tashi Densapa (1977: 5–14).

¹²⁹Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 259, 6. Aufgesucht wurde diese Höhle des Phag mo gru pa auch von Vertretern der dGe lugs-Schule, beispielsweise dem Dritten Dalai Lama bSod nams rgya mtsho, der 42 Jahre zuvor die Höhle besucht hatte. Während er sich ihr näherte, stieg das dort quellende Wasser plötzlich an, und als er die Höhle schließlich betrat, begann es, über zu sprudeln – für das Gefolge von bSod nams rgya mtsho einerseits ein Indiz dafür, dass sie spirituell in der Nachfolge des Phag mo gru pa standen und andererseits eine Legitimation für weltliche Machtansprüche auch gegenüber ihren Dauerrivalen, der Karma bKa' brgyud-Schule, siehe Czaja (2013: 284). Die Visionen der Sa skya-Würdenträger und des Phag mo gru pa rDo rje rgyal po, die Chos kyī dbang phyug nun seinerseits erlebte, dürften ebenfalls der Legitimation etwaiger Machtansprüche gedient haben.

dKon mchog rgyal po (1034–1102) befand, der im Jahr 1073 das Sa skya-Kloster gegründet hatte. Ferner befand sich an dessen rechten Ohr der Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan und an seinem linken Ohr der Phag mo gru pa rDo rje rgyal po sowie an dessen rechten Knie „Vairocana“ (*rnam snang*) und zu seinem linken Knie der dritte der fünf Sa skya-Patriarchen, Sa skya rJe btsun Grags pa rgyal mtshan (1147–1216). Während dieser Vision wurde ihm unter anderen die Prophezeiung zuteil, dass sich in Zukunft seine Vihāras an einem Ort, der mit dem Namen mKhar versehen sei, verbreiten werden. Auch heißt es, dass er sich dort plötzlich viel Wissen ohne äußere Anstrengung angeeignet habe.¹³⁰

Über Lhun po rtse, wo er den dort versammelten Mönchen Einweihungen gewährte, reiste er in das 14 Kilometer westlich von gZhis ka rtse gelegene sNar thang-Kloster.¹³¹ Dort begann er, Texte mit den Titeln *bKa' chen bzhi dbu ma* und *lNga yi thal phreng* zu verfassen, über deren Verbleib nichts bekannt ist, und hörte Erklärungen zu Lyrik und „Metrik“ (*sdeb sbyor*). Der sDe pa von sNar thang erwies ihm seinen Respekt.

Zurück in gZhi ka rtse gewährte er dem sDe pa Kun spangs pa Lha dbang rdo rje einige Belehrungen und dem Saṃgha die Erläuterungen zur dGongs gcig-Lehre des 'Bri gung sKyob pa 'Jig rten mgon po. Er leitete eine Versammlung des Saṃgha von bKra shis lhun po und erwirkte durch seine Erklärungen in Allen einen unerschütterlichen Glauben. Schließlich machte er sich nach seinem mehrjährigen Aufenthalt in gTsang zurück auf den Weg nach Yangs pa can.¹³²

¹³⁰ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 258, 2–260, 1.

¹³¹ Das ehemalige bKa' gdams-Kloster wurde 1153 von gTum ston Blo gros grags pa (1106–1166) errichtet, einem Schüler des bKa' gdams-Meisters Sha ra ba (1070–1141), siehe Ferrari (1958: 61–62). Der Name ist darauf zurückzuführen, dass die Ebene, auf der das Kloster steht, dem Rüssel eines Elefanten gleicht. Berühmt ist sNar thang vor allem für seine bKa' 'gyur- und bsTan 'gyur-Edition: Im Jahr 1732 wurden hier die Druckstöcke von 100 Bänden des bKa' 'gyur und 200 Bänden des bsTan 'gyur geschnitten, siehe Chos 'phel: *gZhis rtse sa khul gyi gnas yig* S. 160. In künstlerischer Hinsicht herausragend sind einige Fresken des sKu 'bum-Stüpa, der etwa zeitgleich mit dem bekannteren sKu 'bum-Stüpa von rGyal mkhar rtse errichtet wurde. Insbesondere die Wandmalereien des zweiten Raumes im zweiten Stock, die durch einen stark chinesischen Einfluss gekennzeichnet sind, zeugen von außergewöhnlichen künstlerischen Fertigkeiten, siehe Tucci (1949: 286–289).

¹³² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 260, 1–3. Die im vorangegangenen geschilderten Ereignisse lassen sich chronologisch nicht genau einordnen, da im Text keine Zeitangaben gemacht werden.

5.5 Das Jahr 1600: Rückkehr nach Yangs pa can und kurzer Aufenthalt in dBus

Zurückgekehrt nach Yangs pa can gewährte er der lokalen Bevölkerung die Anweisungen der Fünffachen Mahāmudrā-Lehre der 'Bri gung-Schule.¹³³ Er vermittelte in einem Konflikt zwischen dem Herrscher von gTsang, Karma bsTan srung dbang po, und den Sog po, bei denen es sich wahrscheinlich um die im rNam gling-Bezirk angesiedelten Mongolen-Stämme handelte. Nur kurze Zeit später sollte der Sechste Zhva dmar pa gemeinsam mit dem Neunten Karma pa die nahe sNye mo gelegene Region besuchen.

Als Chos kyi dbang phyug daraufhin zum gNam mtsho ging, einem auf 4718 Meter und etwas nördlich von Yangs pa can gelegenen Salzwasser-See, sollen Wunder geschehen sein, wie beispielsweise, dass die Gottheit der Gebirgskette, gNyan chen thang lha, ihm Darbringungen gemacht und ihm das „Kronjuwel“ (*gtsug gi nor bu*) des gNam mtsho überreicht haben soll. Wieder in Yangs pa can gewährte er der versammelten Mönchsgemeinde unter anderem die Einweihung in das *Kālacakra-Tantra*. Anschließend begab er sich nach Lha sa, wo er auf einer Säule Bilder oder Texte aufzeichnete.¹³⁴ Zurück in Yangs pa can etablierte er ein rituelles Fest, das *sKu rim chen mo*, und verfasste Instruktionen bezüglich der Regeln des „rituellen Tanzes“ (*'chams*).¹³⁵

5.6 Das Jahr 1601: Zusammenkunft mit seiner Familie. Treffen mit dem Neunten Karma pa und erneute Reise nach gTsang

Im Jahr 1601 traf Chos kyi dbang phyug im südlich von Yangs pa can gelegenen sMon mkhar-Kloster in dem Gebiet von sNye mo auf seinen Vater, den 'Bri gung Zhabs drung Chos rgyal Phun tshogs bkra shis, der etwa ein Jahr später verstarb. In der Biographie seines älteren Bruders, bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan, wird die Begegnung ebenfalls erwähnt. bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan war zusammen mit seinem Vater nach mKhar rtse, wie der Ort in dessen Biographie genannt wird, gereist, um dort die Wintermonate zu verbringen. Chos kyi dbang phyug kam kurz nach dem tibetischen Jahreswechsel 1601 dazu, und die beiden Söhne feierten mit ihrem Vater ausgiebig den

¹³³ Die Anweisungen bestehen aus fünf Gliedern: 1. „Das große Siegel von Bodhicitta“ (*byang sems phyag chen*) 2. „Das große Siegel der Götterform“ (*lha sku'i phyag chen*) 3. „Das große Siegel der respektvollen Hingabe“ (*mos gus phyag chen*) 4. „Das große Siegel der wahren Natur“ (*gnas lugs phyag chen*) 5. „Das große Siegel der Hingabe“ (*bsngo ba'i phyag chen*). Für eine detaillierte philosophische Darstellung dieser Mahāmudrā-Praxis der bKa' brgyud-Schulen siehe Sobisch unter http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd8-K09Sobisch.pdf.

¹³⁴ Zu den Inschriften auf den Säulen in Lhasa, die unter anderem den Friedensvertrag zwischen Tibet und China von 821/823 festhalten, siehe Richardson (1985: 1–25) und Chan (1994: 70).

¹³⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 260, 3–5.

Beginn des neuen Jahres. Musiker spielten außergewöhnliche Instrumente und auch die lokale Bevölkerung nahm mit Gesang, Tanz und Pferderennen an den Festlichkeiten teil. Dabei sollen sich wunderbare Zeichen eingestellt haben, wie ein in fünf Farben schillernder Regenbogen.

Zu diesem Zeitpunkt kam auch der Sohn von bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan zur Welt, der aus dessen Ehe mit einer gewissen dNgos grub rgyal mo, einer Dame aus dem mKhar rtse-Herrscherhaus, stammte.¹³⁶ Sein Onkel, der Sechste Zhva dmar pa, gab ihm den Namen bsTan pa'i nor bu (1601–1624).¹³⁷

Seiner Biographie zufolge besuchte Chos kyi dbang phyug daraufhin mTshur phu, Yer pa und rGyal mkhar rtse und reiste anschließend nach sMug po tshal, wo er kurze Zeit später ordiniert werden sollte. Dort traf er nach siebenjähriger Trennung nicht nur seinen geistigen Ziehvater wieder, den aus Rin spungs kommenden Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje, sondern auch den Dritten dPa' bo sPrul sku gTsug lag rgya mtsho. Ebenfalls dort hielt sich der Vierte rGyal tshab sPrul sku Grags pa don grub (1547–1613)¹³⁸ auf, den der Sechste Zhva dmar pa – anders als die beiden anderen – nun zum ersten Mal traf, und der nach dem Tod des Neunten Karma pa zu seinem Hauptlehrer werden sollte.¹³⁹

Auch für diesen Zeitraum lassen sich genauere Informationen eher aus der Biographie des Neunten Karma pa filtern. Nach dieser Quelle trafen sich die beiden zunächst in Dred gshongs, gingen dann nach Bya bzang und kamen schließlich nach sMug po tshal, wo ihnen ein gewisser Thob rgyal seinen Respekt erwies.

Kun spangs pa Lha dbang rdo rje, der zu diesem Zeitpunkt über gZhis ka rtse herrschte, hieß ihn in Gong 'dzin zusammen mit seinem Bruder¹⁴⁰ willkommen. Kurz zuvor

¹³⁶ Siehe Sørensen & Hazod (2007: 732). bsTan pa'i nor bu sollte nur ein kurzes Leben beschieden sein: Er starb mit nur 24 Jahren während einer Pilgerreise nach Tsā ri.

¹³⁷ Siehe 'Bri gung dKon mchog rgya mtsho: 'Bri gung chos 'byung S. 467–468 (*de'i dgun dus su yab sras mched lhan cig mkhar rtser phebs / rje zhva dmar ba drug pa der byon pa dang mjal phrad legs tshogs gngang ste / lcags glang lor lo gsar ma thag rje yab sras gum zhal 'dzoms lo gsar gyi rten 'byung dar 'phyar rol mo'i bye byag (= brag) 'khrol ba sogs dang / skye bo tshos rta rgyugs bro shon sogs byed cing nam mkhar kha dogs sna lnga'i 'ja' tshon gzhis ka la zug pa sogs kyi bkra shis dge mtshan phun sum tshogs pa dang dus 'grigs pa stabs su rje 'di'i rigs sras dam pa mtshan dpe dang ldan par bltams te / rje zhva dmar bas bstan pa'i nor bu zhes mtshan gsol lo*).

¹³⁸ Bezüglich der Lebensdaten dieses Würdenträgers herrscht Unklarheit: Sowohl TBRC (P5684) als auch Douglas & White (1975: 163) geben als Jahr des Todes 1617 an. Allerdings wird sowohl in seiner eigenen Biographie als auch in der Biographie des Dritten dPa' bo gTsug lag rgya mtsho das Wasser-Ochse-Jahr 1613 angegeben (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 146, 4 & 247, 6). Auch gibt es unterschiedliche Angaben hinsichtlich seines Geburtsjahres: TBRC (P5684) und Douglas & White (1975: 163) nennen das Jahr 1550, nach seiner eigener Biographie ist es das Feuer-Schaf-Jahr 1547 (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 141, 7); für seine Biographie siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 141–147.

¹³⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 260, 5–6.

¹⁴⁰ Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um bsTan srung dbang po.

hatte auch ein anderer Bruder von Kun spangs pa Lha dbang rdo rje, mThu stobs rnam rgyal, den Neunten Karma pa aufgesucht, um ihn einzuladen.¹⁴¹

Unter dem Geleit zahlreicher Lehrer aus den Klöstern dPal 'khor chos sde, Zhva lu und dGa' gdong begaben sie sich nach Klu sdings in rNam gling. Die Mönche von Zhva lu und dPal 'kor chos sde führten anlässlich ihrer Ankunft Tänze auf und der sDe pa Kun spangs pa Lha dbang rdo rje zollte ihnen Respekt und versorgte sie und ihr Gefolge mit Nahrung.

Anlässlich eines Todesfalls in Rin spungs wurde der Neunte Karma pa dazu aufgefordert, dort persönlich zu erscheinen. Während der Sechste Zhva dmar pa zusammen mit dem Dritten dPa' bo sPrul sku gTsong lag rgya mtsho und ihrem Gefolge in dem Lager in Klu sdings zurückblieben,¹⁴² reiste dBang phyug rdo rje nach Rin spungs und weiter nach g.Yung. Während er dort die Arbeiten an den Schutzgottheiten- und Vaiśravaṇa-Kapellen beaufsichtigte, forderten ihn die Herrscherfamilie von gTsang, der Sechste Zhva dmar pa und der Dritte dPa' bo sPrul ku dazu auf, in ihr Lager zurückzukommen. dBang phyug rdo rje zeigte sich einverstanden, delegierte seine Arbeiten in g.Yung und brach auf. Noch bevor er das Lager erreichte, wurde er willkommen geheißen und begab sich gemeinsam mit dem Sechsten Zhva dmar pa nach Pa rnam. Dort gewährte der Neunte Karma pa Chos kyi dbang phyug und dem Dritten dPa' bo gTsong lag rgya mtsho die Textübertragung der Gesammelten Werke des Zweiten Karma pa Karma Pak shi (1204–1283). Die Einweihung in den Zyklus des Cakrasaṃvara erhielt ausschließlich Chos kyi dbang phyug. In Pa rnam feierten sie schließlich gemeinsam das tibetische Neujahr des Wasser-Tiger-Jahres (1602).¹⁴³

5.7 Das Jahr 1602: Ordination von Chos kyi dbang phyug. Aufenthalt in Pa rnam und Reise nach Sog und Hor stod

Als Zeitpunkt seiner Ordination nennt die Biographie des Neunten Karma pa den 16. Tag des ersten tibetischen Monats des Jahres 1602, die Biographie des Sechsten Zhva dmar pa den ersten Monat seines 19. Lebensjahres.¹⁴⁴ Nach der Biographie des Neunten Karma pa

¹⁴¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 232, 4–5.

¹⁴² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 232, 5–7.

¹⁴³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 232, 3–233, 7.

¹⁴⁴ Da der Sechste Zhva dmar pa im neunten tibetischen Monat des Jahres 1584 geboren wurde, scheinen zunächst weder Jahr noch Monat übereinzustimmen. Die scheinbare Inkongruenz der Daten lässt sich mit der tibetischen Berechnung der Altersangabe erklären: Erstens zählt die Phase der Schwangerschaft bereits als erstes Lebensjahr und zweitens werden die Lebensjahre jeweils zum tibetischen Neujahr addiert und nicht an den individuellen Geburtstag. Der erste Monat seines 19. Lebensjahres ist also der erste Monat des neuen Jahres.

befanden sie sich zu diesem Zeitpunkt in Pa rnam, während in der Biographie des Sechsten Zhva dmar pa die Rede von sMug po tshal ist: es handelt sich also vermutlich um den gleichnamigen Ort im Bezirk Pa rnam.

Die vollständige Ordination des Sechsten Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug als Mönch wurde am Morgen des 16. Tages des ersten tibetischen Monats im großen Schlafzelt ihres Lagers zu Füßen der Jo bo Gandhola-Statue¹⁴⁵ durchgeführt. Als „Upādhyāya“ (*mkhan po*) fungierte der Neunte Karma pa, als „Karmācārya“ (*gnas kyi slob dpon*)¹⁴⁶ der Vierte rGyal tshab Grags pa don grub und als „Raho’nuśāsaka“ (*gsang ston*)¹⁴⁷ der Dritte dPa’ bo sPrul sku gTsug lag rgya mtsho. Ihm wurde der vollständige Name dPal ldan Gar dbang Chos kyi dbang phyug rdo rje dga’ ba don kun yongs su grub pa phyogs thams cas las rnam par rgyal ba gegeben. Der Neunte Karma pa persönlich machte ihm unzählige wertvolle Geschenke und der Sechste Zhva dmar pa stiftete seinerseits der anwesenden Menge Tee.¹⁴⁸

Da die beiden auch die folgende Zeit in gTsang gemeinsam verbrachten, sollte einmal mehr das Augenmerk auf die detaillierte Beschreibung innerhalb der Biographie des Neunten Karma pa gerichtet werden. Der Zeitraum ist daher interessant, da einerseits ein reger Kontakt zwischen den bKa’ brgyud-Würdenträgern und den Mongolenstämmen im Gebiet von Sog und Hor stod bestand, sie andererseits aber auch intensiv von der Herrscherfamilie von gTsang umworben wurden. Nur kurz zuvor war Chos kyi dbang phyug dazu aufgefordert worden, zwischen dem gTsang sDe srid und den Sog pos zu vermitteln. Vielleicht sollte die nun im gleichen Jahr stattfindende Reise dorthin der weiteren Stärkung der Beziehungen dienen.

Bis zum dritten tibetischen Monat des Jahres 1602 gewährte der Neunte Karma pa dem Sechsten Zhva dmar pa und dem sDe pa Kun spangs pa Lha dbang rdo rje unter anderem die Einweihung in die „Sieben Maṇḍalas [der Doktrin] des rNgog pa“ (*rnog pa’i dkyil ’khor bdun po*)¹⁴⁹ sowie zwölf sByong dkyil-Einweihungen.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Bei Jo bo Gandhola handelt es sich um eine Statue des Buddha, die Nāgārjuna aus dem Holz des Bodhi-Baums gefertigt haben soll. Alle wichtigen Zeremonien, wie beispielsweise die Ordinationen, wurden vor dieser Statue abgehalten, siehe Mengele (2012: 36, Anm. 61), die auf Rin chen dpal bzang: *mTshur phu dgon gyi dkar chag* S. 79 verweist.

¹⁴⁶ Bei einer tibetischen Ordination fungieren verschiedene Mönche als Mentoren des zu Ordinierenden, denen jeweils unterschiedliche Aufgaben zukommen. Der Begriff *gnas kyi slob dpon* bezeichnet den Mönch, der den zu Ordinierenden in den Lektionen der Gebote und Verbote unterrichtet, siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 1543.

¹⁴⁷ Ein weiterer Lehrer ist der sogenannte *gsang [ste] ston [pa’i slob dpon]*, der als geheimer Berater des Ordinierten im Falle von Hindernissen bei seiner Praxis dient. Siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 3004 ([...]*gsang ston du bskos nas bsgrub bya la lkog tu bar chad dris te dge ’dun la go bar byed pa’i dge slong ngo*).

¹⁴⁸ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 234, 1–3 & 260, 5–261, 1.

¹⁴⁹ rNgog Chos kyi rdo rje (1036-1102), kurz rNgog rdor, war ein Schüler und einer der sogenannten „vier großen Säulen“ (*ka chen bzhi*) des Mar pa Lo tsā ba, siehe ’Gos lo gzhon nu dpal: *Deb ther sngon po* S. 489–491

Der Bruder von Kun spangs pa Lha dbang rdo rje, Karma bsTan srung dbang po, lud sie auf sein Anwesen in Nor bu khyung rtse ein, wo er ihnen höchsten Respekt zollte, dem er durch großzügige Geschenke Ausdruck verlieh. Der Neunte Karma pa gewährte Chos kyi dbang phyug während dieser Zeit die Textübertragungen der Gesammelten Werke des Zweiten Zhva dmar pa mKha' spyod dbang po (1350–1405). Sie wurden nicht nur vom sMan thang ba Blo bzang rgya mtsho (*16. Jh.), Abt des sTag lung-Klosters, und seinen Schülern aufgesucht, sondern auch von Boten, die der Sog po-Herrscher Kha dan aus dem Norden geschickt hatte, um sie einzuladen.

In g.Yam bzang wurde ihnen und ihrem gesamten Lager wiederum durch den bereits oben erwähnten Kun spangs pa Lha dbang rdo rje, der in der Biographie nun sPyan snga genannt wird, großer Respekt erwiesen und ausgiebig Geschenke gemacht, und der Neunte Karma pa gewährte Chos kyi dbang phyug die Textübertragungen zu einigen „Bänden“ (*pu sti*) der „Hunderttausend Tantras der Alten Schule“ (*rnying ma rgyud 'bum*).

Die folgenden Informationen aus der Biographie des Sechsten Zhva dmar pa sind zeitlich nicht genau festlegbar: Irgendwann zwischen ihrem Aufenthalt in Pa rnam und ihrer Reise in das Gebiet Sog muss sich Chos kyi dbang phyug in Yangs pa can aufgehalten und den Mönchen die Einweihung in das *Kālacakra-Tantra* gewährt haben. Auch verfasste er ein Werk über die Inkarnationslinien der Zhva dmar- und Zhva nag-Karma pas und einen Text mit dem Titel *sDom pa thag 'dra ma'i shes byed*. Vom Vierten rGyal tshab Grags pa don grub erbat er sich Textübertragungen diverser buddhistischer Texte.¹⁵¹

Die gTsang-Brüder machten dem Neunten Karma pa großzügige Geschenke, unter anderem ein Heiligtum aus Lho brag rGyal mkhar. Hierbei soll es sich um eine von selbst entstandene Abbildung des Mahābodhi-Tempels gehandelt haben, die Mar pa aus Indien nach Tibet gebracht haben soll. dBang phyug rdo rje gab die Replik in die Hände des Dritten dPa' bo sPrul sku gTsug lag rgya mtsho, mit der Anordnung, sie als inneres Heiligtum in Sras mkhar dgu thog, dem damaligen Sitz der dPa' bo-Inkarnationslinie, zu installieren.

Zu dieser Zeit wurde auch ein anderes bedeutendes Kloster mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht: Um die goldenen Dachornamente von [Dvags po] bShad grub

und Roerich (1953: 403–404). Auch Lo chen bSod nams rgya mtsho (1424–1482), einer der Lehrer des Vierten Zhva dmar pa Chos grags ye shes, kam, wenn auch nicht als direkt adressierter Empfänger, in den Genuss dieser Lehre: „Soon afterwards messengers arrived from the ruler Grags-pa 'byung gnas [1414–1482], who had invited rNgog Byang-chub dpal-ba (1360–1446), the last lineage-holder of the teachings of the “seven maṇḍalas of [the doctrine of] the rNgog-pa” (*rngog pa'i dkyil 'khor bdun po*) to promulgate this teaching. bSod-nams rgya-mtsho was present as the “attendant” (*zhabs phyi*) of the Phag-mo-gru sde-srid when this rare transmission was given“; siehe Ehrhard (2002: 38).

¹⁵⁰ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 233, 7–234, 4 und Fols. 260, 6–261, 2.

¹⁵¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 261, 2.

gling zu errichten, wurden alle Geschenke, die der Neunte Karma pa erhalten hatte, und die in irgendeiner Weise aus Kupfer bestanden, für deren Bau verwendet.¹⁵²

Als dBang phyug rdo rje und Chos kyi dbang phyug daraufhin wiederum nachdrücklich von dem Sog po-Herrscher Kha dan eingeladen wurden, beschlossen sie, in Richtung Norden zu reisen. Im Bezirk von rNam gling besuchten sie den 'O yug Gos sngon-Tempel,¹⁵³ wo sie die Schutzgottheiten um Schutz baten. Bereits während sie sich auf dem Weg befanden, kamen ihnen viele Personen aus Hor stod und Sog entgegen, um sie einzuladen.

Als sie im Bezirk sNye mo in [Mar] rKyang an der „Kreuzung dreier Wege“ (*sum mdo*), es handelt sich hierbei vermutlich um die sich in der Nähe von Mar rkyang befindliche Kreuzung, bei der sich die aus nordöstlicher Richtung von Nag chu, 'Dam gzhung und Yangs pa can, aus südöstlicher Richtung von Nye mo und aus südlicher Richtung von 'O yug kommenden Wege kreuzen, angekommen waren, hießen sie Kha dan und dessen Gemahlin, die Minister und Untertanen und der dPon tshangs von Hor stod sowie zahlreiche Reiter willkommen und Kha dan machte ihnen anlässlich ihres ersten Zusammentreffens vorzüglichste Geschenke.¹⁵⁴ Ihr Lager schlugen sie in der Nähe auf dem Anwesen des Karma bKa' brgyud-Klosters 'Brong bu dGon rnying auf. Während ihres gesamten Aufenthalts erwies ihnen der König Kha dan seinen tiefen Respekt, unter anderem dadurch, dass er sie kontinuierlich mit Milch und Joghurt bewirtete und sie großzügig mit Kleidung, Seide, Silber, Pferdegeschirr und Vieh beschenkte. Der Neunte Karma pa nahm der lokalen Bevölkerung das Versprechen ab, das Töten aufzugeben, und bewegte den Herrscher dazu, eine große Zahl von Gefangenen zu begnadigen und freizulassen. Im Gegenzug führte er die Kronzeremonie aus und gewährte eine öffentliche Intonisierung für die Rezitation des Sechs-Silben-Mantras des Avalokiteśvara. Sog po-Stämme, wie beispielsweise die Thal ci, der dPon tshang A chos und auch viele andere Stämme von Hor erwiesen ihnen jeweils ihren Respekt und beschenkten sie reichlich.

¹⁵² Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fols. 234, 4–235, 2.

¹⁵³ 'O yug oder 'U yug ist ein kleiner Ort im Bezirk rNam gling nahe gZhis ka rtse. Dort steht auch heute noch der 'O yug Gos sngon genannte Tempel, den Srong btsan sgam po zur Bezähmung der Grenzregionen errichten ließ, siehe Si tu Chos kyi rgya mtsho *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig* S. 461 (*u yug gos sngon lha khang ni / chos rgyal srong btsan gyis srin mo gan rkyal lag mgor mtha' 'dul byang phyogs tshangs pa rlung gnon gyi lha khang yin*) und Sørensen & Hazod (2005: 50, Anm. 48).

¹⁵⁴ Chos kyi dbang phyug pflegte ein freundschaftliches Verhältnis zu Kha dan und fungierte wohl auch als Diplomat im Dienste des gTsang sDe srid Karma bsTan srung dbang po, der allerdings auch weniger friedliche Unterstützung geistlicher Würdenträger zur Sicherung seiner Herrschaft in Anspruch nahm. So führte in seinem Auftrag der Sog zlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552–1624) Rituale aus, die die militärischen Feldzüge des Herrschers unterstützen und mongolische Invasoren vertreiben sollten, siehe Gentry (2009: 131–163). Etwa im Jahr 1601/1602 soll Chos kyi dbang phyug gemeinsam mit Sog zlog pa Blo gros rgyal mtshan Renovierungen an Stüpas in der nördlichen Grenzregion Tibets ausgeführt haben (ebd.: 149). In der Biographie von Chos kyi dbang phyug wird dies und auch der Kontakt zu Sog zlog pa nicht erwähnt.

Leider wird über gesonderte Aktivitäten des ebenfalls anwesenden Zhva dmar pa nichts erwähnt.

Schließlich beschlossen geistiger Vater und Sohn nach ausgiebiger Beratung, wieder getrennte Wege zu gehen, und so machte sich Chos kyi dbang phyug zusammen mit seinen Schülern auf die Reise. Ihr gemeinsamer Aufenthalt in der Gegend von Sog po und Hor stod im Jahr 1602 sollte ihre letzte Begegnung gewesen sein, denn im darauf folgenden Jahr verstarb der Neunte Karma pa.

6. Reife: 1603–1610

6.1 Das Jahr 1603: Tod des Neunten Karma pa

Das tibetische Neujahr des Wasser-Hase-Jahres 1603 beging dBang phyug rdo rje in Klu sdings. Nach den üblichen Festlichkeiten, während denen er – wie jedes Jahr – reichlich beschenkt wurde, unter anderem wieder von Mu Zeng (*16. Jh.), dem Präfekten von Lijiang, begab er sich nach gSung rab gling.

Chos kyi dbang phyug muss sich zu der Zeit im oberen Teil von dBu ru aufgehalten haben, ein Gebiet, das im sKyī chu-Tal nahe 'Bri gung liegt.¹⁵⁵ Gegen Ende des ersten tibetischen Monats im Jahr 1603 erreichte ihn ein Brief von dBang phyug rdo rje, der ihm seine Absicht mitteilte, die Wiedergeburt in Khams anzunehmen – für Chos kyi dbang phyug ein untrügliches Indiz für den nahenden Tod seines Lehrers.¹⁵⁶

Nur kurze Zeit später, im Morgengrauen des 28. Tages des ersten tibetischen Monats des Wasser-Hase-Jahres 1603, starb der Neunte Karma pa dBang phyug rdo rje im Alter von 48 Jahren. Nach der Biographie von dBang phyug rdo rje muss er sich zu dem Zeitpunkt in gSung rab gling befunden haben, die Biographie des Sechsten Zhva dmar pa spricht hingegen von Shang rnam gling, gibt aber als Todeszeitpunkt auch irrtümlich das Wasser-Tiger-Jahr 1602 an.¹⁵⁷ Der Leichnam wurde vom Vierten rGyal tshab Grags pa don grub und dem Dritten dPa' bo sPrul sku nach mTshur phu gebracht, wohin auch der Sechste Zhva dmar pa kam.¹⁵⁸

Nach dem Tod von dBang phyug rdo rje avancierte der Vierte rGyal tshab Grags pa don grub, der offensichtlich auch in Bezug auf die Vermittlung von Lehren als Stellvertreter des Karma pa fungierte, zum Hauptlehrer von Chos kyi dbang phyug, der sich, als sie sich wieder in mTshur phu befanden, zahlreiche Einweihungen von ihm erbat: Unter anderem zur Vajrāvalī, zum Roten Yamāri, einer Form des Yamāntaka,¹⁵⁹ zum weißen Cakrasaṃvara, zu den „13 Cakrasaṃvara Mi tras“ (*bde mchog mi tra bcu gsum*), der weißen [Uṣṇīṣa] Sitātapatrā, in das Tantra der Anordnung der drei Samayas, in das „Mahāvairocanābhisaṃbodhi-Tantra“ (*rnam snang mngon byang*), zum roten Mañjuḥṣa, in das „Körpermaṇḍala“ (*lus dkyil*) des Cakrasaṃvara, zum schwarzen und roten Hayagrīva und zur Tshe ring ma. Auch führte der Vierten rGyal tshab die Textübertragungen des

¹⁵⁵ Siehe Sørensen & Hazod (2007: 22–23) zu dieser Region.

¹⁵⁶ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 239, 1–2 ([...] rje sprul pa'i sku rin po che dbu ru stod du bzhugs pa la myur stabs kyis khams phyogs su phebs pa'i thugs 'dun yod tshul la sogs pa'i bka' shog zhig phebs pa la sku'i bkod pa de nyid yun ring du mi bzhugs pa'i dgongs ste).

¹⁵⁷ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 238, 6–239, 3 und Fol. 261, 4.

¹⁵⁸ Die Biographie des Neunten Karma pa erwähnt lediglich, dass seine sterblichen Überreste von einem Ort namens gSang khog nach mTshur phu gebracht wurden, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 239, 4.

¹⁵⁹ Für eine Abbildung siehe Willson & Brauen (2000: 54, Abb. 74).

bKa' 'gyur weiter, die Chos kyi dbang phyug vom Neunten Karma pa noch nicht erhalten hatte.

Ein Ereignis mystischer Art wird in der Biographie des Sechsten Zhva dmar pa geschildert: Am 29. Tag des ersten tibetischen Monats, ein Tag nach seinem Tod, erschien dBang phyug rdo rje inmitten von regenbogenfarbigen Wolken in der Gestalt eines Mönches, der eine golden glitzernde schwarze Krone hielt. Nach Prophezeiungen über den Wirkungsbereich seiner zukünftigen Emanation verwandelte er sich in den Körper des Cakrasaṃvara. Er gewährte dem Sechsten Zhva dmar pa „Weißen“ (*dbang bskur*) und machte ihn so zum Halter von 203 Maṇḍalas.¹⁶⁰

Die Schilderung dieses Ereignisses diente vermutlich zwei Zwecken: Erstens fungierte sie als Legitimation für Chos kyi dbang phyug, der kurze Zeit später auch offiziell als rechtmäßiger Stellvertreter für den Neunten Karma pa eingesetzt werden sollte. Zweitens erteilte sie ihm eine Art Befugnis, die zukünftige Inkarnation, den Zehnten Karma pa, zu bestimmen.¹⁶¹

Folgt man der Biographie des Neunten Karma pa, so wurden die sterblichen Überreste am ersten Tag des vierten tibetischen Monats verbrannt, also erst etwa zwei Monate nach seinem Tod. Der Dritte dPa' bo sPrul sku führte dazu das Ritual der Vajrayoginī aus. Drei Monate später wurde der Sechste Zhva dmar pa in allgemeinem Einvernehmen und in Übereinstimmung mit der Tradition als „Stellvertreter“ (*rgyal tshab tu*) des Neunten Karma pa eingesetzt. Eine genaue Datierung dafür lässt sich in der Biographie des Dritten dPa' bo sPrul sku gTsug lag rgya mtsho finden, der den 20. Tag des siebten tibetischen Monats des Wasser-Hase-Jahres 1603 angibt.¹⁶² Als „Diener, der Verantwortung trägt für seine persönlichen Angelegenheiten“ (*do dam khur len gyi phyag g.yog*) wurde der Schatzmeister Karma Rig 'dzin eingesetzt. Für die Errichtung des goldenen Reliquienstūpas, in dem die sterblichen Überreste des Neunten Karma pa aufbewahrt werden sollten und dessen künstlerische Leitung einem gewissen g.Ye pa sPrul sku dKon dpon ba übertragen wurde, wurde in gZhu'i dge legs rdzong eigens eine Werkstatt errichtet. Der Stūpa wurde mehr als zwei Jahre später, im elften Monat des Holz-

¹⁶⁰ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 261, 7–262, 2.

¹⁶¹ Dass dies von großer Bedeutung ist, lässt sich an dem Schisma erkennen, das heutzutage die Karma bKa' brgyud-Schule durchzieht. Ein Grund für den Konflikt sind die Unstimmigkeiten bezüglich der legitimen Inkarnation des 16. Karma pa, die zu der Existenz zweier, von der jeweiligen Gegenseite nicht anerkannten 17. Karma pas führte, 'Phrin las mtha' yas rdo rje (*1983), der durch den 14. Zhva dmar pa Mi pham Chos kyi blo gros (1952–2014) anerkannt wurde, sowie der von dem Zwölften rGyal tshab Grags pa bstan pa yar 'phel (*1954) und Zwölften Si tu pa Pad ma don yod nyin byed dbang po (*1954) favorisierte O rgyan 'phrin las rdo rje (*1985). Für eine Darstellung des Konflikts siehe auch Terhune (2004) und Wong (2009).

¹⁶² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 246, 6–7.

Schlange-Jahres (1605), fertig gestellt und von Chos kyi dbang phyug auf der Grundlage des Rituals des Cakrasaṃvara-Maṇḍalas geweiht.¹⁶³

Während der restlichen Zeit des Jahres 1603 besuchte Chos kyi dbang phyug Lha sa, gSang phu und sNye thang, den im Chu shur rdzong gelegenen Geburtsort des Zweiten dPa' bo sPrul sku gTsug lag phreng ba. Zurück in Pa rnam begann er, eine Biographie des Neunten Karma pa sowie einen Kommentar zum Vinaya zu verfassen; über den Verbleib beider Texte ist bisher nichts bekannt.¹⁶⁴

Der recht frühzeitige Tod des Neunten Karma pa brachte den erst neunzehnjährigen Chos kyi dbang phyug sehr unmittelbar in die verantwortungsvolle Position als leitendes Haupt der Karma bKa' bgyud-Schule, eine Rolle, der er trotz seines jungen Alters durchaus gerecht werden sollte.

6.2 Die Jahre 1604–1607

6.2.1 Erstes Treffen mit dem Dritten Yol mo ba, Tāranātha und der Inkarnation des mChog ldan mgon po. Reise nach gZhi ka rtse

Für die Ereignisse während seiner 20. bis 23. Lebensjahre bietet die Biographie kaum konkrete Zeitangaben. Genannt werden lediglich die oben erwähnte Einweihung des Reliquienstüpa von dBang phyug rdo rje und die Neujahrsfeste der Jahre 1604 und 1607.

Kurz nach dem Neujahr des Holz-Drache-Jahres (1604) traf Chos kyi dbang phyug zum ersten Mal einen seiner wichtigsten Schüler, den Dritten Yol mo ba sPrul sku bsTan 'dzin nor bu (1589–1644).¹⁶⁵ Er führte die Zeremonie der Darbringung einer Scheitellocke aus, nahm ihm die Upāsaka-Gelübde ab und gab ihm den vollständigen Namen Karma Thub bstan snying po rnam par rgyal ba'i sde.¹⁶⁶ Die Verbindung zwischen den beiden sollte ein Leben lang anhalten: So hielt sich bsTan 'dzin nor bu einige Jahre später durch die Vermittlung des damaligen gTsang-Königs, etwa im Jahr 1614, im Thub

¹⁶³ Siehe *Kaṃ tshang bgyud pa II* Fols. 241, 2–7 & 263, 1. Die Biographie des Neunten Karma pa spricht von einem goldenen Reliquienstüpa, die des Sechsten Zhva dmar pa von einem silbernen. Für eine Beschreibung des Reliquienstüpa vgl. auch *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* S. 18. Hiernach spendeten die Schüler von dBang phyug rdo rje, Laien ebenso wie Ordinierte und sogar ein König (wahrscheinlich Karma bsTan srung dbang po), wertvolle Materialien wie Gold, Silber und Edelsteine, um den Stüpa, der von einem kundigen Handwerker aus Nepal gefertigt worden war, zu verzieren.

¹⁶⁴ Siehe *Kaṃ tshang bgyud pa II* Fol. 262, 2–4.

¹⁶⁵ Für eine allgemeine Beschreibung der Inkarnationslinie siehe Ehrhard (2007a: 25–49). Bezüglich des Lebens von bsTan 'dzin nor bu siehe bsTan 'dzin nor bu: *Rang gi rtogs pa brjod pa* und Bogin (2013), der sich im Rahmen seiner Dissertation mit der im Jahr 1632 verfassten Autobiographie dieses wichtigen Vertreters der Byang gter-Tradition beschäftigt hat.

¹⁶⁶ Siehe bsTan 'dzin nor bu: *Rang gi rtogs pa brjod pa* Fol. 22, 4 und *Kaṃ tshang bgyud pa II* Fol. 262, 5.

bstan mdo sngags nyin byed gling-Kloster auf, das Chos kyi dbang phyug im Jahr 1593 gegründet hatte.¹⁶⁷

Von Pa rnam aus reiste Chos kyi dbang phyug über Zal mo brag nach gZhis ka rtse, wo er der Herrscherfamilie von gTsang Lehren gewährte, und erbat sich zwischenzeitlich vom Vierten rGyal tshab, der sich ebenfalls dort aufhielt, weitere Textübertragungen des bKa' 'gyur, die schließlich im zweiten tibetischen Monat des folgenden Jahres 1605 abgeschlossen wurden.

Nach dem Tod von dBang phyug rdo rje wandte sich der Präfekt von Lijiang, Mu Zeng, verstärkt Chos kyi dbang phyug zu und schickte Boten mit Geschenken zu ihm.

Kurz darauf traf er mit einer weiteren bedeutenden religiösen Persönlichkeit seiner Zeit und Schüler des Neunten Karma pa zusammen: Der Jo nang Kun dga' snying po alias Tāranātha (1575–1634) suchte ihn zusammen mit seinen Schülern auf und gewährte ihm die Einweihung in die Praxis der Vajravārahī. Die Biographie erwähnt ferner eine Begegnung mit einer Inkarnation des Schatzfinders mChog ldan mgon po (1497–1531), bei der es sich wahrscheinlich um einen gewissen mDo sngags 'byung gnas handelt, den Sohn des mDo sngags gling pa, der seinerseits ebenfalls als Inkarnation von mChog ldan mgon pa gilt.¹⁶⁸

6.2.2 Tempelgründungen, Reise nach rNam gling und Aufenthalte in mTshur phu, Yangs pa can und Mal gro gung dkar

Nachdem Chos kyi dbang phyug im Gebiet von Zam brag rdo rje das Fundament für den sPo ru nyin gling-Tempel gelegt hatte, kehrte er im Herbst des Jahres 1605 nach Yangs pa can und mTshur phu zurück. Wieder erhielt er bei dem Vierten rGyal tshab diverse Übertragungen von Texten, unter anderem die des *dKhyil 'khor brgya rtsa'i mngon rtogs* und der *Khrid drug* des Mitrayogin¹⁶⁹ sowie die Gesammelten Werke des Gung thang Bla

¹⁶⁷ Siehe Bogin (2013: 186). bsTan 'dzin nor bu hielt sich für etwa zweieinhalb Jahre in Thub bstan mdo sngags nyin byed gling auf. Einer der Hauptlehrer des Klosters, und damit auch von bsTan 'dzin nor bu, war sMra ba seng ge, ein Schüler des Sechsten Zhva dmar pa, der später auch als Präzeptor bei der Ordination bsTan 'dzin nor bus fungierte, siehe ebd.: 186, Anm. 50 & 196–197.

¹⁶⁸ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 262, 6 (*gter ston mchog ldan mgon pos mjal*). Zur Inkarnationslinie des mChog ldan mgon po siehe Ehrhard (2008: 62–66).

¹⁶⁹ Für eine ausführliche Beschreibung von Leben, Wirken und Übertragungslinien der Lehren dieses Siddhas, der im Jahr 1196 Tibet besuchte, siehe Roerich (1953: 1030–1043). Berühmt war Mitrayogin für seine magischen Fähigkeiten, so ist die Rede von 18 „Wundern“, die er vollbracht haben soll (ebd.: 1030–1033). Auch die Übertragungslinie der hier erwähnten Einweihung *dKhyil 'khor brgya rtsa'i mngon rtogs* wird im *Deb ther sgnon po* kurz umrissen: Mitrayogin hatte sie über Avalokiteśvara direkt von Vajradhāra erhalten. Nach Huber (2008: 132) soll im späten 14. und frühen 15. Jahrhundert in Tibet das Gerücht kursiert sein, dass Mitrayogin, dank seiner tantrischen Fertigkeiten, noch immer im Osten Indiens, in Assam, lebe – zu diesem Zeitpunkt wäre er ungefähr 200 Jahre alt gewesen.

ma Zhang (1123–1193), dem Gründer des Gung thang-Vihāra und Begründer der Tshal pa bKa' brgyud-Tradition.¹⁷⁰

Er begab sich nach rGyal po ri in Za dam. Dort plante er, einen Tempel zu errichten und erteilte am 23. Tag (der Monat ist nicht angegeben) den Auftrag, das Fundament zu legen. Im nahegelegenen bDe chen begegnete er der Gattin des gTsang sDe srid Karma bsTan srung dbang po und gewährte ihr verschiedene Weihen.

Erneut wurde er – wie bereits im Jahr 1602, damals als Begleiter des Neunten Karma pa – vom Sog po-Herrscher Kha dan eingeladen, der ihm entgegen ritt, um ihn in der Nähe des gNam mtsho willkommen zu heißen. In 'Brang zhal ne'u gsing gewährte ihm Chos kyi dbang phyug 100 Weihen für ein langes Leben und brachte die lokale Bevölkerung dazu, ihre Laster aufzugeben und tugendhafte Taten auszuüben. Der Herrscher seinerseits soll ihn mit jeweils 100 Pferden und Edelsteinen sowie 1000 Schafen und 500 „Führen“ (*rgyab*) Salz reichlich beschenkt haben. Auch hier hatte Chos kyi dbang phyug die Rolle des Präzeptors in der Gabenherr-Präzeptor-Beziehung, die zuvor zwischen dem Neunten Karma pa und dem Sog po-König Kha dan bestanden hatte, übernommen.

Nachdem er zu Orten wie bKra shis do bo, 'Ba' bram und dBu ma gepilgert war, und sich kurz in Yangs pa can aufgehalten hatte, wo er den Mönchen des Zur cog-Kollegs und anderen die Übertragung der Mahāmudrā-Lehre sowie die „Sechs Doktrinen des Nāropa“ (*nā ro chos drug*)¹⁷¹ gewährt hatte, traf er in mTshur phu den Vierten rGyal tshab sPrul sku. Wieder erbat er sich Lehren, unter anderem den Zyklus der *sNyan brgyud rdo rje zam pa* der Klong sde-Sektion der rDzogs chen-Lehre. Danach kehrte er nach bDe chen und Za dam zurück, um den Fortschritt der Arbeiten an dem Tempel, dessen Fundament er erst kurz zuvor hatte legen lassen, zu begutachten. Dort begann er, den Text *Tshad ma spyi don* zu verfassen. In Mal gro gung dkar verteilte er die Positionen der Chos rjes und der Zhal ngos, bevor er zu den heiligen Stätten der Umgebung pilgerte und schließlich das tibetische Neujahr des Feuer-Schaf-Jahres (1607) feierte,¹⁷² ein Jahr, das durch das Wüten einer Pockenepidemie geprägt war, die in der Biographie von Chos kyi dbang phyug nicht erwähnt wird.¹⁷³

¹⁷⁰ Zur Biographie dieser ebenso charismatischen wie kontroversen Persönlichkeit siehe Sørensen & Hazod (2007: 30–39).

¹⁷¹ Chos kyi dbang phyug selbst verfasste etwa zwei Jahre später in den Jahren 1607/1608 in Khyung rdzong Anweisungen zu den Sechs Doktrinen des Nāropa, siehe Anm. 208.

¹⁷² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 262, 4–263, 6.

¹⁷³ Siehe Czaja (2013: 305).

6.3 Das Jahr 1607: Intensiver Kontakt zu seinen Brüdern. Besuch von bSam yas

Bevor er in seine Heimat nach 'Bri gung mthil aufbrach, reiste er von Mal gro gung dkar aus weiter nach Südwesten in die Gegend von sTag rtse rdzong. Dem Phag mo gru pa Zhabs drung gewährte er die Einweihung zu Cakrasaṃvara auf der Basis des Textes *INga tshan lnga*¹⁷⁴ und besuchte die Lo dGon pa, ein bKa' gdams-Kloster in einem nördlichen Seitental des sKyi chu-Tals.¹⁷⁵

Über Gangs dkar und rDzong sa ging er schließlich nach 'Bri gung mthil, wo er seinem älteren Bruder bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan, der im Jahr 1603 als Nachfolger des Vaters in Bri gung mthil eingesetzt worden war, die „rituelle Autorisation“ (*rjes gnan*) zur „zornvollen Ucchuṣṣma“ (*rme brtsegs*), zum Vajra-Vidāraṇa (eine Form des Vajrapāṇi), zum Hayagrīva und dem schwarzgewandeten Mahākāla, einer der wichtigsten Emanationsformen des Mahākāla innerhalb der Karma Kaṃ tshang-Schule, gewährte. Seinem jüngsten Bruder Rig 'dzin Chos kyi grags pa, dem Ersten Chung tshang sPrul sku, gab er den Namen dKon mchog 'phrin las rnam rgyal und gewährte ihm die monastischen Gelübde. Inzwischen waren auch seine Sanskrit-Kenntnisse so weit gereift, dass er seinen Neffen 'Jong khra in den fünf Saṃdhi-Regeln des Sanskrits unterrichten konnte.

In der Nähe der Siedlung von 'Bri gung besuchte er den sehr alten, bereits im achten Jahrhundert erbauten dBu ru Zhva'i lha khang (kurz: Zhva lha khang), der eine bedeutende Rolle innerhalb der rDzogs chen-Tradition spielte,¹⁷⁶ und reiste von Gangs dkar weiter nach rGya ma, den Geburtsort des tibetischen Königs Srong btsan sgam po (7. Jh.). Dort hielt er sich einige Zeit in dem von Sangs rgyas dbon ston (12./13. Jh.) im 12. Jahrhundert gegründeten Kloster rGya ma khri khang auf. Sein Weg führte weiter südlich in Richtung

¹⁷⁴ Es handelt sich entweder um einen Text des Ersten Karma pa Dus gsum mkhyen pa mit dem Titel *rJe dus gsum mkhyen pa'i thugs dam lnga tshan lnga las bde mchog lha lnga'i skor*, der innerhalb der *Selected writings of the First Zhwa-nag Karma-pa Dus-gsum-mkhyen-pa* veröffentlicht ist (TBRC: W23561), oder um den Kommentar zu demselben, der unter dem vollständigen Titel *rJe dus gsum mkhyen pa'i thugs dam lnga tshan lnga las bde mchog lha lnga'i mngon par rtogs pa rje kar ma pa brgyas pas mdzad pa* bekannt ist und vom Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje verfasst wurde. Der Text ist in dem von 'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas (1813–1899/1900) zusammengestellten Band über Einweihungen und Lehren der Mar pa bKa' brgyud-Schule mit dem Titel *bKa' brgyud sngags mdzod* enthalten, siehe TBRC (W20876).

¹⁷⁵ Siehe Roesler (2011: 193, Anm. 576). Gegründet wurde das Kloster von dGe shes sPyan snga Tshul khri ms 'bar (1038–1103), siehe Chos 'phel: *Lha sa sa khul gyi gnas yig* S. 248. Der Sechste Zhva dmar pa besuchte dort auch den Li ma lha khang, einen Tempel mit Bronzestatuen, von dem Chos 'phel nichts erwähnt.

¹⁷⁶ Der heutzutage weitgehend renovierte Zhva lha khang wurde von Myang ban ting 'dzin bzang po erbaut, einem Zeitgenossen und Vertrauten des Khri srong lde btsan (742–796) und Schüler des indischen Gelehrten Vimalamitra (8./9. Jh.). Nach Gyurme Dorje (2004: 155) verbarg Vimalamitra hier seine Lehren als gTer mas. Renoviert wurde der Tempel im 13. Jahrhundert durch den Klong chen rab 'byams pa Dri med 'od zer (1308–1364), der dort die sNying thig-Tradition aufrecht erhielt, siehe Chos 'phel: *Lha sa sa khul gyi gnas yig* S. 216–217.

bSam yas, das als erstes Kloster von Tibet bekannt ist. Auf dem sogenannten Has po ri, einem in der Nähe von bSam yas gelegenen Hügel, erwies er den Reliquienstüpas der drei Übersetzer, sKa ba dpal brtsegs, Cog ru klu'i rgyal mtshan und Zhang Ye shes sde, seinen Respekt.¹⁷⁷

Dem Kloster von bSam yas wurde seit Beginn seiner Gründung im 8. Jahrhundert besondere Bedeutung beigemessen. Während der „frühen Ausbreitung“ (*snga dar*) vom 8. bis ins 10. Jahrhundert wurde es durch die Präsenz der rNying ma-Schule dominiert, wohingegen sich während der Phase der „späten Ausbreitung“ (*phyi dar*) ab dem 11. Jahrhundert auch andere Schulen, wie die bKa' gdams pa-, die Sa skya- und die dGe lugs-Schule verantwortlich für das Kloster zeigten.¹⁷⁸ So ließ auch Chos kyi dbang phyug als Vertreter der Karma bKa' brgyud-Schule an zwei Bauwerken, dem mKhan po'i sku 'bum und dem Bu tshab gser khang, Renovierungsarbeiten ausführen. Pe har, der Schutzgottheit von bSam yas, brachte er zunächst Waffen dar und „erteilte ihm Befehle“ (*bka' bsgo gngang*).¹⁷⁹ Seine Biographie erwähnt ferner eine Vision seines jüngsten Bruders, des frisch ordinierten Rig 'dzin Chos kyi grags pa, die dieser hatte, während Chos kyi dbang phyug nach einer siebentägigen Klausur in der Gur dkar-Höhle der Einsiedelei von mChims phu ein Gaṇacakra abhielt. In dieser Vision identifizierte Rig 'dzin Chos kyi grags pa die Person seines älteren Bruders mit Padmasambhava.¹⁸⁰

¹⁷⁷ In der Biographie wird der sich ebenfalls dort befindliche Reliquienstüpa des Śāntarakṣita (8. Jh.) nicht erwähnt.

¹⁷⁸ Siehe hierzu Gyurme Dorje (2004: 180).

¹⁷⁹ Pe har ist heutzutage als Schutzgottheit von Tibet generell bekannt, deren Sitz in einem kleinen Kloster namens gNas chung in der Nähe des 'Bras spungs-Klosters liegt. Durch ein Medium, das Staatsorakel (gNas chung-Orakel), wurde und wird er bei wichtigen Entscheidungen der tibetischen Regierung befragt und hat somit Einfluss auf politische Entscheidungen. Bevor Pe har unter dem Fünften Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho nach gNas chung ‚umzog‘, galt er als Schutzgottheit des bSam yas-Klosters. Siehe Nebesky-Wojkowitz (1956: 449).

Lin Shen-Yu (2010: 5–26), die in einer Studie die sich im Laufe der Zeit ändernde Identität der Schutzgottheit Pe har in den verschiedenen Genres tibetischer Literatur nachzeichnet, kommt zu dem Schluss, dass Pe har erst unter dem Fünften Dalai Lama die volle Bedeutung als Schutzgottheit erlangte: „[...] the identity of Pehar as a Dharma protector of Buddhism was not generally recognized before the time of the Fifth Dalai Lama, namely before the seventeenth century.“ Und: „Before the Fifth Dalai Lama's rule in the seventeenth century, Pehar was actually not acknowledged by the Tibetan intellectuals as an important protector of Tibetan Buddhism. Not many historical writings have depicted Pehar as a guardian deity of bSam yas.“ (Ebd.:16 & 22). Obwohl Pe har als Gottheit des gNas chung-Orakels unter dem Fünften Dalai Lama zweifelsohne an Bedeutung gewann, war man sich seiner Bedeutung als Dharmapāla bereits zuvor bewusst, wie die an ihn gerichteten Aktionen des Sechsten Zhva dmar pa zeigen, der übrigens viele Jahre später nochmals der Schutzgottheit das Versprechen abnehmen sollte, für seine Langlebigkeit zu wirken und die Handlungen eines Buddhas zu vollbringen, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 285, 1 (*pe har gyis zhabs brtan phul phrin las bsgrub pa khas blangs*).

¹⁸⁰ Tatsächlich hatte Rig 'dzin Chos kyi grags pa den Sechsten Zhva dmar pa auf seiner Reise im Jahr 1607 nach bSam yas begleitet, wo er, während sie sich in mChims phu aufhielten und nachdem er einige Textübertragungen erhalten hatte, viele Visionen hatte, siehe 'Bri gung dKon mchog rgya mtsho: 'Bri gung chos 'byung S. 484, 32–485, 5.

In bSam yas und mChims phu verfasste Chos kyī dbang phyug spirituelle Lieder mit Titeln wie *rGyal ba sras dang bcas pa* und *rJe skyabs gnas rnams* und besuchte daraufhin weitere heilige Stätten, wie beispielsweise den Reliquienstūpa des Gos lo tsā ba gZhon nu dpal (1392–1481).¹⁸¹ Seinem Bruder, dem Che tshang sPrul sku dKon mchog rin chen rnam par rgyal ba, gewährte Chos kyī dbang phyug die Textübertragung des *rDzogs pa chen po ngal gso skor gsum* des Klong chen rab 'byams pa 'Dri med 'od zer. Anschließend begab er sich in das Kloster von gDan sa thel, gewährte dort Novizengelübde und ließ die „drei Stützen/Heiligtümern“ (*rten gsum*), also Statuen, Stūpas und Schriften, instand setzen. Auch gewährte er Einweihungen, unter anderem zum schwarzgewandeten Mahākāla. Während sich Chos kyī dbang phyug in gDan sa thel aufhielt, soll es Bemühungen um ein Treffen mit dem Vierten Dalai Lama Yon tan rgya mtsho gegeben haben, das wegen „personeller Widrigkeiten“ letztendlich aber nicht stattfand.¹⁸²

Er besuchte Gangs ri thod dkar, eine oberhalb vom Shug gseb-Kloster gelegene Einsiedelei, in der sich auch der Klong chen rab 'byams pa aufgehalten hatte, und reiste nach Gong dkar, wo er einen „rituellen Tanz“ (*chams*) aufführte. Dort beschloss er schließlich das Jahr 1607 und beging das Neujahrsfest des Erde-Affe-Jahres 1608 mit einem sMon lam chen mo.¹⁸³

Betrachtet man seine Aktivität in diesem Jahr, so stellt man zwei Dinge fest: Erstens widmete er seinen Brüdern mehr Zeit und Aufmerksamkeit als je zuvor, unter anderem dadurch, dass er ihnen diverse Lehren gewährte. Dies mag damit zusammenhängen, dass er mit 23 Jahren seine Lehrjahre weitestgehend abgeschlossen hatte. So hatte er die letzten Lehren vom Vierten rGyal tshab, die in seiner Biographie erwähnt werden, gegen Ende des Jahres 1606 erhalten (auch wenn er sich sein Leben lang weitere Lehren, insbesondere der anderen Schulen, erbeten sollte). Ferner fungierte er nach dem Tod des Neunten Karma pa als Oberhaupt der Karma bKa' brgyud-Schule und vertrat ihn nicht nur repräsentativ, sondern auch durch seine Lehrtätigkeit.

Betrachtet man zweitens seinen Aufenthalt in bSam yas und die dort ausgeführten Renovierungsarbeiten, die Vision seines Bruders, in der dieser ihn mit Padmasambhava identifizierte, sowie seine Besuche der heiligen Stätten von Zhva lha khang und Gangs ri thod dkar, die mit einem Meister der rDzogs chen-Lehre, Klong chen rab 'byams pa,

¹⁸¹ 'Gos lo tsā ba gZhon nu dpal, Verfasser des Geschichtswerk *Deb ther sngon po*, war auch ein wichtiger Lehrer des Vierten Zhva dmar pa Chos kyī grags pa, der bei dessen Möchsordination die Aufgabe des Upādhyāya übernahm, siehe Ehrhard (2002: 12–13, 19–20 & 23).

¹⁸² Siehe Shakabpa (1967: 98) und Czaja (2013: 305).

¹⁸³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 263, 7–265, 2. In der Biographie wird immer wieder erwähnt, dass er ein solches sMon lam chen mo, also ein „großes Gebet“ insbesondere, aber nicht ausschließlich zur Zeit des tibetischen Neujahr ausführte. Das von Tsong kha pa im Jahr 1409 gegründete sMon lam chen mo wird eher mit der dGe lugs-Schule in Lhasa assoziiert, siehe Huber (2008: 361).

assoziiert sind, stellt man fest, dass sich das gesamte Jahr durch Handlungen auszeichnet, die mit der rNying ma-Schule in Verbindung stehen.

Das Interesse an der in dBus recht stark vertretenen rNying ma-Schule schien zu Beginn des 17. Jahrhunderts auch bei anderen Schulen vorhanden gewesen zu sein. So verfasste beispielsweise der 25. Thronhalter von Sa skya, 'Jam dbyangs bsod nams dbang po (1559–1621), eine Biographie des Padmasambhava.¹⁸⁴ Wie Chos kyi dbang phyug pflegte auch dieser hohe Würdenträger der Sa skya-Schule eine Gabenherr-Präzeptor-Beziehung zu den gTsang-Königen, insbesondere zu Karma Phun tshogs rnam rgyal.¹⁸⁵ Für beide, Chos kyi dbang phyug und 'Jam dbyang bsod nams dbang po, schien es wichtig zu sein, sich im Umfeld der rNying ma-Schule und damit auch in dBus zu etablieren – sie schienen damit in religiöser und kultureller Hinsicht eine Grundlage für die militärische Eroberung von dBus durch die gTsang-Könige zu schaffen, die bald darauf stattfinden sollte.

¹⁸⁴ Die Biographie, die 'Jam dbyang bsod nams dbang po nach eigenen Angaben zusammen mit seinem Vater, dem 24. Sa skya-Thronhalter sNgags 'chang Kun dga' rin chen (1517–1584), verfasst hat, trägt den Titel *Rig 'dzin grub pa'i dbang phyug chen po padma 'byung gnas kyi rnam par thar pa ngo mtshar phun sum tshogs pa'i rgya mtsho* und wurde bis vor kurzem irrtümlich dem Schatzfinder Byang bdag bKra shis thob rgyal zugeschrieben, siehe Ehrhard (im Druck). Neben dem Verfassen einer Biographie gab es zahlreiche weitere Tätigkeiten von 'Jam dbyangs bsod nams dbang po und seinem Vater, die mit Padmasambhava assoziiert waren: So erteilte auch sNgags 'chang Kun dga' rin chen Pe har, der Schutzgottheit von bSam yas, Befehle (ebd.: S. 6, Anm. 8). Sein Sohn, 'Jam dbyang bsod nams dbang po, besuchte zahlreiche heilige Stätten des Padmasambhava (ebd.: 11) und hatte eine Vision, in der er seinen Vater als identisch mit Padmasambhava wahrnahm (ebd.: 14). Es bestehen also offensichtliche Parallelen zu Handlungen von Chos kyi dbang phyug.

¹⁸⁵ Zur Beziehung von 'Jam dbyangs bsod nams dbang po mit der Herrscherfamilie in gTsang siehe Ehrhard (im Druck). Während der Feldzüge von Karma Phun tshogs rnam rgyal in den Jahren 1610/1611 soll er sich in der Festung in bSam grub rtse aufgehalten und Schutzrituale ausgeführt haben, die zum Gelingen der militärischen Aktionen beigetragen haben sollen.

6.4 Die Jahre 1608–1609

6.4.1 Reise über Yar lung und Lho brag nach Tsā ri. Ordination von Karma Mi pham 'Phrin las rnam rgyal

Nachdem er sich einige Zeit in dem Bezirk Gra nang aufgehalten und Bewohnern der mChims phu-Höhlen die Mönchsgelübde abgenommen hatte, pilgerte er, nach der Überquerung des Brahmaputra, zu den Klöstern Gra thang¹⁸⁶ und [Gra] Byams pa gling¹⁸⁷ und reiste in östlicher Richtung über rNam sras gling nach sNe gdong rtse. In der Stadt selbst hielt er sich nicht lange auf, sondern begab sich in die etwas südlicher gelegene Höhle von Shel brag¹⁸⁸ und zum Khra 'brug-Kloster, das Srong btsan sgam po im 7. Jahrhundert errichtet hatte. Der Tempel sollte zur „Bezähmung der Grenzen“ (*mtha' 'dul*) dienen und auch sollten durch dessen Errichtung Hindernisse beim Bau des Jo khang in Lha sa verhindert werden.¹⁸⁹ An beiden Orten richtete Chos kyi dbang phyug ein Gaṇacakra-Fest aus und verfasste das spirituelle Lied *Na mo gu ru re ltos dran mchog gi chos rje*. In Ras chung phug¹⁹⁰ gab er Meditationsanweisungen zum sechssilbrigen Mantra des Avalokiteśvara und verfasste Instruktionen zu dem Text *Blo sbyong don bdun ma* des

¹⁸⁶ Das Kloster Gra thang, auch INga ldan grva tshang genannt, wurde im Jahr 1081 von einem gTer ston und Zeitgenossen Mar pas, einem gewissen Grva pa mngon shes (1012–1090) neun Jahre vor seinem Tod gegründet. Das Kloster liegt zentral im Bezirk Gra nang. Nach einer Entstehungslegende soll Padmasambhava Grva pa mngon shes aufgefordert haben, 108 Tempel zu errichten. Auf den Einwand von Grva pa mngon shes, er besäße nicht einmal die Mittel, um einen einzigen zu bauen, riet ihm Padmasambhava, in bSam yas unter einer Säule mit einem Löwenkopf in der dKor mdzod gling-Kapelle von Pe har einen Schatztext zu bergen, der eine Anleitung der „Praxis zu Erzeugung von Reichtum des Roten Jambhala“ (*dzam bha la dmar po'i nor sgrub*) sei. Grva pa mngon shes, der den Anweisungen folgte, konnte so diesen und weitere Tempel errichten, siehe Chos 'phel: *Lho kha sa khul gyi gnas yig* S. 23–24.

¹⁸⁷ Nur drei Kilometer entfernt in einem östlichen Tal liegt das Byams pa gling-Kloster, das von einem direkten Nachfahren des Thon mi Sam bho ṭa, einem gewissen Lhun sgrub bkra shis, gegründet wurde. Mit seinen fünf „Kollegs/Schulen“ (*grva tshang*) soll es in seiner Hochzeit nahezu 1000 Mönche beherbergt haben, siehe Chos 'phel: *Lho kha sa khul gyi gnas yig* S. 24–25.

Lo chen bSod nams rgya mtsho, der Übersetzer und Lehrer des Vierten Zhva dmar pa Chos kyi grags pa ye shes, errichtete in den Jahren 1472 bis 1474 in Byams pa gling einen großen Stūpa, siehe hierzu Ehrhard (2002: 82–85).

¹⁸⁸ Gemeinsam mit Brag yer pa nahe Lhasa und mChims phu bei bSam yas zählt Shel brag zu den sogenannten „drei großen Felsen“ (*brag chen gsum*) von Tibet, da sich Padmasambhava dort für drei Jahre aufgehalten haben soll. Noch heute kann man die ‚selbst-entstandenen‘ Statuen von den 25 Schülern des Padmasambhava, unter anderem von Khri srong lde btsan, besichtigen. Siehe Chos 'phel: *Lho kha sa khul gyi gnas yig* S. 58–59, Sørensen & Hazod (2007: 574) und Gyurme Dorje (2004: 199–200).

¹⁸⁹ Zum Khra 'brug-Tempel siehe Sørensen & Hazod (2005).

¹⁹⁰ Die etwa drei Kilometer südlich vom Khra 'brug-Kloster gelegene Ras chung phug war eine Meditationstätte des Mi la ras pa-Schülers Ras chung pa rDo rje grags pa. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts verstarb dort der gTsang smyon He ru ka alias Sangs rgyas rgyal mtshan (1452–1507). Noch heute sollen sich in der Ras chung phug ein Fußabdruck des Ras chung pa und ein Gehstock des Mi la ras pa befinden. Siehe Chos 'phel: *Lho kha sa khul gyi gnas yig* S. 55–56, Sørensen & Hazod (2005: 108, Anm. 277) und Gyurme Dorje (2004: 203).

bKa' gdams pa-Lehrers 'Chad kha ba Ye shes rdo rje (1101–1175).¹⁹¹ In Chos rgyal pho brang führte er die Zeremonie der Darbringung einer Scheitellocke bei Karma bsTan srung (*16. Jh.) aus.¹⁹² Karma bsTan srung war der Zweite innerhalb der sPrul sku-Linie des im Bezirk sNa dkar rtse gelegenen mkha' reg-Klosters.¹⁹³ Dessen Vater, Karma Mi pham bSod nams rab brten (*16. Jh.), herrschte über das obere Yar lung-Tal¹⁹⁴ und lud Chos kyi dbang phyug kurz darauf nach Khroms sa ein. Kurz zuvor hatte Chos kyi dbang phyug der Mönchsgemeinde von mkha' reg die Anweisungen der Mahāmudrā-Lehre gewährt.

Er besuchte Orte wie 'Phyong rgyas, Thang po che und rNam rgyal, wo er unter anderem die sDe pas und deren Gefolge in der Kunstdichtung unterrichtete, und schlichtete in Kong po einen Konflikt zwischen den Familien der O rong pa und der Zho kha ba. Daraufhin begab er sich weiter in östliche Richtung nach Dvags lha sgam po, das er bereits 13 Jahre zuvor, ungefähr im Jahr 1595, besucht hatte. Wie bei seinem letzten Aufenthalt erschien, als er die Fußabdrücke der ‚Drei Männer aus Khams‘¹⁹⁵ besuchte, auch dieses Mal das Licht eines Regenbogens als Glück verheißendes Zeichen. Während seines Aufenthalts ordinierte er den nur wenig jüngeren Zweiten sGam po sPrul sku Karma Mi pham 'Phrin las rnam rgyal (1589–1633) vollständig als Mönch. Da Karma Mi pham 'Phrin las rnam rgyal als einer der fünf Herzenssöhne des Sechsten Zhva dmar pa gilt, ist es

¹⁹¹ Bezüglich der Blo sbyong-Praxis im Allgemeinen und den hier erwähnten Text *Blo sbyong don bdun ma* im Besonderen siehe Sweet (1996: 244–260).

¹⁹² Nach der Biographie von Karma bsTan srung führte nicht der Sechste Zhva dmar pa, sondern der Neunte Karma pa in Khroms sa die Darbringung einer Scheitellocke aus, als dieser fünf Jahre alt war. Chos kyi dbang phyug soll ihm im Alter von zehn Jahren die vollständigen Upāsaka-Gelübde abgenommen haben, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 340, 5–6 (*lo lnga lon dus khroms sa rje dgu pas gtsug phud bzhes / [...] dngun lo bcur rje gar dbang drug pa'i drung nas yongs rdzogs dge bsnyen gyi sdom pa gnang*). Offensichtlich erfreute sich Chos kyi dbang phyug an der Lernbereitschaft Karma bsTan srungs: Als dieser sich, einer Aufforderung seines Lehrers folgend, auf eine Reise durch die bKa' brgyud-Gemeinden gemacht und dabei unzählige autoritative Texte studiert hatte, sandte ihm Chos kyi dbang phyug ein Brief mit Versen, dessen Inhalt unter anderem folgendermaßen lautete: „Manch Lebewesen ziert gleich einer Blume die Lehre [Buddhas]“, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 341, 7–342, 3 (*zhva dmar sku zhabs nas gsan pas da rung grva skor gnang na legs gsungs pas rje'i bka' ltar slar yang karma grva tshang du phebs te / tshad mdo dang / rnam 'grel / [...] mgon pa dgong 'og sogs la sbyong bar mdzad / skabs der gar gyi dbang pos snyan ngag gi spring yig / skyes pa kha gcig me tog bzhin du bstan la mdzes*).

¹⁹³ Die Schreibweise des an der Grenze zwischen dBus und gTsang gelegenen Ortes variiert auch innerhalb der Biographie von Chos kyi dbang phyug zwischen *mkha' reg* oder *kha rag*, bezüglich der Etymologie siehe Sørensen & Hazod (2007: 181 & 674–675). Dort wird auch eine genauere Lokalisierung der mkha' reg- oder Kha rag-Gegend vorgenommen, deren nördlich des gTsang po gelegener Teil zwischen Chu shul und sNye mo liegt, und deren südlicher Teil zwischen dem Brahmaputra und der nordwestlichen Spitze des Yar 'brog-Sees zu lokalisieren ist. Zwei gewaltige Gipfel prägen den Gebirgszug von Kha rag: Jo bo Kha rag und Jo mo Kha rag. Insbesondere die Gegend des letzteren beherbergt viele Einsiedeleien, zu denen Chos kyi dbang phyug einige Jahre später pilgern sollte, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 285, 3.

¹⁹⁴ Für Etymologien der diversen Namen von Yar lung siehe Sørensen & Hazod (2000: 10–12), bezüglich der geographischen Einordnung des oberen und unteren Yar lung-Tals (*yar [lung] stod/smad*) siehe ebd.: 12–14.

¹⁹⁵ Gemeint sind drei Hauptschüler des sGam po pa: Phag mo gru pa rDo rje rgyal po (1110–1170), der Erste Karma pa Dus gsum mkhyen pa (1110–1193) und der gSal ston Zhvo sgom (12. Jh.).

sinnvoll, einen Blick auf die ausführliche Beschreibung der Ordination zu werfen, die sich in dessen Biographie finden lässt:

Als er 20 Jahre alt war, im männlichen Erde-Affe-Jahr [1608], bat er den Zhva dmar thams cad mkhyen pa Gar dbang Chos kyi dbang phyug, als dieser nach [Dvags lha] sgam po kam, als Upādhyāya zu fungieren und nahm von ihm die Utensilien der vollständigen Mönchsordination an. [Chos kyi dbang phyug] gab ihm den Namen Mi pham Chos kyi dbang phyug phrin las rnam rgyal dpal bzang po. Beide überboten sich gegenseitig mit Geschenken. Nachdem sie tiefe und ausgiebige Gespräche [geführt hatten], verschmolzen ihre beider Geist zu einem. Weil rJe Zhva dmar pa diesen Edlen auch in anderen Gegenden dafür pries, dass bei ihm Gelehrtheit und Realisation vereint seien, erlangte er überall den unbestrittenen Ruf eines Gelehrten und [gleichzeitig] Realisierten.¹⁹⁶

Der Mönchsgemeinde von Dvags lha sgam po gewährte Chos kyi dbang phyug bei dieser Gelegenheit die Übertragung eines Vinaya-Kommentars des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje mit dem Titel *rGyas 'grel nyi ma'i dkyil 'khor*, kurz als *mDo rtsa* bekannt, und ließ ihnen ausgiebig Spenden zukommen.¹⁹⁷

Über bKra shis sgang und Dvags po bShad sgrub gling, das er ebenfalls während seiner Reise vor 13 Jahren besucht hatte, kam er schließlich nach Tsā ri, in die südöstlich an der Grenze zu Indien gelegene Region um den „Reinen Kristallberg“ (*dag po shal ri*).¹⁹⁸ Der Besuch erfolgte 1608, einem Affe-Jahr, das als besonders Glück verheißend für eine Pilgerreise nach Tsā ri gilt.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Siehe 'Dzam gling nor bu rgyan pa: *Gangs can 'dir ston pa'i rgyal tshab dpal sgam po pa'i khri gdung 'dzin pa'i dam pa mams kyi gam* S. 235 (*dgung lo nyi shu pa sa pho sprel lor / zhva dmar thams cad mkhyen pa gar dbang chos kyi dbang phyug sgam por phebs pa la mkhan por gsol te bsnyen par rdzogs pa'i dngos po bzhes / mtshan mi pham chos kyi dbang phyug phrin las rnam rgyal dpal bzang po gsol / phan tshun 'bul ghang 'gran pa bzhin du mdzad / zab pa dang rgya che ba'i mol mchid mang du ghang bas thugs yid gcig 'dres su gyur / rje zhva dmar pas phyogs gzhan du'ang dam pa 'di nyid mkhas grub 'dzom pa'i snyan pa brjod pas / phyogs tham cad mkhas grub rtsod bral du grags*). Der sPrul sku, der auch unter dem Namen sGam po Zhvabs drung 'Dzam gling nor bu bekannt ist, wurde als Sohn des Vaters dPa' bo chen po Bla ma rgyal mtshan (†1618) und der Mutter O rgyan sgrol ma geboren. Er fungierte von 1592 bis 1632 als Zhabs drung von Dvags lha sgam po, siehe ebd.: S. 49.

¹⁹⁷ Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fols. 265, 2–266, 1.

¹⁹⁸ Zusammen mit Kailāsa und La phyi bildet Tsā ri eine Triade von Plätzen, die mit Cakrasaṃvara assoziiert sind. Zu dem Mythos um die Region siehe Huber (1999: 40–43), für die Reise des Vierten Zhva dmar pa Chos kyi grags pa ye shes nach Tsā ri siehe Ehrhard (2002: 16–18).

¹⁹⁹ Für eine Unterscheidung zwischen lokaler Verehrung heiliger Orte und einer, die sich nach dem Zwölf-Jahres-Zyklus richtet (beispielsweise das Affe-Jahr für Tsā ri, das Pferd-Jahr für Ti se usw.), siehe Huber (1999: 33 & Anm. 32 & 33).

6.4.2 Winter in Tsā ri und Rückkehr nach Mal 'gro gung dkar

Während sich Chos kyi dbang phyug in Padma shal phug in Tsā ri aufhielt, hatte er zahlreiche Visionen. Der Besuch der [Statuen] der fünf Buddha-Familien in rDzong chen riefen in ihm Erinnerungen an seine vorherigen Leben wach, unter anderem, dass er früher in der Gesellschaft des indischen Mahāsiddha Tilopa (988–1069) gelebt habe.²⁰⁰ Er reiste nach mTsho dkar, einen See von milchig-weisser Farbe, der in pittoresker Umgebung zwischen Gletschern eingebettet liegt, und besuchte dort, wie 18 Jahre zuvor der Neunte Karma pa dBang phyug rdo rje, die Meditationshöhle des Königs Indrabhūti.²⁰¹ Da er plante, den Winter in der nahe dem See gelegenen Meditationshöhle Khyung rdzong zu verbringen, traf er entsprechende Vorbereitungen, wie beispielsweise Sandelholz in ausreichender Menge zu sammeln. Der sDe pa des sKu rab rnam rgyal rdzong, das etwas nördlich von Tsā ri im Gru lung-Tal in Dvags po liegt, und unter dessen administrativen Verwaltung sich Tsā ri befand, versorgte ihn mit den notwendigen Vorräten zum Überwintern.²⁰² Die Zeit in Khyung rdzong verbrachte er hauptsächlich damit, sich in Meditation zu üben. Er hatte Träume von Rol pa'i rdo rje (1340–1383), dem Vierten Karma pa, der eine bedeutsame Rolle in der Erschließung der Region von mTsho dkar als Meditationsstätte gespielt hatte.²⁰³ Während dieser Zeit begann er damit, den Text *dPag bsam 'khri shing gi me tog* zu verfassen.²⁰⁴ Den Yogins von mTsho dkar gewährte er unter anderem die Anweisungen zu einer der fünf Mahāmudrā-Lehren der 'Bri gung-Schule, dem *Mos gus phyag chen*.²⁰⁵

Anlässlich des tibetischen Neujahrsfestes des Erde-Vogel-Jahres 1609, das ebenfalls in mTsho dkar verbrachte, kamen Gesandte an, die ihm zahlreiche Geschenke überbrachten. Sie waren unter anderem vom Fünften Si tu sPrul sku Chos kyi rgyal mtshan und dem Chos rje des Ri bo che-Klosters, Grags pa rgyal mtshan (*1591), gesandt worden.

²⁰⁰ Im Katalog der Werke des 'Bras spungs-Kloster ist ein Text von Chos kyi dbang phyug über seine Vorgeburten mit dem Titel *Zhva dmar chos kyi dbang phyug gi 'khrungs rabs rnam thar bzhugs* (68 Fols.) verzeichnet, siehe Appendix I.

²⁰¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 202, 5. Der Neunte Karma pa dBang phyug rdo rje besuchte Tsā ri im Jahr 1590 und nicht 1595, wie von Huber (1999: 237–238, Anm. 32) angegeben – allerdings reiste der Sechste Zhva dmar pa das erste Mal ungefähr im Jahr 1595 nach Tsā ri.

²⁰² Bezüglich der Administration von Tsā ri durch sKu rab rnam rgyal rdzong siehe Huber (1999: 130 & 201).

²⁰³ Siehe Huber (1999: 237–238, Anm. 32), der auf die entsprechenden Stellen in den tibetischen Quellen *Kaṃ tshang brgyud pa* und *mKhas pa'i dga' ston* verweist.

²⁰⁴ Das Werk mit dem Titel *dPag bsam 'khri shing gi me tog* (114 Fols.) befindet sich im Potala und ist in dessen Katalog der bKa' brgyud-Werke (S. 306) verzeichnet, siehe Appendix II.

Als Vorlage diente dem Sechsten Zhva dmar pa offensichtlich das von Kṣemendra verfasste Werk über die Vorgeburten des Buddha mit dem Titel *Byang chub sems dpa'i rtogs pa brjod pa dpag bsam gyi 'khri shing*; siehe hierzu Van der Kuijp (1996: 402).

²⁰⁵ Es könnte sich hierbei auch um einen Text mit dem Titel *Mos gus phyag chen gyi khrid zab mo rgyal ba rgod tshang ba'i lugs* des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje handeln, siehe TBRC (W26849).

Ungefähr zur gleichen Zeit schickte der Präfekt von Lijiang, Mu Zeng, dem Sechsten Zhva dmar pa einen Brief, in dem er darum bat, sich das Original des Tshal pa bKa' gyur ausleihen zu dürfen, um eine Kopie anfertigen zu lassen.²⁰⁶ Auch bat er um eine Person, die ihm bei der Edition behilflich sein könnte.

Der Lijiang-Präfekt hatte seit langer Zeit den Wunsch gehegt, eigene Druckstöcke des bKa' gyur herzustellen. Bereits sein Großvater, Mu Wang, hatte im Jahr 1582 den Neunten Karma pa von seinem Vorhaben unterrichtet, den bKa' gyur drucken zu wollen. Nun erst, mehr als 27 Jahre später, sollte der Sechste Zhva dmar pa seinem Enkel Mu Zeng diesen Wunsch erfüllen. Hoch erfreut schickte Mu Zeng kurze Zeit später Gesandte nach Khyung rdzong, die Chos kyi dbang phyug nach Lijiang einluden, doch bis dieser schließlich tatsächlich dort ankam, sollten noch einige Jahre vergehen.

Er gewährte die Textübertragung des von ihm erst kurz zuvor in mTsho dkar verfassten Werkes *dPag bsam 'khri shing gi me tog* und verfasste kurz darauf das sogenannte *Chos drug bdud rtsi'i nying khu*, eine Abhandlung über den Sechgliedrigen Yoga des Nāropa.²⁰⁷

²⁰⁶ Siehe dazu auch Imaeda (1982: 12) „[...] (= 1608) que le roi Mu Zeng entreprit l'impression du Kanjur [...] L'année suivante, le roi demanda au VI. Zhva-dmar des lui prêter le Kanjur de Tshal-pa corrigé qui servira d'original pour l'édition imprimée et celui-ci y consentit.“

Zur Frage, warum sich diese Version des bKa' gyur in den Händen des Sechsten Zhva dmar pa befand, siehe *Dung dkar mdzig mdzod chen mo* S. 1784: Offensichtlich verehrte der Rin spungs-Prinz Don yod rdo rje (1462/63–1512) den sich in Tshal gung thang befindlichen Tshal pa bKa' gyur dem Vierten Zhva dmar pa Chos grags ye shes. Nach dieser Quelle lautete der Name des Königs von Lijiang, der um den bKa' gyur bat, Karma Mi pham bSod rnam rab brtan und tatsächlich war Mu Zeng unter dem tibetischen Namen Karma Mi pham Tshe dbang bsod rnam rab brtan bekannt, siehe Debreczeny (2009: 102–103).

Jampa Samten Shastri (1987: 17) erwähnt, dass der bKa' gyur zum Zeitpunkt, als der Sechste Zhva dmar pa dem Druck des bKa' gyur zustimmte, in der Festung von 'Phyong rgyas, in dem sogenannten 'Phying ba sTag rtse, aufbewahrt wurde.

²⁰⁷ Das Werk mit dem vollständigen Titel *Zab mo nā ro'i chos drug gi nyams len thun chos bdud rtsi'i nying khu zhes bya ba sgrub brgyud karma kaṃ tshang gi don khrid*, wurde in jüngerer Zeit im Rahmen von zwei verschiedenen Sammelbänden herausgegeben: 1. Im Band *gDams ngag mdzod*, einer Zusammenstellung von Lehren der verschiedenen tibetischen Schulen des Meisters der Ris med-Bewegung, 'Jam mgon Blo gros mtha' yas (1813–1899), die in Paro in den Jahren 1979–1981 herausgegeben wurde, siehe TBRC (W20877). 2. Innerhalb des Bandes *Nā ro chos drug gi khrid skor*, der dank den Bemühungen eines Bla ma Nor lha publiziert werden konnte, der Manuskripte von Tibet nach Indien brachte. Veröffentlicht wurde der Band in Delhi im Jahr 1985, siehe TBRC (W12484). Ebd. wird auch erwähnt, dass Chos kyi dbang phyug den Text in Khyung rdzong auf das Geheiß eines Rab 'byams pa Karma dBang phyug hin verfasst hätte – sein Aufenthalt in Khyung rdzong wird in der Biographie bestätigt, von einem Initiator namens Rab 'byams pa Karma dBang phyug ist nicht die Rede, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 267, 1.

Der Text liegt mittlerweile in Übersetzung vor. Die Auflistung der Sechs Doktrinen lautet wie folgt: 1. Die „Innere Hitze“ (*gtum mo*, skt.: *caṇḍālī*), 2. Die „[Erfahrung des] eigenen Körpers als Trugbild“ (*sgyud lus*), 3. Der „[Zustand des] Traumes“ (*rmi lam*), 4. Die „[Erfahrung des] Klaren Lichtes“ (*'od gsal*), 5. Der „Zwischenzustand“ (*bar do*), 6. Die „Bewusstseinsübertragung“ (*pho ba*); siehe Roberts (2011: 333–372). Vgl. auch *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 1496–1495, in der zwei leicht divergierende Auflistungen angeführt sind.

In einem Brief nach Sras mkhar, dem damaligen Sitz des Dritten dPa' bo sPrul sku gTsong lag rgya mtsho, bat er darum, den jungen Karma pa Chos dbyings rdo rje aus A mdo einzuladen, und zu diesem Zweck einer Statue in Sras mkhar einen Zeremonienschal darzubringen. Er selbst fertigte eine Statue des Neunten Karma pa und installierte sie in der Versammlungshalle von mTsho dkar. Den Mönchen von mTsho dkar gewährte er die Einweihungen zur Vajravārāhī, zu Hayagrīva und den fünf Tshe ring ma-Schwestern und unterrichtete sie in den Sechs Doktrinen des Nāropa. Er besuchte die 'Dan ma-Höhle, wo er ein Gaṇacakra-Fest ausführte und ein spirituelles Lied verfasste. Sein Aufenthalt in Tsā ri rief das Gefühl großer Begeisterung in ihm hervor und er würdigte den Ort durch das Verfassen eines spirituellen Liedes mit dem Titel *gNas khyad du 'phags pa'i tsā ri tra*.²⁰⁸

Schließlich neigte sich Chos kyi dbang phyugs Aufenthalt in Tsā ri seinem Ende zu; seine Abreise lässt sich chronologisch nicht genau einordnen, da keine konkreten Zeitangaben gemacht werden. Er reiste nach Nordosten und gelangte über Yul smad und sKu rab zurück in seine Heimat Mal gro gung dkar.²⁰⁹ Während er sich daraufhin in dem etwa 37 Kilometer nordöstlich von Lhasa gelegenen Thang sag dGa' ldan chos 'khor-Kloster²¹⁰ aufhielt, verfasste er ein Werk mit dem Titel *dBu ma'i phyi don*.

6.4.3 Aufenthalt in dBus

Kurz nach seiner Rückkehr nach dBus schickte er dem Mu Zeng das Original des Tshal pa-bKa' 'gyur. Als wenig später dessen Gesandte ankamen, um ihn einmal mehr einzuladen, stellte er Anweisungen bezüglich der Fresken einer Versammlungshalle zusammen.²¹¹

²⁰⁸ Nach Huber (1999: 83) ist Tsā ri tra eine tibetische Transliteration des Sanskrit-Begriffs Cāritra.

²⁰⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 266, 1–267, 5

²¹⁰ Gegründet wurde das bKa' gdams pa-Kloster von einem gewissen Zhang Yes shes 'byung gnas (12. Jh.), einem Schüler des Pha tshab Lo tsā ba Nyi ma grags (12. Jh.). Thang sag dGa' ldan chos 'khor liegt in der heutzutage als Lhündrup Xian bekannten Stadt, die als Sitz der Verwaltung von 'Phan po dient, siehe Roesler & Roesler (2004: 36).

²¹¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 267, 5–6 (*'jang rgyal po'i gdan 'dren pa rnams sleb 'du khang gi ldebs bris kyi bkod yig thugs brtsams gnang*). Es wird nicht angegeben, zu welchem Kloster die Versammlungshalle gehört. Es könnte sich um das rTsi zhag-Kloster handeln, das für die Lagerung des bKa' bgyur neu errichtet wurde, siehe Debreczeny (2009: 119). Eventuell ist die Rede allerdings auch von dem sogenannten Dabaojigong, einem kleinen, buddhistischen Tempel der späteren Ming-Periode (1368–1644), der sich einige Kilometer außerhalb von Lijiang in dem Dorf Baisha befindet. Die Kultur der Naxi, in der sich – bedingt durch die geographische Lage – Han-chinesische und tibetische Elemente mischen, wirkte sich auch auf die Wandmalereien des Tempels aus. Wahrscheinlich wurde Dabaojigong im Jahr 1582 von dem damaligen Präfekten Mu Wang errichtet, in demselben Jahr, in dem dieser auch das erste Mal den Neunten Karma pa von seinem Vorhaben unterrichtete, eine Version des bKa' 'gyur herstellen zu wollen. Die zeitliche Kongruenz führt Debreczeny (ebd.: 103) zu der Vermutung, dass der Tempel als Behausung für die Edition des bKa' 'gyur konzipiert worden sein könnte. Hierfür spricht auch, dass die Gottheiten, die in den Wandmalereien hinter dem Altar-Retabel dargestellt sind, fast alle als Schutzgottheiten des Sechsten Zhva dmar pa und des Zehnten Karma

Die darauf folgende Zeit verbrachte er in Za dam, Drag Yer pa und Lhasa und verweilte für zwei Tage in 'Bras spungs und im dGa' ldan khang sa. Er reiste nach mTshur phu, wo er die Anweisung erteilte, den in mGo log geborenen Chos dbyings rdo rje einzuladen.²¹² Nach der Biographie des Vierten rGyal tshab soll Chos dbyings rdo rje seinerseits Chos kyī dbang phyug eingeladen haben, was wohl der Hauptgrund für dessen Entschluss war, eine ausgedehnte Reise nach A mdo und Khams zu unternehmen.²¹³ Zunächst jedoch reiste Chos kyī dbang phyug nach Westen, um einer Einladung des gTsang pa Phun tshogs rnam rgyal nach rNam gling nachzukommen.

Wie bereits sechs Jahre zuvor, im Jahr 1602, besuchte er den 'O yug Gos sngon-Tempel, brachte den Statuen der Schutzgottheiten Zeremonienschals dar und führte Schutzrituale aus. Er verfasste spirituelle Lieder, unter anderem eines mit dem Titel *Nga mdangs gsum nyal ba'i rmi lam*.

Kurz vor seiner Reise nach Osten wurde er von einer weiteren politisch einflussreichen Persönlichkeit seiner Zeit, dem Yar rgyab sDe pa, nach Lhasa eingeladen.²¹⁴ Der Stern des Yar rgyab pa und seines Adelsgeschlechts sollte bald sinken: Nur kurze Zeit nach dem Treffen, im Jahr 1611, attackierte der gTsang sDe srid Karma Phun tshogs rnam rgyal, der erst im selben Jahr den Thron von seinem verstorbenen Vater, Karma bsTan srung dbang po, übernommen hatte, die Yar rgyab pa und schlug sie

pa gelten (ebd.: 112–113). Ferner stellen die Fresken der hinteren Wand die Mahāmudrā-Linienhalter bis zum Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje dar. Unklarheit herrscht hierbei über die zentrale, nicht benannte Figur. Handelt es sich dabei um den Sechsten Zhva dmar pa, der eigentlich als nächster Linienhalter dargestellt werden müsste, oder doch um den Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje, woraufhin die schwarze Krone deutet? Die Frage ist auch relevant für die Datierung des Freskos. Eine Vermutung Debreczenys (ebd.: 121) ist, dass sich der Sechste Zhva dmar pa in seiner Funktion als Aufseher über die Arbeit an den Fresken aus Gründen der Bescheidenheit nicht darstellte.

²¹² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 267, 6 (*mtshur phu phebs sgar pa sogs la rgyal mchog chos dbyings rdo rje 'go logs = (mgo log) tu sku 'khrungs yod pas spyān 'dren dgos tshul bka' gnang*). Für das genaue Geburtsdatum von Chos dbyings rdo rje, seinen engeren Familienkreis und die Tatsache, dass der Neunte Karma pa kurz vor seinem Tod per Brief dem Sechsten Zhva dmar pa mGo log als das Gebiet seiner Wiedergeburt prophezeit hatte, siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fols. 332, 2–233, 1 (*bcu pa rgyal mchog chos dbyings rdo rje'i rnam thar mdor bsdus ni / chos rje gong ma bde bar gshegs khar gar dbang thams cad khyen pa'i drung du mchog gi sprul sku phyi ma gang du byon pa'i bka' shog zhib rgyas gnang ba ltar / mdo khams rol (= rong?) chen bco brgyad las smad rol (= rong?) deng sang 'gu log du grags pa'i yul na yab nghi tsha khyi ku thar / yum a mtsho gnyis kyi sras gsum gyi che ba nam mkha' / 'bring ba a 'bum / chung ba rje 'di nyid ste / shing 'brug nag zla'i nyer brgyad nyi shar dus yum la gnod pa med par 'khrungs*) und Karma Thinley (1980: 103), der ein damit kongruentes Geburtsjahr angibt: „The Tenth Karmapa, Choying Dorje, was born on the eight day of the third month of Wood Dragon year (1604 C. E.) in the Golok area of eastern Tibet.“

²¹³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 146, 3–4 (*rje bcu pa spyān 'dren la gar dbang thams cad mkhyen pa phebs skabs rje 'di gzhi bzhugs mdzad*). Interessant an der Aussage ist auch die Tatsache, dass der Vierte rGyal tshab tatsächlich hier seine designierte Aufgabe als Repräsentant (*rgyal tshab*) wahrnahm und sozusagen „die Stellung [in mTshur phu] hielt“ (*gzhi bzhugs mdzad*).

²¹⁴ Zur Geschichte der Yar rgyab pa, die aus dem Geschlecht des Thon mi Sambhoṭa stammen sollen, siehe Tucci (1949: 647) und Fermer (unveröffentlichte Magisterarbeit 2009: 42–59).

vernichtend. Infolge der Offensive wurden alle Anwesen konfisziert.²¹⁵ Da Chos kyi dbang phyug von beiden Herrscherhäusern unterstützt wurde, wäre es sehr interessant zu wissen, wie sich das Treffen zwischen Chos kyi dbang phyug und dem Yar rgyab pa gestaltete. Leider wird in der Biographie von Chos kyi dbang phyug nichts darüber und nicht einmal über den kurz darauf stattfindenden Feldzug der gTsang pa gegen die Yar rgyab pa berichtet. War es Zufall, dass sich Chos kyi dbang phyug kurz vor dem Konflikt auf seine lange Reise in den Osten begab oder vielleicht Kalkül, um nicht zwischen die Fronten der beiden Parteien zu geraten? Angesichts mangelnder Quellen bleiben derlei Fragen unbeantwortet.

Nach dem Treffen mit dem Yar rgyab pa besuchte Chos kyi dbang phyug das Tshal gung thang-Kloster, das etwa zehn Kilometer östlich von Lhasa liegt.²¹⁶ Er gab seinem Lager in Yangs pa can Anweisungen bezüglich der Vorbereitungen der Reise nach Khams und verweilte anschließend im bKra shis mthong smon-Kloster in Lo ro.

In Rva sgrenng spa khug²¹⁷ wurde er von seinem ältesten Bruder bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan aufgesucht und begab sich daraufhin in sBa kam sul in eine siebentägige Klausur. Er reiste in nordöstliche Richtung zum Tsan dan-Kloster in der Gegend von Sok, das sich etwas nördlich von der von Nag chu nach Chab mdo führenden Route befindet. Dort traf er den 'Brong bu Gu shri aus Sok sam, der ihm bereits mehr als 20 Jahre zuvor anlässlich seiner Inthronisierung in Yangs pa can hatte Geschenke zukommen lassen. Ihm und anderen gewährte er die Einweihung in das *Hevajra-Tantra* und wurde zum Dank wieder reichlich beschenkt.

²¹⁵ Siehe Tucci (1949: 54), Shakabpa (1967: 99) und Czaja (2013: 306), nach dessen Angabe der Angriff bereits im Jahr 1610 stattfand.

²¹⁶ Für eine ausführliche Studie zu Tshal gung thang siehe Sørensen & Hazod (2007), für einen kurzen Überblick Chos 'phel: *Lha sa sa khul gyi gnas yig* S. 78–80.

²¹⁷ Von Atiśas (980–1054) Schüler 'Brom ston rGyal ba'i 'byung gnas (1004–1064) im Jahr 1056 gegründetes bKa' gdams-Kloster. Bezüglich der Entstehungsgeschichte, wie beispielsweise ein Mäzen namens Phrang ka ber chung 'Brom ston pa vorschlug, das Kloster zu gründen, dieser aber zu diesem Zeitpunkt mit der Begründung ablehnte, er müsse nach mNga' ris reisen, um Atiśa zu treffen, siehe Chos 'phel: *Lha sa sa khul gyi gnas yig* S. 198–201. Tatsächlich errichtete 'Brom ston pa einige Zeit später das Kloster mit dem Segen Atiśas, der ihm dafür einige seiner wichtigsten Heiligtümer überließ. Während der Kulturrevolution wurde das Kloster fast gänzlich zerstört. Vgl. auch Roesler & Roesler (2004: 18–23).

7. Reise in die östlichen Regionen: 1610–1618

7.1 Das Jahr 1610: Besuch von Ri bo che, 'Og min Karma und den Zur mang-Klöstern in Khams

Die Reise führte Chos kyi dbang phyug weiter südöstlich in Richtung Ri bo che, dem Hauptkloster der sTag lung-Schule in Khams. Bereits im Byang rta rna-Kloster hieß ihn der Abt von Ri bo che, Grags pa rgyal mtshan (1591–1642), willkommen und eskortierte ihn nach Ri bo che.²¹⁸ Seine Zeit in dem nahe Chab mdo gelegenen Kloster verbrachte Chos kyi dbang phyug damit, die heiligen Orte in der Umgebung zu besuchen und zahlreiche Novizen- und Mönchsordinationen sowie Einweihungen zu gewähren. Dem inzwischen sechsjährigen Chos dbyings rdo rje sandte er, wohl in Vorbereitung auf ihr anstehendes erstes Treffen, einen Brief, in dem er seine Wertschätzung bekundete, woraufhin dieser ihm kurze Zeit später, während sich Chos kyi dbang phyug im 'Og min Karma-Kloster befand, einen Antwortbrief sandte.

Nachdem er sich in einer an Ri bo che angegliederten Einsiedelei in eine siebentägige Klausur begeben hatte, begann er damit, verschiedene Texte zu verfassen: Einen Kommentar zu dem Text *Tshogs chos mu tig phreng pa* des sGam po pa,²¹⁹ eine Sammlung von Sādhana-Texten zur Praxis des Vierarmigen (Avalokiteśvara?), einen Sādhana-Text zur Praxis des Guru-Yoga und weitere zur Praxis des Cakrasaṃvara, des Hevajra und anderen.²²⁰

In Chos khri thang traf er auf den Fünften Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan und seine Schüler, die gekommen waren, um ihn am siebten Tag des achten tibetischen Monats des Eisen-Hund-Jahres 1610 zu dem damaligen Sitz der Si tu pa-Linie, nach 'Og min Karma, zu geleiten. Das Kloster ist eines der in Osttibet gelegenen „Nebenklöster“ (*dgon lag*) von mTshur phu.²²¹

²¹⁸ Zu Ri bo che siehe Schwieger (1996: 121–131). Gegründet wurde das Kloster von Sangs rgyas dbon (1251–1296), der sich aufgrund von Unstimmigkeiten über die Thronfolge im sTag lung-Kloster nach Khams zurückzog und dort im Jahr 1288 ein Nebenkloster errichtete. Wie die Mehrzahl der Thronhalter der sTag lung- und Ri bo che-Klöster bis in das 17. Jahrhundert, stammte auch Grags pa rgyal mtshan aus der Familie der Ga zi. Er hatte im Jahr 1605, im Alter von nur 15 Jahren, seine Position als Abt von Ri bo che eingenommen, siehe ebd.: 127–128.

In der Biographie von Chos kyi dbang phyug (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 268, 3–4) wird die Ri bo che-Inkarnation Karma Grags pa rnam rgyal genannt, in anderen Quellen, beispielsweise der Biographie des Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 301, 3), der *Dung dkar tshig mdzod chen mo* S. 2326 und ebenso bei Schwieger (ebd.), ist die Rede vom Grags pa rgyal mtshan. Er gilt als einer der fünf Herzenssöhne von Chos kyi dbang phyug, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 297, 7.

²¹⁹ Der Text ist im Band 2 (*pod kha pa*) der im Jahr 1982 erschienenen Gesammelten Werke des sGam po pa bSod nams rin chen enthalten, siehe TBRC (W23566).

²²⁰ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 267, 5–269, 1.

²²¹ Siehe Rin chen dpal bzang: *mTshur phu dgon gyi dkar chag* S. 551.

Zuletzt hatten sich die beiden hohen Würdenträger während des Besuchs des Fünften Si tu pa in Zentraltibet vor mehr als 14 Jahren getroffen. Während des nun folgenden Aufenthalts von Chos kyi dbang phyug in A mdo und Khams, der sich über einige Jahre hinziehen sollte, verbrachten sie viel Zeit gemeinsam, so dass sich der Fünfte Si tu pa schließlich zu einem der Herzenssöhne von Chos kyi dbang phyug entwickelte. Als er sich nun in 'Og min Karma und der näheren Umgebung, wie dem Lha steng-Kloster,²²² aufhielt, gewährte er dem Fünften Si tu pa, der dortigen Mönchsgemeinschaft und später auch der restlichen Bevölkerung die Anweisungen der Fünffachen Mahāmudrā-Lehre. Er gewährte Novizen- und Mönchsgelübde und weihte eine silberne Statue des Neunten Karma pa. Ferner verfasste er spirituelle Lieder, unter anderen eines mit dem Titel *rJe dus gsum chags thog med par mkhyen pa*, wohl in Anspielung auf den Ersten Karma pa Dus gsum mkhyen pa, der im Jahr 1184 das Kloster 'Og min Karma gegründet hatte.²²³

Bereits während seines Aufenthaltes in Ri bo che hatte Chos kyi dbang phyug eine Delegation gesandt, um den Konflikt zwischen den Klöstern von Zur mang rnam rgyal rtse und 'Og min Karma zu schlichten. Als er sich nun auf neutralem Boden im So rag-Kloster befand, rief er die Zur mang-Inkarnation Gar dbang bsTan skyong zusammen mit dessen Schülern sowie einen Lehrer des Karma-Klosters, den sogenannten Khams smyon pa, zu sich und schlichtete persönlich ihren Konflikt. Durch seine Bemühungen brachte er die verfeindeten Parteien schließlich dazu, Frieden zu schließen. Anschließend begab er sich persönlich nach Zur mang rnam rgyal rtse und besuchte weitere Orte in der Umgebung, wie beispielsweise gSer kha drug mdo, ein Dorf, das ihn derartig begeisterte, dass er das spirituelle Lied *gSer kha drug mdo skyid pa'i rdzong* verfasste.²²⁴

Bevor ich mich nun Chos kyi dbang phyugs erstem Treffen mit dem Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje in mGo log widme, ist es sinnvoll, die Aufmerksamkeit auf die Zur mang-Klöster und deren Inkarnationslinien zu richten: Etwa 60 Kilometer östlich vom Zur mang rnam rgyal rtse-Kloster, das zu Lebzeiten des Sechsten Zhva dmar pa von dem oben erwähnten Gar dbang sPrul sku bsTan skyong geleitet wurde, liegt Zur mang bdud rtsi mthil. Trotz räumlicher Distanz gehören die Klöster zusammen. Als Abt von Zur mang bdud rtsi mthil fungierte damals der Vierte Zur mang Drung pa Karma Kun dga' rnam

²²² Der Erste Karma pa Dus gsum mkhyen pa errichtete das Lha steng-Kloster im Jahr 1185, etwa ein Jahr nach dem Bau der nahe gelegenen Karma dGon, siehe TBRC (G4812).

²²³ In der Biographie des Ersten Karma pa Dus gsum mkhyen pa wird sein 74. Lebensjahr (1184) als Jahr der Errichtung angegeben. Hier ist auch die Rede von einigen Personen, die gegen den Klosterbau opponierten, und die er zunächst besänftigen musste, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa I* Fol. 21, 5 (*de nas dgung lo bdun chu rtsa bzhis bzhes pa la [...]*) und *Kaṃ tshang brgyud pa I* Fol. 22, 3 (*de nas [...] karmar byon te / dgon pa btab mi mthun pa rnams bsdums*). Für eine detaillierte Beschreibung des nördlich von Chab mdo gelegenen Klosters siehe Gruschke (2004: 45–49). Dieser gibt als Gründungsjahr ebenso wie Gyurme Dorje (2004: 422–423) 1147 an.

²²⁴ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 269, 1–7.

rgyal (1579–1628).²²⁵ Beide Äbte, Gar dbang bsTan skyong sowie Karma Kun dga' rnam rgyal, werden in der Biographie von Chos kyi dbang phyug als dessen Schüler bezeichnet, die „Wiedergeburten der tatsächlichen Übertragungslinie“ (*don brgyud kyi sprul sku*) sind.²²⁶

Bezüglich der Person des Kun dga' rnam rgyal herrscht Verwirrung. So wird auch in der Biographie zunächst nur von einem Tsher lung pa gesprochen, und es scheint keinen Zusammenhang zwischen dem Vierten sPrul sku der Zur mang Drung pa-Inkarnationslinie und dem Tsher lung pa zu geben.²²⁷ Tatsächlich aber handelt es sich um ein und dieselbe Person, den Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal.²²⁸ Zwei Gründe sprechen für diese Annahme: Erstens wird der Tsher lung pa im späteren Verlauf der Biographie von Chos kyi dbang phyug namentlich als Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal aufgeführt.²²⁹ Zweitens stimmt das Todesjahr, das in der Biographie des Vierten Drung pa Karma Kun dga' rnam rgyal (1628) angegeben wird, mit dem in der Biographie des Sechsten Zhva dmar pa erwähnten Todesjahr vom Tsher lung Drung pa überein. Der Name Tsher lung Drung pa könnte daher rühren, dass er sich eine Zeitlang in einer Höhle in Tsher lung aufgehalten haben soll. Wie man noch sehen wird, sollte er für die Reise von Chos kyi dbang phyug in A mdo und Khams ein wichtige Rolle spielen.

²²⁵ Für die Biographie des Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 299, 2–302, 1.

Das dort (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 299, 2) angegebene Geburtsjahr Holz-Hase (1555) halte ich aus zwei Gründen für fragwürdig: Erstens wird erwähnt, dass er im Alter von 13 Jahren Lehren vom Dritten dPa' bo sPrul sku gTsug lag rgya mtsho (1567/68–1630) erhalten haben soll; diese Tatsache schließt als Jahr der Geburt 1555 aus, da gTsug lag rgya mtsho erst 1567 geboren wurde. Zweitens soll er zum Zeitpunkt des Todes vom Neunten Karma pa (1556–1603) 25 Jahre alt gewesen sein. Subtrahiert man 25 Jahre von 1603 kommt man nach tibetischer Rechnung auf das Jahr 1579, das tibetische Erde-Hase-Jahr. Wahrscheinlich wurden hier also die Elemente Erde und Holz in der Jahresangabe verwechselt.

²²⁶ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 297, 7. Zu den Zur mang-Klöstern siehe auch Gruschke (2004: 127–133).

²²⁷ Auch TBRC (P2GS228 & P9145) versäumt es, die Identität beider Personen festzustellen. Dort wird die Frage aufgeworfen, ob der Tsher lung Drung pa identisch sei mit einem 1633 geborenen, sogenannten Tsher lung ba (P7108).

²²⁸ Die Zur mang Drung pa-Inkarnationslinie besteht ebenso wie die Gar dbang-Inkarnationslinie bis heute. Ihr berühmteste Vertreter dürfte der im 20. Jahrhundert lebende Elfte Drung pa Chos kyi rgya mtsho (1940–1987) sein, besser bekannt als Chogyam Trungpa. Beide Klöster unterhalten heute Webseiten, siehe <http://www.konchok.org/> und <http://www.zurmangkagyud.org/>.

²²⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 279, 7–280, 1.

7.2 Das Jahr 1611: Erstes Treffen mit Chos dbyings rdo rje

Chos kyi dbang phyug reiste allmählich weiter in nordöstliche Richtung nach mGo log, in die Gegend, in der Chos dbyings rdo rje einige Jahre zuvor geboren worden war.²³⁰ Am 14. Tag des zwölften tibetischen Monats, also ungefähr im Januar oder Februar des westlichen Jahres 1611, sahen sich die beiden das erste Mal in lCags mo lhun po rtse. Für diese Begegnung ist es sinnvoll, nicht nur die Biographie des Sechsten Zhva dmar pa heranzuziehen, sondern auch einen Blick auf eine Biographie des Zehnten Karma pa zu werfen.²³¹ Laut dieser reiste Chos kyi dbang phyug mit über 3000 Personen als Gefolge, das sich aus Mönchen u. a. der Nyin byed gling- und Zur mang-Klöster sowie seines eigenen Lager zusammensetzte, um Chos dbyings rdo rje zu treffen.²³² Am 23. Tag des dritten tibetischen Monats des Eisen-Schwein-Jahres (1611) wurde Chos dbyings rdo rje in das Lager des Sechsten Zhva dmar pa eingeladen und auf den „Thron des Furchtlosen Löwen“ (*mi 'jigs seng ge'i khri*) erhoben.²³³ Chos kyi dbang phyug setzte ihm die tiefblaue Krone auf, Insigne seiner Inkarnationslinie, und überreichte ihm die persönlichen Dinge des Neunten Karma pa, wie beispielsweise dessen Siegel und seine Roben. Alle Mönchsgruppen erwiesen ihm jeweils ihre Ehrerbietung.²³⁴

Eine ausführliche Beschreibung ihres Treffens lässt sich auch in der Biographie von Chos kyi dbang phyug finden, die von Chos dbyings rdo rje verfasst wurde. Der junge Würdenträger schien voller Vorfriede das Eintreffen seines spirituellen Vaters zu

²³⁰ mGo log bezeichnet heutzutage die südöstlich in A mdo gelegene Region um den Gebirgszug von A mye rma chen. Die Bezirkshauptstadt wird Ta bo oder, wie der Bezirk selbst, rMa chen, genannt. Siehe Rock (1956) und Gruschke (2001: 73–90) zu A mye rma chen und den umliegenden Regionen.

²³¹ Siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i nram thar* Fols. 332–377.

²³² Angesichts einer solchen Zahl kommt die Frage auf, wie Chos kyi dbang phyug zu einem so großen Gefolge fern seiner Heimat kommen konnte. Eine Antwort findet man in der Biographie des Tsher lung Drung pa Kun dga' nram rgyal. Auf die Anweisung von Chos kyi dbang phyug hin hatte er ganze „Ströme von Mönche“ (*grva rgyun*) aus den umliegenden Klöstern rekrutiert, die als Gefolge den Sechsten Zhva dmar pa begleiten sollten. Um in Kontakt mit ihnen zu treten, hatte er ihnen Lehren gewährt. Ganz offiziell übergab er Chos kyi dbang phyug bei ihrem Treffen in g.Yu gshis die versammelten Mönche, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 300, 3–4 (*zhva dmar drug pa'i dkaṃ grva rgyun bsduṣ phyir 'bri rgyud du phebs phyag chen gyi khrid mang po gnaṅ tsher lung du phug pa la zang thal sogs mdzad / g.yu gshis su phebs / dva bdud rong gsum / lha 'brong ber gsum gyi grva mang po 'dus / [...]* / *zhva dmar drug pa dang g.yu gshis su mjal / grva rgyun nams phul*).

In der Biographie von Chos kyi dbang phyug findet die Rekrutierung keine Erwähnung; dort wird erst ihr Treffen nahe dem Ri bo che-Kloster beschrieben, das auch in der Biographie vom Tsher lung Drung pa Kun dga' nram rgyal erwähnt wird – nach ihrem ersten Treffen in g.Yu gshis.

²³³ Die Jahreszahl erschließt sich aus den Biographien des Vierten rGyal tshab (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 146, 4) und der vom Fünften Zhva dmar pa Ye shes snying po verfassten Biographie des Zehnten Karma pa (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 324, 7), in denen übereinstimmend das Eisen-Schwein-Jahr genannt wird.

²³⁴ Siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i nram thar* Fol. 337, 2–5 und *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 269, 7–270, 1.

erwarten, und schildert mit so großer Detailfreude dessen Reise, dass wir aufgrund seines Berichtes sogar erfahren, wie als Vorbereitung vor ihrer Abreise für Chos kyi dbang phyug ein äußerst sanfter, „bläulicher Rappe“ (*rta sngon po*) mit goldenem Zaumzeug und Sattel hergerichtet wurde, für seine Gefolgschaft Reittiere und Yaks für den Transport und für die Bedauernswerten, die zu Fuß die weite Strecke zurücklegen mussten, taugliches Schuhwerk.²³⁵

Nach Chos dbyings rdo rjes war er selbst es, der sich die Krone aufsetzte:

[...] Der Bodhisattva Chos kyi dbang phyug ergriff die wertvolle Krone und überreichte sie mir mit den folgenden Worten: „Dies ist die wertvolle Krone, deren „[bloßer] Anblick [bereits] Bedeutung hat“ (*mthong ba don ldan*) und die es wert ist, von Dir angenommen zu werden. Setze sie Dir auf Dein Haupt!“ Ich meinerseits, aufgrund meines jungen Alters und da ich aus tiefstem Herzen glücklich war, ergriff die Krone mit beiden Händen und setzte sie auf. Auch der Bodhisattva war äußerst glücklich, legte vor mir stehend seine Handflächen zusammen und sah [mich] an. Während er mich anschaute, lächelte er.²³⁶

In der Biographie des Zehnten Karma pa werden bereits zuvor ein böswilliger „Verwandter und dessen Neffe aus ICags mo “ (*lcags mo bla ma khu dbon*) erwähnt, die, nachdem sie der Familie des Zehnten Karma pa Geld gegeben hatten, zu deren Gläubigern wurden, und infolgedessen Anspruch auf die Person des Chos dbyings rdo rje, dessen Eltern und deren Besitz erhoben. Als nun Chos kyi dbang phyug anlässlich der Inthronisierung forderte, Chos dbyings rdo rje zusammen mit seinen Eltern in seine Obhut zu geben, fürchtete der

²³⁵ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I S. 76* (*de nas byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug de yang dgos pa 'ga' zhig gi phyir shar phyogs su 'gro ba de'i tsho bzhon pas 'gro bar 'os pa shes nas / rta sngon po rab tu dul ba gser gyi sga srab kyis brgyan par byas / bran g.yog mang po yang bzhon pa dang rang gi bran dang glang khal rab tu mang po dang bcas te sta gon byed / tshogs na spyod pa dag ni rkang pa kho nas 'gro bar byed pa de dag spyod yul du zhugs pa'i phyir mchil lham dag sta don byed do*). Für die Beschreibung der Reise bis zu der Ankunft von Chos kyi dbang phyug in Lhun po rtse siehe ebd.: 76–90.

²³⁶ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I S. 93* ([...] *zhva rin po che byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug gis phyag tu blangs nas 'di ni khyod kyis blang bar 'os pa'i rin po che'i zhva mthong ba don ldan de ni 'di'o / mgo bor g.yon cig ces sbyin pa dang / nga yang byis pa'i na tshod can gyis yid kun nas dga' bas lag pa gnyis kas blangs nas g.yon pa dang / byang chub sems dpa' yang rab tu dga' bas mdun du 'dug nas phyag thal mo sbyar te gzigs shing nga la gzigs nas 'dzum par mdzad do*). Für eine detaillierte Beschreibung der Krone in Chos dbyings rdo rjes eigenen Worten siehe Jackson (2009: 67 & Anm. 246).

lCags mo ba, der sich mit einem gewissen Yang ri Drung pa verbündet hatte,²³⁷ um seine Pfründe und forderte – sozusagen als Entschädigung – von dem Sechsten Zhva dmar pa finanzielle Ausgleichszahlungen.²³⁸ Etwa zur gleichen Zeit wurde Chos kyi dbang phyug von dem mongolischen Thu med-Stammesfürsten Kho lo ji²³⁹ nach Sog yul²⁴⁰ eingeladen und beschloss, der Einladung zu folgen und den jungen Zehnten Karma pa mit auf die

²³⁷ Siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fols. 335, 4–336, 2. In einer Episode beispielsweise wird geschildert, wie sie den fünfjährigen Karma pa in die am südöstlichen Ende von mGo log gelegene Region von rMa chu führten, ein Gebiet, das seinen Namen dem gleichnamigen Fluss verdankt. Als der junge sPrul sku von Gläubigen reich beschenkt wurde, nachdem wunderbare Zeichen, wie das Licht eines Regenbogens und ein Blumenregen erschienen waren, beanspruchte die gierige Verwandtschaft die ihm dargebrachten Gaben für sich.

Kurz vor ihrem Treffen hielten sie sich in dem Palast von lCags mo Lhun po rtse auf, wohl dem Anwesen des lCags mo ba.

²³⁸ Immer wieder taucht in der Biographie des Zehnten Karma pa die Personenkonstellation „Yang ri ba und lCags mo ba“ (*yang lcags gnyis*) als intrigant intervenierendes Doppel auf. So säten sie auch später im Lager des damaligen gTsang sDe srid Phun tshogs rnam rgyal Zwietracht. Nach einigen Ermahnungen, die bis zur ihrer Verbannung aus dem Lager reichten, wurden sie vom gTsang sDe srid schließlich inhaftiert, siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fols. 344, 4 & 347, 1. Vgl. hierzu auch Shamar Rinpoche (2012: 83–102).

²³⁹ Kho lo ji regierte, zusammen mit seinen Söhnen dPon po Hong ta'i ji (Lha btsun bsTan skyong rgya mtsho) und Lha btsun Blo bzang bstan 'dzin rgya mtsho von 1579 bis 1632 die Kokonor-Region. Es herrscht Unklarheit über die Identität der Person, durch die er im Jahr 1579 ernannt wurde: Einige behaupten, es sei Altan Khan gewesen, andere sprechen von dem Dritten Dalai Lama bSod nams rgya mtsho, so beispielsweise Ahmad (1970: 105, Anm. 67). Er regierte in friedlicher Koexistenz mit Che chen dā ching, den Chos kyi dbang phyug ebenfalls traf. Mündliche Kommunikation mit Bryan Cuevas im November 2011.

²⁴⁰ Auf tibetischen Karten ist unter dem Namen *sog yul* nicht nur die nördlicher gelegene, unabhängige Mongolei bekannt, sondern auch, wie im vorliegenden Fall, eine Region um den Kokonor-See im Nordosten von Qinghai. Die Präsenz der Mongolen hängt erstens mit der geographischen Nähe zur (Inneren) Mongolei und zweitens mit deren Invasionen in China und Tibet sowie ihren Bündnissen mit verschiedenen tibetischen Herrschern, angeführt durch den Sa skya Paṇḍita, zusammen, siehe Petech (1990). Die erste Eroberung von A mdo geschah im Jahr 1226 durch Subudei, einem General des Chenggis Khan (1162–1227). Es schlossen sich weitere Übergriffe an, beispielsweise im Jahr 1275, die – nach jahrzehntelangen Gefechten – schließlich zu einem Exodus tibetischer Stämme führten. Im 16. Jahrhundert folgte aufgrund von internen Konflikten in der Inneren Mongolei ein weiterer Einfall mongolischer Stämme, der in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts durch Setsen Gung (16. Jh.) und später Altan Khan unterstützt wurde. Etwas später, im 17. Jahrhundert, kurz nach dem Tod des Sechsten Zhva dmar pa, folgte eine weitere Emigration von etwa 100 000 Personen unter der Führung von Ligdan Khan (1592–1634), eines Prinzen des Chakhar-Stammes, der aufgrund seines repressiven Regierungsstils und wegen Konflikten mit dem damals aufkommenden Manchu-Regime die Innere Mongolei verlassen musste. Gushri Khan (1582–1655), ein direkter Nachfahre des jüngeren Bruders von Chenggis Khan, gründete im Jahr 1633 offiziell das mongolische Königreich um den Kokonor-See. Der für die bKa' brgyud-Schule und damit auch den Zehnten Karma pa so fatale Konflikt mit der dGe lugs Schule in Zentral- und Westtibet wurde zunächst in dieser Region und etwas weiter südlich, in Khams, ausgefochten, bis die Mongolen im Jahr 1642 schließlich Zentraltibet eroberten. Bereits im Jahr 1639 hatten sie durch einen Kriegszug den mit dem gTsang sDe srid bsTan skyong dbang po verbündeten Be ri-König Don yod rdo rje (†1640/41) bei Markham vernichtend geschlagen, waren daraufhin für kurze Zeit zum Kokonorsee zurückgekehrt und fielen anschließend, im Jahr 1641, in Zentraltibet ein. Bereits in diesem Jahr hatte Gushri Khan den Fünften Dalai Lama als seinen Repräsentanten in herrschender Funktion in Tibet eingesetzt. Siehe Gruschke (2001: Vol. 1: 14–15), Gyurme Dorje (2004: 404) und Kapstein (2006: 136–137); bezüglich des Be ri-Königs Don yod rdo rje siehe Schwiager (1999: 247–260).

Reise zu nehmen. Auch dazu sollte es allerdings aufgrund von Interventionen durch den lCags mo Bla ma und den Yang ri Drung pa nicht kommen.

Auf dem Weg nach Sog yul machte Chos kyi dbang phyug in verschiedenen Orten Station. Gemeinsam mit dem Zehnten Karma pa reiste er nach Dam 'bur mgo, Sa skyong gling und 'Bum cog, wo sie beide Abdrücke ihrer Füße hinterließen. Nachdem er in Dar rgyas gling 108 Einweihungen, unter anderen die zu Amitāyus und zu dem gTer ma-Text *rTsa gsum dril sgrub*, gewährt hatte, verbrachte er in Lha mo phug sieben Tage in Klausur und verfasste ein Lied mit dem Titel *Chu chen gyi mgo bo gangs la thug*. Als sie sich in dKar brag zho thang aufhielten, wurden sie nochmals von Kho lo ji und einem gewissen Yong shos phu eingeladen. Obwohl sie geplant hatten, gemeinsam nach Sog yul zu reisen, wurden sie, wohl eher unfreiwillig, getrennt und Chos dbyings rdo rje wurde gegen seinen Willen in ein Kloster der Bon-Schule gebracht.²⁴¹ Zwar bleibt die Biographie von Chos kyi dbang phyug an dieser Stelle vage, doch es erschließt sich aus anderen Quellen, dass auch hierfür wieder der lCags mo ba und der Yang ri Drung pa verantwortlich waren.²⁴²

Die Trennung sollte für beide schmerzlich lang anhalten, denn ihr nächstes Treffen fand erst viele Jahre später in Zentraltibet statt. Insbesondere der junge Karma pa litt darunter: In seiner Biographie wird geschildert, wie Chos dbyings rdo rje vor seinem elften Lebensjahr in Ermangelung der tatsächlichen Präsenz seines spirituellen Lehrers dessen Gebetskette Respekt erwies und Bittgebete für ein baldiges Wiedersehen sprach.²⁴³

Statt seiner war es ein anderer seiner Herzenssöhne, der Chos kyi dbyang phyug auf seiner Reise durch den Osten bis in das Naxi-Gebiet um Lijiang begleiten sollte: Der Fünfte Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan, der ihn gemeinsam mit seinen Schülern bereits in 'Bum cog aufgesucht hatte. Zunächst aber reisten die beiden in Richtung Norden nach Sog yul.

²⁴¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 270, 1–6.

²⁴² Siehe Karma rGyal mtshan: *Kaṃ tshang yab sras dang dpal spungs dgon pa'i lo rgyus* S. 135 (*rje chos dbyings rdo rje'i ngo 'dzin pa la khams su phebs nas chos dbyings rdo rje'i rtsa ba'i bla ma gyur yang / lcags mo go shrī dang yang drung sogs drung skor 'gar dam sri zhugs pas yab sras re zhig byol gos pa byung*).

²⁴³ Siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fol. 339, 2–3. Einen ähnlichen Fall für Verehrung, die einem der Person zugehörigen, materiellen Gegenstand als Ersatz für die tatsächliche Person erwiesen wird, schildert Huber (1999: 133) in seiner Beschreibung der zwölfjährig stattfindenden Pilgerprozession in Tsā ri, dem sogenannten *'Tsā ri rong skor'*: „The presence of the robes on the pilgrimage was a form of substitution for the Dalai Lama's personal presence during the ritual. Because of their symbolic value, much of the welcoming etiquette and ceremonial ritual used for the personal arrival of a Dalai Lama was prepared and then accorded to the robes that the monk official brought.“

7.3 Reise nach Sog yul

Über sTag bzang in Tre shod, dem Geburtsort des Neunten Karma pa, und weitere Orte, wie sNyi khog bkra shis thang, gelangte Chos kyi dbang phyug schließlich an das Ufer des „Gelben Flusses“ (*rma chu*). Dort begann er damit, ein Werk mit dem Titel *bsTan pa'i rgya mtsho* zu verfassen. Auch schrieb er verschiedene Lieder, wie beispielsweise das *dPal karma kaṃ tshang rin po che*. Als er sich in Ra thug brag aufhielt, wurde er zunächst von Repräsentanten des mongolischen Stammesfürsten Che chen dā ching²⁴⁴ willkommen geheißen, und am nächsten Tag von diesem selbst, der ihn mit einem großen Gefolge von 800 Personen aufsuchte. Ihr Treffen war seit langem geplant: So hatte ihn Che chen dā ching bereits zuvor hofiert, indem er ihm Geschenke gesandt hatte. Auch nun beschenkte er ihn wieder großzügig; Chos kyi dbang phyug führte für ihn die Kronzeremonie durch.²⁴⁵

Trotz aller weltlichen Aktivität kam auch seine spirituelle Praxis nicht zu kurz und so führte er während einer siebentägigen Klausur die Praxis des Jina-Sāgara aus, einer Emanationsform des Avalokiteśvara. Er verfasste ein Śāstra mit dem Titel *'Chi med bdud rtsi* und gewährte den anwesenden Mönchen Anweisungen zur Mahāmudrā-Lehre.

Während er sich für einen Monat in Dva'u nge la mda' aufhielt, führte der Fünfte Si tu pa ein Gaṇacakra-Fest aus und brachte Chos kyi dbang phyug Amṛta dar, was diesen zu dem spirituellen Lied *bDe stong gi ye shes bzhad pa* inspirierte. Ein weiteres Lied verfasste er nach einem Traum, in dem ihm eine junge Frau die Blüte eines Muskatnussbaums und gemahlene Safran dargebracht hatte.

Seine Reise führte ihn bis an das nordöstliche Ende von A mdo und Tibet an das Ufer des etwa 100 Kilometer westlich von der Stadt Xining gelegenen Kokonor-Sees.²⁴⁶ Der „Blaue See“ (*mtsho sngon po*) misst im Umfang etwas 300 Kilometer und liegt auf einer Höhe von etwa 3700 Metern. Um seine Entstehung ranken sich zahlreiche Mythen; bei

²⁴⁴ Der König (oder Stammesfürst) wird innerhalb des Textes mit drei verschiedenen Namen versehen: 1. Che chen da'i ching, 2. Che chen pā ching und 3. Che chen dā ching. Da auch Khetsun Sangpo: *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism* S. 522 einheitlich letzteren verwendet, habe ich mich für diesen entschieden.

²⁴⁵ Etwa zehn Jahre später, im Jahr 1622, wurde der Fünfte Dalai Lama (1617–1682) ebenfalls von zwei mongolischen Beamten aus der Kokonor-Region eingeladen, lehnte allerdings aufgrund der Spannungen ab, die zwischen der dGe lugs-Schule und den Mongolen zu dem damaligen Zeitpunkt bestanden, siehe Karmay (2007: 134). Der Sechste Zhva dmar pa hatte zehn Jahre zuvor nicht nur die Einladung akzeptiert, sondern wurde außerdem reich beschenkt und verehrt, so dass man fast von einer Gabenherr-Präzeptor-Beziehung sprechen könnte. Die Beziehung zwischen Repräsentanten der bKa' brgyud-Schule und den Mongolen schien also zu diesem Zeitpunkt in jener Region eine bessere zu sein, als die zwischen der dGe lugs-Schule und den Mongolen.

²⁴⁶ Zur Frage, ob die Region um den Kokonor-See tatsächlich zu A mdo zählt, siehe Gruschke (2001: Vol 1: 91).

vielen scheint Padmasambhava eine tragende Rolle zu spielen.²⁴⁷ Am See angekommen führte Chos kyi dbang phyug eine Feuer-Pūjā für Jina-Sāgara und dessen Gefolge aus.²⁴⁸ Kurz zuvor hatte er die Praxis des Kālacakra-Maṇḍala ausgeführt und sich auf diese Weise selbst in das Maṇḍala eingeweiht. Der Biographie zufolge soll er daraufhin sowohl in der Praxis des Kālacakra-Maṇḍala als auch in der des Jina-Sāgara-Maṇḍala spirituelle Reife erlangt haben.²⁴⁹

Die grandiose Landschaft mag ihn an seine Heimat erinnert haben, denn er verfasste ein „von Herzen kommendes Lied“ (*thugs du byung gi mgur*) mit dem Titel *Nga skye sa dbu ru stod du skyes*.

Die Mongolenstämme der Gegend erwiesen sich als äußerst großzügig: Der Mongolenfürst Kho lo ji, der ihm bereits zuvor ein Begrüßungskomitee entgegen geschickt hatte, soll ihm 1000 Pferde, Schätze und Textilien sowie 1000 mDzo und Reichtümer dargebracht haben. Auch für Kho lo ji führte Chos kyi dbang phyug die Kronzeremonie durch. Als er in A chen thang ankam, lud ihn der König Che chen dā ching ein, der ihn ebenfalls zuvor willkommen geheißen hatte, und beschenkte ihn abermals großzügig. Chos kyi dbang phyug hielt sich einige Zeit in der Gegend von A chen thang auf, fertigte dort im Tsva nges re su-Kloster eine silberne Statue des Neunten Karma pa und verfasste das Lied *bDe chen gyi rten 'brel thugs chud nas*.²⁵⁰ Von A chen thang aus machte er einen Besuch in Shel khog gYer thang, wo er zahlreiche Novizen- und Mönchsgelübde gewährte und reichlich beschenkt wurde.

Schließlich neigte sich sein Aufenthalt in dieser nordöstlichen Region Tibets seinem Ende zu und er machte sich auf den Weg in südlichere Gefilde, bis er Jahre später, in der Grenzregion am anderen Ende Tibets, im südöstlich gelegenen Lijiang, ankommen sollte, um dort dem Präfekten Mu Zeng bei der Fertigung des bKa' 'gyur behilflich zu sein.

²⁴⁷ Siehe Buffetrille (1994: 2–22). In ihrem Artikel trägt sie die diversen Entstehungsmythen des Kokonor-Sees zusammen, die auch dessen Namens-Varianten etymologisch erklären: wie „Die Königin, die Zehntausende überflutete“ (*khri shor rgyal mo*) oder „Die Königin, die zehntausend Familien zerstörte“ (*khri gshog rgyal mo*).

²⁴⁸ Einer der Flüsse in der Umgebung soll als Residenz der göttlichen Schar um Jina-Sāgara dienen, siehe Buffetrille (1994: 12).

²⁴⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 271, 3 (*dus kyi 'khor lo'i dkyil 'khor zhal phyas nas bdag 'jug sogs mdzad*) und *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 271, 5 (*dus 'khor dang rgyal ba'i rgya mtsho'i dkyil 'khor su smin par mdzad*).

²⁵⁰ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 270, 6–271, 7.

7.4 Reise durch Khams

7.4.1 Besuch von rTa'u, Lha sgang und Dar rtse mdo

Die sich nun anschließenden Ereignisse lassen sich zeitlich schwer einordnen. In der Biographie von Chos kyi dbang phyug wird erwähnt, dass er das tibetische Neujahr in einem Schaf-Jahr bereits in Khams, in Sa sngon sgang im Bezirk rTa'u, beging. Es könnte sich hierbei entweder um das Jahr 1607 (Feuer-Schaf) oder das Jahr 1619 (Erde-Schaf) handeln. Für ersteres ist es zu spät, da bereits das Jahr 1611 als Zeitpunkt der Inthronisierung des Zehnten Karma pa genannt wurde, für letzteres zu früh, da er kurz darauf vom Tod des Vierten rGyal tshab unterrichtet wurde, der sehr wahrscheinlich im Jahr 1613 verstarb. Einen weiteren zeitlichen Anhaltspunkt bietet die Weihe des Lijiang-bKa' 'gyur, die im Kolophon desselben mit 1614 angegeben wird.²⁵¹ Die nächste Zeitangabe, die als verlässlich anzusehen ist, ist das tibetische Neujahr des Erde-Pferd-Jahres, das dem westlichen Jahr 1618 entspricht. Somit fehlen für eine Spanne von etwa fünf Jahren konkrete Zeitangaben.²⁵²

Von rTa'u reiste er weiter in Richtung Süden nach Lha sgang, wo er einen Stūpa weihte, der nach den Anweisungen des Neunten Karma pa errichtet worden war. Den Bewohnern von Lha sgang verehrte er ein Abbild der sprechenden Statue des Zweiten Karma pa Karma Pak shi, deren Original sich zu diesem Zeitpunkt im Seng ge-Kloster des nahe gelegenen Dar rtse rdo befand, seinem nächsten Reiseziel. Die Bewohner von Dar rtse rdo erwiesen ihm Respekt und beschenkten ihn großzügig. Auch er beschenkte sie im Gegenzug und gewährte ihnen spirituelle Anweisungen, was für große Zufriedenheit unter den Ordinierten ebenso wie unter den Laien sorgte. Bei einigen Konflikten fungierte er erneut erfolgreich als Schlichter und versöhnte die verfeindeten Parteien unter anderem dadurch, dass er sie freigiebig beschenkte. Zurück im Seng ge-Kloster begab er sich in eine einwöchige Klausur, während der er eine Vision der Vajrayoginī hatte.

Von Dar rtse mdo reiste er weiter nach dDo zam kha. Zu dieser Zeit muss in Hor tshang eine Dürre geherrscht haben, denn die lokale Bevölkerung bat ihn darum, für Regen zu sorgen. Interessant ist dabei nicht nur das Vertrauen, das die Menschen in die Fähigkeiten von Chos kyi dbang phyug setzten, sondern auch die Darstellung derselben, die

²⁵¹ Siehe Chos kyi dbang phyug: *bDe bar gshegs pa'i bka' gangs can gyi brdas 'dren pa'i ji snyed pa'i phyi mo par gyi tshogs su 'khod pa'i byung ba gsal bar brjod pa legs byas kyi ded gzhus kun nas snad pa nor bu rin po che'i me long zhes bya ba bzhus so* Fol. 35b, 8.

²⁵² Da es sich um eine zusammengefasste Form der ursprünglichen Version seiner Biographie handelt, werden zwar Tages- und Monatsangaben, aber keine Jahresangaben für diesem Zeitraum gemacht.

hagiographischen Charakter hat: Er schüttete Wasser, mit dem er zuvor seinen Körper gewaschen hatte, in eine Quelle, woraufhin es sofort stark zu regnen anfang.²⁵³

7.4.2 Aufenthalt in Tre shod und rMa chu kha. Tod des Vierten rGyal tshab

Daraufhin begab er sich wieder nach sTag bzang in Tre shod, dem Geburtsort des Neunten Karma pa, wo er einen Stüpa renovierte. In nordöstlicher Richtung ritt er nach rMa chu kha, eine Gegend im südlichen A mdo. In Tho khol in Bhi ri traf er auf Reisende nach Sog, wie beispielsweise seinen Neffen Kon mchog 'phrin las rgya mtsho, den er viele Jahre zuvor, 1593, zu seinem Schatzmeister ernannt hatte.

Zu dem Zeitpunkt muss sich das Lager des jungen Chos dbyings rdo rje in unmittelbarer Nähe befunden haben, doch kam es zu keinem Treffen. Die Gründe hierfür sind unbekannt: Die Biographie deutet nur vage die Anwesenheit des lCags mo Go śri und des Yangs ri ba an, die bereits zuvor immer wieder bösartig interveniert hatten.

Es stellt sich die Frage, warum Chos kyi dbang phyug überhaupt wieder in diese sehr entlegene Region reiste, die in keiner Weise auf seiner Route in Richtung Süden lag. Vielleicht war sein Anliegen, den Zehnten Karma pa zu treffen, was aufgrund der wenigen Angaben allerdings nur eine Vermutung ist.

Zurück in Lo gang in Tre shod erreichte ihn die Nachricht vom Dahinscheiden des Vierten rGyal tshab sPrul sku und er führte religiöse Zeremonien, wie Verdienstwidmungen²⁵⁴ und Darbringungen, für den Verstorbenen aus. Der Tod von Grags pa don drub, den Chos kyi dbang phyug zum ersten Mal im Jahr 1602 getroffen hatte, und der nach dem Tod des Neunten Karma pa im Jahre 1603 zu einem seiner Hauptlehrer avanciert war, lässt sich ins Jahr 1613 datieren.

7.4.3 Treffen mit dem Byang bdag Rig 'dzin Ngag gi dbang po und Besuch des Kam po gnas nang-Klosters nahe Li thang

Der Byang bdag Rig 'dzin Ngag gi dbang po suchte ihn zusammen mit seinen Schülern auf und erhielt von Chos kyi dbang phyug Einweihungen. Das Treffen der beiden fern der Heimat schien ihr erstes zu sein, denn während der Besuche von Chos kyi dbang phyug in

²⁵³ Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fol. 272, 5.

²⁵⁴ Zu der Praxis, das Verdienst dem Wohle einer anderen Person zu widmen, siehe Hartmann (2006: 54–56).

Byang Ngam ring, der Heimat von Rig 'dzin Ngag gi dbang po, war es zumindest laut den Biographien zu keiner Begegnung gekommen.²⁵⁵

Sein Weg führte ihn weiter nach Kam po gnas gngang. Das in der Nähe von Li thang gelegene Kloster wurde vom Ersten Karma pa Dus gsum mkhyen pa 1165 gegründet und diente fast 20 Jahre als seine Residenz. Noch heute ist die hochgelegene Grasebene um Li thang der Austragungsort eines Pferdefestivals, das Menschen aus ganz Osttibet anzieht und ein wichtiges gesellschaftliches Ereignis darstellt, während dem sich die Besucher gegenseitig durch die Pracht ihrer Zelte, Pferde und Roben zu übertrumpfen suchen.

Bereits zuvor hatte Chos kyi dbang phyug während eines Aufenthalts in sTag spags thang eine Vision, in der er der Statue des Dīpaṃkara in Kam po gnas nang Darbringungen gemacht hatte. Nun sah er sie zusammen mit dem Fünften Si tu pa von Angesicht zu Angesicht.

Während sich der Fünfte Si tu pa in Pha wang sgam in eine strenge Klausur zurückzog, begab sich Chos kyi dbang phyug ebenfalls in eine dreiwöchige Klausur im oberen Teil von 'Phags yul. Danach erteilte er im unteren 'Phags yul, auf dem Thron des Ersten Karma pa sitzend, den Gläubigen Anweisungen zum Guru-Yoga und bezüglich der „Nicht-Verschiedenheit von Praṇa und Geist“ (*rlung sems gnyis med*).

Wieder zurück in sTag spags thang gewährte er zahlreiche Mönchsordinationen und nahm monastische Gelübde ab. Wie schon bei dem Tempel in Lijiang verfasste er schriftliche Anordnungen bezüglich der Fresken der Versammlungshalle von 'Og min Karma, dem Sitz der Si tu pas. Erneut kamen Personen aus Lijiang, um ihn einzuladen. Den rGya bya Bla ma führte er in die gCod-Praxis ein,²⁵⁶ dem Cog grva Rin chen dpal bzang gewährte er die Einweihung in die Praxis der Vajravārāhī. In gDa' sngo mdo, dem Geburtsort des Byang sems rGyal ba ye shes (1247–1320), eines bedeutenden Lehrers der Jo nang-Schule, verfasste er spirituelle Lieder, unter anderem eines mit dem Titel *E ma gtam snyan dang mi snyan bstod smad*, offensichtlich in Anlehnung an die „acht weltlichen

²⁵⁵ Zu Rig 'dzin Ngag gi dbang po vgl. Anm. 127.

²⁵⁶ Die gCod-Praxis wurde in Tibet hauptsächlich durch die Yoginī Ma gcig slab sgron (1062–1149) verbreitet. Das Ziel der Praxis, deren theoretische Prämissen in der Prajñāpāramitā-Lehre wurzeln, ist, grob vereinfacht, das ‚Abtrennen‘ des dichotomischen, diskursiven Denkens und die damit verbundene Anhaftung an ein Ego, siehe Tucci und Heissig (1970: 106–112). Während die ältere Forschung, wie beispielsweise Ferrari (1958: 153, Anm. 543) und Tucci, der sie noch in seinen *Painted Scrolls* (1949: Bd. 1, 92) lediglich als Interpretin der Lehren des Pha dam pa sangs rgyas (?–1117) bezeichnet, davon ausgeht, dass ihr die Lehre durch den indischen Gelehrten Pha dam pa sangs rgyas übertragen wurde, tendiert die jüngere Forschung zu der Annahme, dass Ma gcig slab sgron selbst es war, die das Konzept der Praxis entworfen hat, siehe Gyatso (1985: 329) und Kollmar-Paulenz (1998: 15 & 21–24), die auf die entsprechende Stelle im *mKhas pa'i dga' ston* verweist. Das Leben dieser unorthodoxen Yoginī, die weder der ihr gesellschaftlich zugewiesenen Rolle als Nonne noch der als Frau ganz gerecht wurde, sowie ihre Lehre der gCod-Praxis ist ausführlich bearbeitet worden, unter anderem durch Orofino (1995 & 2000), Edou (1996) und Harding (2003).

Belange“ (*'jig rten chos brgyad*).²⁵⁷ Etwas profaner, jedoch vergnüglich, mutet ein anderes Lied an, das er in der gleichen Zeit verfasste, nachdem er einen Schwarm Papageien am Himmel beobachtet hatte und das den Titel „Hey Ihr! Ihr im Himmel herumflatternden Papageien!“ (*khyod mkha' la lding ba'i ne tsho khyod*) trägt.

7.4.4 Aufenthalt im rGya bya-Kloster und Ankunft in rGyal thang

Ein Lehrer vom rGya bya-Kloster, rGya bya rTogs ldan dad 'phel, kam ihm zusammen mit seinem Neffen Nor bu und einer Gruppe von Lehrern entgegen, um ihn willkommen zu heißen. Sie machten ihm Darbringungen und boten ihm Geleit in das rGya bya-Kloster.²⁵⁸

Dort erreichte ihn eine Einladung des Präfekten Mu Zeng zu einem gemeinsamen Treffen. Die großzügige Art und Weise, in der er anlässlich der Einladung hofiert wurde, wird als „mit Worten nicht erfassbare, menschliche und göttliche Freuden, die gleich Regen auf ihn hinabfielen“ (*lha mi'i longs spyod char ltar bab pa smos mi longs*) beschrieben.²⁵⁹ Für das rGya bya-Kloster errichtete er eine Śrīdevī-Statue, die er in der Kapelle der Schutzgott-heiten installierte.

Über Orte wie Khing rdzong und lCags ra reise er weiter nach rGyal thang, eine größere Stadt, die knapp 200 Kilometer nördlich von Lijiang liegt. Die fruchtbare Gegend, die aufgrund ihrer außergewöhnlichen botanischen Vielfalt von den dortigen Behörden im Jahr 2002 auf den Namen ‚Shangrila‘ umgetauft wurde,²⁶⁰ erinnerte ihn mit ihren Reisfeldern und Wasserbüffeln an Indien und seinen Wunsch, das Ursprungsland des Buddhismus einmal mit eigenen Augen zu sehen; ein Wunsch, den er noch zu Beginn seiner Aufzeichnungen des Reiseberichts nach Nepal hegte, und der für ihn nie in Erfüllung gehen sollte. Während der darauf folgenden Zeit sollte er jedoch ohnehin von seiner Aufgabe als Verantwortlicher für den Druck des bKa' 'gyur absorbiert sein.

²⁵⁷ Die acht weltlichen Belange bestehen aus vier Gegensatzpaaren. Dabei werden Phänomene beschrieben, die angenehme, beziehungsweise unangenehme Gefühle hervorrufen. Von diesen werden hier zwei genannt. Die anderen beiden sind „etwas zu bekommen und etwas nicht zu bekommen“ (*rnyed pa dang ma rnyed pa*) und „Freude und Trauer/Schmerz“ (*bde ba dang mi bde ba*). Siehe *Dung dkar tshig mdzod chen mo* S. 1909 und *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 895.

²⁵⁸ Hier wird eine Zeitangabe gemacht, der 21. Tag des dritten tibetischen Monats. Das Jahr ist nicht angegeben.

²⁵⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 271, 7–273, 5.

²⁶⁰ Siehe Gyurme Dorje (2004: 450).

7.5 Aufenthalt im Reich der Naxi und einjährige Klausur in Kam po gnas nang

7.5.1 Erstes Treffen mit dem Naxi-Präfekten Mu Zeng

Unter Mu Zeng reichte das Herrschaftsgebiet der Naxi nördlich über rGyal thang hinaus bis nach Li thang.²⁶¹ Die Begrüßung in der Nähe von rGyal thang durch sTag zhi, einen Sohn Mu Zengs, fand also, obwohl weit entfernt vom südlicher gelegenen Lijiang, im Herzen des Naxi-Gebiets statt.²⁶² In einer Sänfte erreichte sTag zhi das Lager von Chos kyi dbang phyug und überreichte ihm die aus Gold gefertigten Acht Glück verheißenden Symbole. Am nächsten Tag kam der Präfekt selbst, der ebenfalls in einer Sänfte getragen und von zahlreichen Musikanten mit Siegesbannern begleitet wurde.

Als sich Chos kyi dbang phyug kurz darauf im sBa she-Palast²⁶³ aufhielt, wurden er und sein gesamtes Gefolge großzügig mit Darbringungen bedacht. Chos kyi dbang phyug seinerseits gewährte Mu Zeng 100 Weihen für ein langes Leben und eine Einweihung in die Praxis der Vajravāli. Mu Zeng wird in der Biographie nicht nur als ein an bloßen Ritualen orientierter, einfacher Gläubiger beschrieben: Er habe, so heißt es, unter Anleitung eines chinesischen Mönches aufgrund seines Glaubens und der großen Hingabe an die Mahāyāna-Lehre sogar das *Buddhāvataṃsaka-Sūtra* studiert. Auch Chos kyi dbang phyug gab ihm Anweisungen zur Mahāmudrā-Lehre und den Sechs Doktrinen des Nāropa, also Lehren, die er sonst eher Ordinierten als Laien zu Teil werden ließ.²⁶⁴

An einem Tag wurde der Sechste Zhva dmar pa gemeinsam mit dem Fünften Si tu pa, der ihn seit ihrem Treffen im 'Og min Karma-Kloster auf seiner gesamten Reise durch A mdo und Khams begleitet hatte, in den Hof des Palastes eingeladen. Man schichtete vor ihm wertvolle Stoffe aus Seide auf, die man ihm dann schenkte, woraufhin Chos kyi dbang

²⁶¹ Siehe Debreczeny (2009: 100).

²⁶² Nach Debreczeny (2009: 118) fand ein erster Besuch des Sechsten Zhva dmar pa in Lijiang im Jahr 1610 statt, noch vor seinem Treffen mit dem Zehnten Karma pa. Davon wird in seiner Biographie nichts erwähnt.

²⁶³ Der sBa she-Palast scheint die offizielle Residenz von Mu Zeng gewesen zu sein. Die phonetische Ähnlichkeit zwischen sBa she und Baisha weist darauf hin, dass es sich dabei um einen Palast in dem Dorf Baisha handeln könnte, in dem sich auch der bereits oben erwähnte Dabaojigong-Tempel befindet. Das heutzutage am Stadtrand von Lijiang gelegene Baisha war laut Gyurme Dorje (2004: 455) die Hauptstadt des Naxi-Reiches. Auch Debreczeny (2009: 129) erwähnt, dass Baisha vor Lijiang Hauptstadt des Naxi-Reiches gewesen sei und außerdem der Ort, an dem tibetische Hierarchen empfangen wurden.

In dem von Chos kyi dbang phyug verfassten Kolophon des bKa' 'gyur wird der Palast mit dem Namen sBa she als der „große Palast von Lijiang“ beschrieben. Siehe Chos kyi dbang phyug: *bDe bar gshegs pa'i bka' gangs can gyi brdas 'dren pa'i ji snyed pa'i phyi mo par gyi tshogs su 'khod pa'i byung ba gsal bar brjod pa legs byas kyi ded gzugs kun nas snad pa nor bu rin po che'i me long zhes bya ba bzhugs so* Fol. 31a, 5 (*sa tham yul du pho brang chen po sba sher 'byor*).

²⁶⁴ In der Beschreibung der südseitigen Wandmalerei vom Dabaojigong-Tempel erwähnt Debreczeny (2009: 108–109) ein vom Thron der Mahāmāyūrī herabhängendes Maṇḍala, das von zwei Mönchen flankiert wird, von denen der eine chinesisch und der andere tibetisch zu sein scheint. Wahrscheinlich sollte damit der Einfluss beider buddhistischer Schulen dargestellt werden.

phyug die Kronzeremonie durchführte und „unverzüglich“ (*'phral 'phral du*) Anweisungen zum Druck des bKa' 'gyur gab.²⁶⁵

7.5.2 Treffen mit einem Paṇḍita und einjährige Klausur in Kam po gnas nang

Während er sich am Hof des Naxi-Präfekten befand, suchte ihn ein allein reisender Paṇḍita auf der Durchreise nach „Candradvīpa“ (*zla ba'i gling*) auf, mit dem er auf Sanskrit diskutierte; hierzu müsste es laut Biographie eine Aufzeichnung geben, deren Verbleib aber nicht bekannt ist. Offensichtlich gehörte der Paṇḍita der Kaste der Brahmanen an und folgte den autoritativen Schriften des Ṛṣi Vyāsa.²⁶⁶ Da die Diskussion mit Chos kyi dbang phyug in ihm großen Glauben erweckte, bat er ihn um buddhistische Anweisungen. Chos kyi dbang phyug verfasste daraufhin ein Sarbadzāti genanntes Gedicht auf Sanskrit und in „Rañjanā-Schrift“ (*la nyadza*), das er zu dessen großen Freude dem Paṇḍita überließ. In seiner Biographie liegt das Gedicht in tibetischer Übersetzung vor:

Ein Geist, der ohne Tätigkeit ist:
der alle Entwicklungen ohne zu konzeptualisieren bündelt,
der die Energieströme an die Öffnung des Brahmā (skt.: *brahmārandhra*)²⁶⁷ bindet,
der alle konzeptionelle Erkenntnis mit dem Eisenhaken der Achtsamkeit ergreift,
der hat die Vollendungsstufe erreicht.

Oh, alle Lebewesen sind durch [ihre] Sichtweisen gebunden.
Mit dem Pferd des „Windes“ (*rlung*, skt.: *prāṇa*)
bewegt sich das Wesen der Vorstellungen.
Durch die Aktivität des Geistes wandert man
im Samsāra von Glück und Leid umher:
Das Freisein von den Bindungen ist Befreiung in diesem Leben!²⁶⁸

²⁶⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 274, 3.

²⁶⁶ Viele Verfasser und „Sammler“ (skt.: *vyāsa*) von Sanskrit-Werken tragen diesen Namen, beispielsweise der Verfasser (oder Zusammensteller) des Mahābhārata-Epos, der Sammler der Purāṇas und vor allen Dingen der „Sammler der Veden“ (skt.: *vedavyāsa*), siehe Diener, Fischer-Schreiber, Ehrhard und Friedrichs (1986: 439). Hier soll wahrscheinlich allgemein ausgedrückt werden, dass er Anhänger der hinduistischen Tradition war.

²⁶⁷ Mit Brahmārandhra wird der Scheitelpunkt des Kopfes bezeichnet, siehe Diener, Fischer-Schreiber, Ehrhard und Friedrichs (1986: 50).

²⁶⁸ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 274, 5–6 (*bskyed pa thams cad dmigs su med par bsdu / rlung thams cad ni tshangs pa'i lam du bcings / rtog pa thams cad ni dran pa'i lcags kyus zung / yid la byar med 'di ni rdzogs pa'i rim pa'o / kye ma kyi hud sems can thams cad lta bas bcings / rlung gi rta la rtog pa'i skyes bu g.yo / yid la byas pas bde sdug 'khor bar rgyu / bcings pa grol ba de tshe thar pa yin*).

In dem neu errichteten Philosophiekolleg des rTsi zhag-Kloster, das offensichtlich speziell zur Aufbewahrung des bKa' 'gyur gebaut worden war,²⁶⁹ fungierte er als Hüter der monastischen Regeln und als Präzeptor.

Nicht alle Mönche, die aus Zentraltibet nach Khams reisten, um dort Spenden für ihre Klöster zu sammeln, waren darin so erfolgreich wie Chos kyi dbang phyug. Es zeugt von seiner Mildtätigkeit und von seinem Wohlstand, dass er diejenigen unterstützte, denen es nicht gelang, genügend Spenden zu akquirieren. Ferner griff er auch vielen anderen großen und kleinen Klostergemeinschaften, die aus Zentraltibet nach Khams gereist waren, finanziell unter die Arme.

Allmählich neigte sich sein erster Aufenthalt im Naxi-Reich, während dem er den Kolophon des bKa' 'gyur verfasst hatte und Anweisungen bezüglich der Herstellung Druckstöcke gegeben hatte, seinem Ende zu, und er reiste über das nahe rGyal thang gelegene Khang sar mgo zurück zum Kam po gnas nang-Kloster.²⁷⁰ Dort verbrachte er in Kam po gnas nang, das wie andere Klöster der Region unter der Leitung des Fünften Si tu pa stand, und in das er sich bereits während seines vorangegangenen Aufenthalts für drei Wochen zurückgezogen hatte, ein ganzes Jahr in strenger Klausur.

7.5.3 Aufenthalt im dGon dkar-Kloster

Anlässlich des Todestages von dBang phyug rdo rje, der am 28. Tag des ersten tibetischen Monats im Jahr 1603 verstorben war, führte er eine Gedenk-Pūjā aus und verfasste einen Text mit dem Titel *Zhing mkha' 'khyab 'byam klas mu mtha' med*. Als ihn der Fünfte Si tu pa zusammen mit seinen Schülern in Shangs len aufsuchte, feierte er am zehnten Tag des Monats ein Gaṇacakra-Fest.

Die nun im Folgenden geschilderten Handlungen fanden im dGon dkar-Kloster statt, das bereits zu Lebzeiten des Ersten Karma pa Dus gsum mkhyen pa existiert haben muss, da in der Biographie erwähnt wird, wie Chos kyi dbang phyug auf dessen Thron sitzend die Mönche im Vinaya unterrichtete. Dort fertigte er in Handarbeit eine Mahādeva-Statue und Statuen des Ersten und Neunten Karma pa an, die er mit sakralen Substanzen füllte. Im gSang sngags-Tempel malte er die „drei Schutzgottheiten“ (*ma mgon mgar gsum*), Śrīdevī, den schwarzgewandeten Mahākāla und Dam can mGar ba nag po, und in dessen

²⁶⁹ Vgl. Anm. 211. Die Neuerrichtung wird auch in der Biographie erwähnt, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 275, 6: (*'jang rgyal pos tsi shag dgon gsar 'debs mdzad*), es ist aber nicht explizit die Rede davon, dass dies zum Zweck der Unterbringung des bKa' 'gyur geschah.

²⁷⁰ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 273, 5–274, 7.

„Sanktum“ (*gtsang khang*) Illustrationen zum *Prajñāpāramitā-Sūtra* in 8000 Versen.²⁷¹ Anschließend führte er drei Tage lang die Weihe für den mit seiner Hilfe renovierten Tempel durch.

7.5.4 Weihe der ersten Druckstöcke in Khang sar mgo im Jahr 1614

Noch während er sich in dGon dkar aufhielt, erreichte ihn die Nachricht von der Fertigstellung einiger bKa' 'gyur-Druckstöcke²⁷² zusammen mit der Aufforderung, diese zu weihen. Chronologisch lässt sich das Ereignis aufgrund der Zeitangabe, die Chos kyi dbang phyug am Ende vom Kolophon des bKa' 'gyur macht, in das Holz-Pferd-Jahr (1614) einordnen.²⁷³ Gemeinsam mit dem Fünften Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan reiste er nach Khang sar mgo. Die Weihe lässt sich am besten mit seinen eigenen Worten aus dem Kolophon beschreiben:

Kurze Zeit darauf kamen auch wir, nachdem der große König uns, [d. h.] mich und den großen sPrul sku Chos kyi rgyal mtshan, eindringlich darum gebeten hatte, zu dem großen sBa she-Palast in der Gegend von Lijiang. „Führt in rechter Weise die Weihe durch!“, so bat er uns. So führten wir, gemeinsam mit etwas mehr als 100 Mönchen, ich selbst mit dem Maṇḍala-Ritual des Glorreichen Cakrasaṃvara, der große Si tu mit dem Maṇḍala-Ritual der Vajravārāhī durch alle Stufen [der Weihe]: Vorbereitung, Hauptteil und Schlussteil. Nachdem wir auf diese Art und Weise Jāna[sattva in

²⁷¹ Debreczeny (2009: 120) weist darauf hin, dass auch im Dabaojigong-Tempel die drei Schutzgottheiten unter der Mahāmudrā-Übertragungslinie dargestellt sind, und vermutet, dass Chos kyi dbang phyug bezüglich der dortigen Wandmalerei zumindest konsultiert wurde.

²⁷² Folgt man der tibetischen Formulierung (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 275, 4–5: *de nas 'jang rgyal po nas bka' 'gyur par bzhengs grub par rab gnas la spyan 'dren pa rnams sleb nas [...]*) und *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 275, 5: *bka' 'gyur par yang khang sar mgor spyan drangs 'dug*) drängt sich der Eindruck auf, dass die gesamten Druckstöcke zum Zeitpunkt der Weihe bereits hätten vollendet sein müssen, was bei näherer Betrachtung aufgrund von zwei Indizien unwahrscheinlich erscheint: Erstens wurde die Weihe nur sehr kurze Zeit nach dem ersten Treffen von Mu Zeng und Chos kyi dbang phyug durchgeführt, und zweitens erhielt Chos kyi dbang phyug den „Erstlingsdruck“ (*par phud*) während seines Aufenthalts in gZhis ka rtse etwa neun Jahre später im Jahr 1623, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 286, 5: (*'jang rgyal po nas bka' 'gyur gyi par phud 'bul mi rnams 'byor*); eine realistische Zeitspanne für die Schnitzarbeit an dem bKa' 'gyur. Wahrscheinlich handelt es sich bei dem hier erwähnten Ereignis um die Weihe der ersten Druckstöcke.

²⁷³ Siehe Chos kyi dbang phyug: *bDe bar gshegs pa'i bka' gangs can gyi brdas 'dren pa'i ji snyed pa'i phyi mo par gyi tshogs su 'khod pa'i byung ba gsal bar brjod pa legs byas kyi ded gzhugs kun nas snad pa nor bu rin po che'i me long zhes bya ba bzhugs so* Fol. 35b: 8. Auch Imaeda (1982: 14) erwähnt die Jahreszahl: „Une fois la préparation menée à bien, le VI. Zhva-dmar ainsi que le V. Si-tu chos-kyi rgyal-mtshan (1586-1657) furent invité pour la consécration du Kanjur et le colophon (*par-byang*) tibétain du Kanjur daté de 1614 (fol. 35a, l. 8) [sic] fut rédigé a cette occasion.“

„Samayasattva“ (*dam tshig sems dpa'*)] eintreten und sich auflösen ließen, äußerten wir Glück verheißende Worte.²⁷⁴

Folgt man der Biographie von Chos kyi dbang phyug, so muss die Weihe ein großartiges Spektakel gewesen sein. Der Auftritt von Mu Zeng anlässlich der Feierlichkeiten wird als so prachtvoll beschrieben, dass er sogar den Vergleich mit Indra nicht hätte scheuen müssen, und die Zeremonie soll von wunderbaren Zeichen, wie dem Strahlen eines weißen Lichts, begleitet gewesen sein.²⁷⁵ Chos kyi dbang phyug seinerseits kümmerte sich zunächst persönlich um die Korrekturen, die an dem bKa' 'gyur noch ausgeführt werden mussten, bis er wegen anderen Verpflichtungen diese Aufgabe an einige seiner Schüler delegierte.²⁷⁶

7.6 Reise in den Süden: Besuch von Ri bo bya rkang

Reisefreudig wie Chos kyi dbang phyug war, nutzte er die Gelegenheit, um weiter Richtung Süden zum Ri bo bya rkang (chin.: *jizushan*) zu ziehen. Der zwischen Lijiang und Dali gelegene heilige Berg ist ein beliebter Pilgerort von Tibetern und Naxi und soll die Residenz des Śrāvaka Mahākāśyapa gewesen sein.²⁷⁷

Der chinesische Saṃgha hieß ihn bei seiner Ankunft in der Umgebung des Ri bo bya rkang herzlich willkommen und nahm ihn freundlich auf. Als er abends in einem Tempel, der etwas 70 chinesische Mönche beherbergte, übernachten wollte, stellte man ihm respektvoll ein Nachtlager zur Verfügung, woraufhin er unter anderen das spirituelle Lied

²⁷⁴ Siehe Chos kyi dbang phyug: *bDe bar gshegs pa'i bka' gangs can gyi brdas 'dren pa'i ji snyed pa'i phyi mo par gyi tshogs su 'khod pa'i byung ba gsal bar brjod pa legs byas kyi ded gzhugs kun nas snad pa nor bu rin po che'i me long zhes bya ba bzhugs so* 31a: 4–6 (*de nas mi ring nye ba'i dus su bdag cag kyang / sprul sku chen po chos kyi rgyal mshan gang de dang / thabs cig nyid du rgyal po che des nyer bskul nas / sa tham yul du pho brang chen po sba sher 'byor / rab tu gnas pa legs par gyis zhes bskul mdzad de / bdag gis dpal ldan 'khor lo sdom pa'i dkyil 'khor dang / si tu chen pos rdo rje phag mo'i dkyil 'khor gyi (/) cho ga'i sgo nas dge 'dun brgya phrag lhad par bcas / sta gon dngos gzhi mjug gi rim pa tshang ba yis / ye shes gzhug cing brtan (= bstim?) par byas te shis brjod*). In dem Kolophon wird als Ort nicht, wie in der Biographie von Chos kyi dbang phyug, Khang sar mgo, sondern der sBa she-Palast genannt – wohin sich die beiden, Gabenherr und Präzeptor, laut Biographie erst im Anschluss begaben.

Für eine ausführliche Beschreibung der drei Teile einer Weihe, die hier aufgezählt werden, also die „vorbereitenden Rituale“ (*sta gon*), den „Hauptteil“ (*dngos gzhi*) und die „abschließenden Rituale“ (*mjug chog*) siehe Bentor (1996: 96–346). Zur Bedeutung des Jñānasattva, der in den vorbereitenden Ritualen zunächst eingeladen wird und sich während des Hauptteils in einem vierstufigen Prozess schließlich im Samayasattva auflöst, siehe ebd.: 190 & 238–239.

²⁷⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa* Fol. 275, 2–6.

²⁷⁶ Siehe Jampa Samten Shastri (1987: 17–18). Dort wird auch das weitere Schicksal des Li thang-bKa' 'gyur bis zu dessen Verfilmung im Rahmen des NGMPP geschildert (ebd.: 19–21).

²⁷⁷ Etwa hundert Jahre später folgte der Achte Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas den Spuren von Chos kyi dbang phyug und besuchte ebenfalls den Ri bo bya rkang, siehe Jackson (2009: 236).

Yum pha rol phyin ma'i mkha' dbyings verfasste. Er traf den chinesischen Mönch Pa'u hva shang, der ihm seinen Respekt erwies, und der seinerseits eine erstaunliche Beharrlichkeit in dem Bestreben nach Verwirklichung bewiesen hatte: Über ihn wurde behauptet, dass er, um spirituelle Vollendung bemüht, drei Monate auf nur einem Bein stehend verbracht hatte.

Auf dem Gipfel des Ri bo bya rkang besuchte Chos kyi dbang phyug den Abdruck der Mönchsrobe sowie den Fußabdruck von Kāśyapa und eine Quelle, von der es hieß, dass sie magische Qualitäten besitze. In der Höhle eines Felsberges erwies er den Reliquien Kāśyapas seinen Respekt, indem er Darbringungen und Niederwerfungen machte und Gebete sprach. Ein chinesischer Mönch lud ihn als Gast in ein schönes Haus ein, in dem sich zahlreiche andere „chinesische Mönche“ (*rgya ban*) versammelt hatten. Seinen Gastgeber erkannte er als eine der Personen, die ihn letztes Jahr ihm Auftrag Mu Zengs nach Lijiang eingeladen hatten. Auch dort wurde er wieder mit großer Herzlichkeit bewirtet. Die Episode wird auch in der Biographie von Chos kyi dbang phyug des Zehnten Karma pa geschildert:

Nachdem er (d. h. Chos kyi dbang phyug) daraufhin von einem chinesischen Mönch in dessen Meditations-Hütte gerufen worden war, richtete dieser ein Kissen [als Sitz] für ihn her und bewirtete ihn. Daraufhin erwies er dem Bodhisattva (d. h. Chos kyi dbang phyug) in ausgezeichneter Weise durch zahlreiche Formen der Verehrung seinen Respekt. Chinesische Mönche vom Ri bo rtse lnga (chin.: *wu tai shan*)²⁷⁸ und viele weitere chinesische Mönche, die von anderen Bergen aus der Umgebung gekommen waren, übten sich in Versenkung.²⁷⁹

In der näheren Umgebung von Ri bo bya rkang gab es hunderte buddhistische Tempel, die unter anderem Statuen des Buddha selbst und die seiner Schüler, Śāriputra und Mahāmaudgalyāyana, beherbergten. Nachdem Chos kyi dbang phyug ausgiebig die Pilgerorte der Gegend besucht hatte, machte er sich auf den Weg zurück nach Lijiang.

²⁷⁸ Zu Wu tai shan und der tibetischen Pränz dort siehe Karl Debreczeny: "Wutai Shan: Pilgrimage to Five-Peak Mountain," *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, no. 6 (December 2011): 1-133, <http://www.thlib.org?tid=T5714> (accessed September 7, 2012).

²⁷⁹ *Chos dbyings rdo rje gsung 'bum* I S. 140 (*de nas rgya ban gis bsam gtan gyi khang bu'i nang du bos nas stan gting ba dang / zas sbyin pa nas bsnyen bkur rnam pa du mas byang chub sems dpa' la bsnyen bkur gya nom pa byas so / ri bo rtse lnga nas 'ongs pa'i rgya ban dang / gzhan yang gnas ri kun nas rgya ban mang po yang ri bo bya gag rkang du 'ongs shing bsam gtan byed (= byas)*).

7.7 Rückkehr nach Lijiang im Jahr 1615

Die nun folgenden Ereignisse lassen sich ungefähr in das Holz-Hase-Jahr (1615) einordnen. Als er auf dem Rückweg den großen Ga go-Stūpa erreichte, kam ihm der Präfekt Mu Zeng entgegen, um ihn willkommen zu heißen. Gemeinsam begaben sie sich zum Palast von mGo sbas (Lijiang).²⁸⁰ Während der darauf folgenden Zeit erhielt nicht nur Mu Zeng selbst zahlreiche Einweihungen und spirituelle Anweisungen, sondern auch dessen Volk: So lud der Präfekt Chos kyi dbang phyug dazu ein, auf dem Dharma-Thron des sBa she-Palastes Platz zu nehmen. Auf diesem sitzend gewährte der Sechste Zhva dmar pa dem Volk, das hauptsächlich aus Chinesen und Naxi bestand, mit Hilfe zweier Übersetzer buddhistische Lehren. Er erklärte ihnen die zehn tugendhaften und nicht-tugendhaften Handlungen und wies sie an, erstere zu praktizieren und letztere zu unterlassen, so beispielsweise das damals weit verbreitete Tieropfer. So brachte er sie dazu, das Mantra des Avalokiteśvara zu rezitieren und das Eintages-Gelübde für Laien einzuhalten.²⁸¹ Die Art und Weise der Belehrung und auch Bekehrung des einfachen Volkes durch die Lehre der zehn tugendhaften Handlungen ist ein sich wiederholendes Schema und fand in sehr ähnlicher Weise auch vielfach während seiner Reise nach Nepal statt. Dem Bildungsstand der Laien entsprechend vermittelte er auch dort eher einfache ethische Grundlagen des Buddhismus. Mit dieser abschließenden Lehrtätigkeit endete sein Aufenthalt in Lijiang und er machte sich auf den weiten und langen Weg zurück nach Zentraltibet.²⁸²

7.8 Reise über Khams nach Zentraltibet

7.8.1 Erster Teil: Reise über rGyal thang und die Klöster rGya bya, Karma und Lha steng

Nimmt man an, dass er das tibetische Neujahr 1615 in Lijiang verbrachte und kurz darauf aufgebrach, dauerte seine Rückreise nach Zentraltibet etwa drei Jahre: Die nächste Zeitangabe ist das Erde-Pferd-Jahr (1618), kurz nach seiner Rückkehr. Die Route verlief

²⁸⁰ mGo sbas ist offensichtlich der Naxi Name für das, was heutzutage als die moderne Stadt Lijiang bekannt ist. Auch der Neunte Si tu pa verwendete fast ein Jahrhundert später den gleichen Namen, siehe Jackson (2009: Anm. 479).

²⁸¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa* Fol. 276, 6–7 (*nyin gcig rgyal pos bsu ba'i bkod pa rgya chen po dang bcas sba shes [sic] pho brang gi mdo'i chos khrir spyang drangs nas chos khrir bzhugs rgya 'jang gi lo tsā ba gnyis brgyud de rgya 'jang gi khrom rnams la dge ba bcu las brtsam pa'i bka' chos stsal nas / srog gi mchod sbyin byed pa sogs mi dge bcu las ldog cing yig drug 'dren pa bsnyen gnas srung ba sogs phan bde'i lam bzang por 'god par mdzad*).

²⁸² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 275, 7–276, 7.

über die gleichen Stationen wie die Hinreise. So führte ihn sein Weg zunächst zurück in nördliche Richtung nach rGyal thang, wo er sich wieder im Khang sar mgo-Kloster aufhielt. Dort wurde er von einem aus der Gegend von Gauḍa in Ostindien (Westbengalen) kommenden Mönch aufgesucht, von dem es hieß, dass er aus der alten Brahmanen-Familie des Devadatta²⁸³ stamme. Basierend auf ihrer ausgiebigen Konversation fertigte Chos kyi dbang phyug eine vollständige Übersetzung des *Kṛkī-Jātaka* an.²⁸⁴

Wahrscheinlich ebenfalls dort prüfte er, ob der Ort eine geeignete Basis für ein Kloster sein könnte, befand ihn für gut und gab daraufhin genaue Anweisungen bezüglich der Gestaltung des Klosters. Über rGya bya gelangte er zurück nach Khams po gnas nang, wo ihn die Präsenz der bereits oben erwähnten Dīpaṃkara-Statue zu einem spirituellen Lied inspirierte und weiter nach 'Og min Karma, wo sich auch der Fünfte Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan aufhielt. Offensichtlich hatten sich ihre Wege kurz nach der Weihe des bKa' 'gyur getrennt und Chos kyi rgyal mtshan war früher zu seinem Hauptsitz, der Karma dGon, zurückgekehrt.

Wieder traf Chos kyi dbang phyug auf den Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal und unterwies ihn in den Sechs Doktrinen des Nāropa. Weil Kun dga' rnam rgyal auf ihn einen äußerst begabten Eindruck machte und er besondere Fähigkeiten erlangt hatte, begann Chos kyi dbang phyug kurz darauf, ihm auch eine Praxis zur Bezähmung der

²⁸³ Devadatta, Cousin und zunächst begabter Schüler des Buddha, wurde später wegen seiner rebellischen Ansichten von seinen Gegnern zu dessen Widersacher erklärt und auf aufgrund seiner intriganten Handlungen für das erste große Schisma in der buddhistischen Gemeinde verantwortlich gemacht. Nach Lamotte (1988: 517) gab es zumindest im 7. Jahrhundert nach Christus zur Zeit des chinesischen Reisenden und Chronisten Hsüan tsang noch Spuren seines dissidierten Orden. Obwohl der Orden selbst wohl nicht bis ins 17. Jahrhundert überlebt hat, scheint sich seine Familienlinie fortgesetzt zu haben.

Da Devadatta allerdings ein gebräuchlicher Familienname in Indien war, könnte es sich hierbei auch um eine beliebige Brahmanen-Familie handeln.

²⁸⁴ Der Titel *Kṛkī-Jātaka* leitet sich von dem Namen des legendären Königs Kṛkī(n) (Pali: *Kiki(n)*) ab, der in Benares (Vārāṇasī) zur Zeit des Buddha Kaśyapa lebte, siehe Edgerton (1953: 190) und Schiefner (1848: 232). Erwähnt wird der Kṛkī im letzten Jātaka Nr. 547 *Die Erzählung von Vessantara* als Vater von acht Töchtern, unter anderen der Prinzessin Urachadā und der Phusatī, die in einer späteren Existenz als Māyā, der Mutter des Buddha, wieder geboren werden sollte, siehe Fausbøll (1896: 479–596) und Dutoit (1916: 599–759).

Die Legende findet sich in unterschiedlichem Umfang zweifach im bsTan 'gyur, siehe *The Tibetan Tripitaka Peking Edition* (Bd. 103, Werk 5419, Fol. 109b–111b & Bd. 127, Werk 5648, Fol. 305b–316b). Bekannt ist sie auch unter dem Sanskrit-Namen „*Saptakumārikāvadāna*“ (*gzhon nu ma bdun gyi rtogs pa brjod pa*), siehe ebd.: 109b, 1 & 305b, 6. Offensichtlich handelt es sich hierbei ebenso um einen Avadāna- wie einen Jātaka-Text, da sowohl die Heldengeschichte der Befreiung der Mädchen als auch die Geschichte einer Vorgeburt des Buddha (des Königs von Vessantara) geschildert wird. Für eine Edition und Übersetzung des Textes in der Version des „Gopadatta“ (*sa 'tshos sbyin*), siehe Dargyay (1974: 34–145). Ebenso wie in der Peking-Edition des bsTan 'gyur trägt der Verfasser bei Dargyay den Namen „Guhadatta“ (*gsang ba'i byin*). Für die verschiedenen Fassungen des *Saptakumārikāvadāna* siehe ebd.: 8–33. Zu Gopadatta vgl. auch Anm. 339.

Schutzgottheiten mittels „Fadenkreuzen“ (*mdos*) zu vermitteln.²⁸⁵ Kurz zuvor hatte Kun dga' rnam rgyal gemeinsam mit dem Gar dbang sPrul sku bsTan skyong auch den Zehnten Karma pa in das Zur mang rnam rgyal rtse-Kloster eingeladen.²⁸⁶

Von der Karma dGon begab sich Chos kyi dbang phyug zum nahe gelegenen Lha steng-Kloster und feierte in der Höhle des 'Gro mgon Sangs rgyas ras chen dpal grags (1148–1218)²⁸⁷ ein Gaṇacakra-Fest. Im Schlafgemach des Ersten Karma pa malte er ein Gemälde des Mahāsiddha Saraha und weihte die Versammlungshalle.

7.8.2 Zweiter Teil: Über Zur mang rnam rgyal rtse und Ri bo che zurück nach Zentraltibet

Von Lha steng reiste Chos kyi dbang phyug weiter in das Zur mang rnam rgyal rtse-Kloster. Dort gewährte er dem Zur mang Che tshang 'Gyur med snying po die volle Mönchsordination.

Einer Versammlung, die vom Gar dbang sPrul sku bsTan skyong, dem Abt von Zur mang rnam rgyal rtse, geleitet wurde, gewährte er zahlreiche Einweihungen und Lehren; insbesondere kommentierte er das *Prajñāpāramitā-Sūtra* in 8000 Versen. Auch wurde er von dem Go śri des Bezirks Nang chen, in dem sich die Zur mang-Klöster befinden, eingeladen. Über Shor lung und Mig yel phug, wo er ein Gaṇacakra-Fest feierte und ein spirituelles Lied verfasste, kehrte er allmählich zurück nach Ri bo che, wo er nicht nur als Lehrer, sondern auch als Schlichter und Vermittler gefragt war: Zwischen den Bewohnern von Ri bo che und Chab mdo war es zu einer kriegerischen Auseinandersetzung gekommen, die insbesondere bei den Chab mdo ba zu schmerzlichen Verlusten, menschlicher wie materieller Art, geführt hatte. Chos kyi dbang phyug leistete den Bewohnern von Chab mdo großzügig Entschädigung in Form von unzähligen Kleidungsstücken aus Seide, die aus seinen eigenen Schatztruhen stammten. Seine Bemühungen als Schlichter zeigten Erfolg: In der Biographie heißt es, dass die ehemaligen Gegner nicht nur ihre kriegerischen Auseinandersetzungen aufgaben, sondern dass darüber hinaus zwischen ihnen ein ausgesprochen gutes Verhältnis entstand.

²⁸⁵ Zur Fadenkreuz-Praxis siehe Nebesky-Wojkowitz (1956: 369–397) und Blondeau (1990: 91–107).

Die Praxis wurde bereits vor der Einführung des Buddhismus im Rahmen der Bon-Religion ausgeführt. Auch in anderen Kulturen, wie denen Südafrikas, Perus oder Australiens dienten und dienen Fadenkreuze als rituelle Gegenstände.

²⁸⁶ Siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fol. 340, 3. Der Zehnte Karma pa hatte Zur mang rnam rgyal tse etwa im Jahr 1614 besucht.

²⁸⁷ Sangs rgyas ras chen dpal grags war sowohl Schüler des Phag mo gru pa rDo rje rgyal po als auch des Ersten Karma pa Dus gsum mkhyen pa. Er reiste mehrmals nach Khams, wo er in Khams po gnas nang den Ersten Karma pa traf. Sein Lebensende verbrachte er im Karma-Kloster, wo er im Alter von 70 Jahren verstarb. Für eine ausführliche Version seiner Biographie siehe *Kaṃ tshang brgyud pa I* Fols. 53–67.

Ri bo che focht zu diesem Zeitpunkt an zwei Fronten Konflikte aus: Nicht nur in östlicher Richtung mit Chab mdo, sondern auch in westlicher Richtung mit den Bewohnern von Khyung po.²⁸⁸ Nachdem er sich dorthin begeben hatte, schlichtete Chos kyi dbang phyug auch in diesem Konflikt.

In der folgenden Zeit soll gleich zwei Mal sein Fußabdruck auf einem Stein erschienen sein: Einmal, als er sich auf den Dharma-Thron von Khyung po niederließ und das zweite Mal im Ri rgyab-Kloster, als er einem Schrein-gTor ma einen Zeremonienachal darbrachte. Bereits der Siebte Karma pa Chos grags rgya mtsho soll dieses Schrein-gTor ma errichtet haben, und so hatte es zum Zeitpunkt des Besuchs von Chos kyi dbang phyug augenscheinlich mehr als ein Jahrhundert überdauert.²⁸⁹

Die weiteren Etappen seiner immerhin noch recht weiten Heimreise sind in der Biographie kaum beschrieben. Ausführlicher wird erst wieder seine Ankunft nördlich von Lha sa nahe dem dGa' ldan-Kloster geschildert.

²⁸⁸ Schwieger (1996: 125) identifiziert Khyung po als Namen für das gesamte Areal um Ri bo che, es scheint sich dabei aber nur um die westlich davon gelegene Region zu handeln. Die Auseinandersetzungen zwischen dem Khyung po dPon und Ri bo che reichen bis ins 14. Jahrhundert zurück, siehe ebd.: 124–125.

²⁸⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 276, 7–278, 4.

8. Aufenthalt in Zentraltibet: 1618–1629

8.1. Die Jahre 1618/1619

8.1.1 Heimkehr und tibetisches Neujahr 1618

Bereits nach dem Tod des Vierten Dalai Lama im Jahr 1616 zeichnete sich der Konflikt zwischen den dGe lugs pa in dBus und der gTsang-Regierung unter Phun tshogs rnam rgyal ab, doch erst im Verlauf des Jahres 1618 sollte es zu der blutigen Schlacht hinter 'Bras spungs kommen, die die politische Landschaft während der darauf folgenden Jahre entscheidend prägen sollte. Die dGe lugs pa, angeführt von bSod nams rab brtan, dem Schatzmeister der dGa' ldan Pho brang ba, und dem sDe pa sKyid shod pa bSod nams rgyal mtshan, suchten allerdings bereits damals verstärkt die Unterstützung der Mongolen. Obgleich sich also bereits dunkle Wolken am politischen Horizont zusammen brauten, wird die Rückkehr von Chos kyi dbang phyug – er hatte schließlich mehr als acht Jahre fern der Heimat im Osten verbracht – und das nun folgende „tibetische Neujahr des Erde-Pferd-Jahres (1618) als eine glückliche Zeit des Lachens“ (*sa rta gnam lo gsar bzhad kyi dus*) beschrieben.²⁹⁰

Chos kyi dbang phyug schlug sein Lager in rGya shod ban sgar bei dGa' ldan auf und erteilte den dortigen Mönchen Weihen für ein langes Leben. Als er sich in sMir ti mtsho mgo aufhielt, kamen seine Brüder aus 'Bri gung, um ihn willkommen zu heißen. Auch ein indischer Yogin mit dem Namen Rahulajaya suchte ihn auf, bei dem er – auf Sanskrit – die „Interims-Ordination“ (*bar ma rab byung*) durchführte.²⁹¹

Die Nachricht über die Rückkehr des Sechsten Zhva dmar pa zog mit jedem Tag mehr Besucher an, die ihn willkommen heißen und einladen wollten. Über Gro ma lung reiste er zu dem nördlich von Lhasa in 'Phan yul gelegenen Za dam 'Od zer dam pa-Tempel, wo er sich während der folgenden Zeit recht häufig aufhalten sollte. Er selbst hatte etwa in den Jahren 1605/1606 damit begonnen, den Tempel zu errichten, der bis Mitte des 17. Jahrhunderts Sitz der Zhva dmar-Linie sein sollte.²⁹²

Wieder einmal stellte er seine Großzügigkeit unter Beweis, indem er alle Lehrer, Schüler und Mönche mit Dingen beschenkte, die er von seiner Reise mitgebracht hatte, und ihnen ausgiebig Lehren gewährte. Aus wertvollen Seidenstoffen, die für 700 Roben genügt hätten, ließ er ein prächtiges riesiges Thangka mit dem Bild des Buddha Śākyamuni anfertigen, dessen Weihe er kurz darauf, zum Zeitpunkt des tibetischen Neujahrs des Erde-Pferd-Jahres 1618, ausführte. Sowohl das Neujahr als auch das sMon lam chen mo wurden

²⁹⁰ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 279, 2. Zu den politische Unruhen vgl. Kapitel 3.

²⁹¹ Zu der Interims-Ordination, die zwischen den Gelübden eines Laien (skt.: *upāsaka*) und denen eines Novizen (skt.: *śrāmaṇera*) einzuordnen ist, siehe Caumanns (unveröffentlichte Dissertation 2012: 50, Anm. 58).

²⁹² Siehe Sørensen & Hazod (2007: 236, Anm. 670).

ausgelassen zelebriert. Die Schätze, die er von dem Lijiang-Präekten Mu Zeng erhalten hatte, stellte er stolz zur Besichtigung aus: Unter den Reichtümern befanden sich ein perlenverzierter roter Hut sowie Thangkas und Edelsteine aus China und Indien. Seine Reise hatte ihn offensichtlich auch auf kultureller Ebene beeinflusst: Die Architektur der Grenzregion inspirierte ihn, die Einsiedelei von *Bya zang brag* nach chinesischer Bauart zu errichten.

Nach einem kurzen Besuch in die nähere Umgebung von *Yangs pa can*²⁹³ kehrte er nach *Za dam* zurück. Auf Einladung einer *dPon sa* reiste er zu der Einsiedelei von *Brag yer pa*, wo er ein von *Jo bo Atiśa* gemaltes Bildnis des Dharmakīrti besichtigte. Danach begab er sich nach Lhasa, um dort den beiden Statuen des *Jo bo Śākyamuṇi* zu huldigen und ihnen Darbringungen zu machen, wie besondere Gewänder und „aus Gold geschlagene *Maṇḍalas*“ (*gser gar brdung gi maṇḍala*).

Nach seiner Reise schien eine seiner Haupttätigkeiten darin bestanden zu haben, die Reichtümer, die er während der Reise erhalten hatte, an das Volk und die Klöster zu verteilen. So reiste er nach *mTshur phu*, wo er der *Lha chen*-Statue und den Reliquienstūpas jeweils wertvolle Stoffe und goldene *Maṇḍalas* darbrachte. Auch dem Reliquienstūpa des Ersten *Zhva dmar pa Grags pa seng ge* im nahen *gNas nang* brachte er ein goldenes *Maṇḍala* und einen Zeremonienschal dar. Andere Mönchsgemeinden, wie *gDan sa thel*, profitierten ebenfalls von seiner Großzügigkeit, indem er ihnen ausgiebig Spenden zukommen ließ.

Als Inkarnation des *Dhi tsa Bla ma*,²⁹⁴ dessen Sitz das *Nyi lde*-Kloster war, das er einige Jahre später ebenfalls besuchen sollte, identifizierte er einen gewissen Karma 'Jig rten dbang phyug (17. Jh.). In 'Bri gung traf er auf den dortigen Thronhalter, seinen jüngeren Bruder *dKon mchog rin chen rnam par rgyal ba*, der nur kurz zuvor den Mönchen, die als Gefolge *Chos kyi dbang phyug* nach *A mdo* und *Khams* begleitet hatten, ihren Sold für die Reise ausgezahlt hatte.²⁹⁵

²⁹³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 279, 4 (*yangs pa can du khor tsam phebs nas de phyogs kyi re ba bskangs nas slar za dam du phebs*).

²⁹⁴ Die Schreibweise des Namens der *sPrul sku*-Linie variiert. Der *Kaṃ thog Si tu Chos kyi rgya mtsho*: *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig* S. 299 beispielsweise verwendet *rDi tsha*.

²⁹⁵ Siehe *dKon mchog rgya mtsho*: 'Bri gung chos 'byung S. 476, 23–24.

8.1.2 Konflikt in der sKyu ra-Familie

Kurze Zeit später zerrüttete ein Zerwürfnis die Familie von Chos kyi dbang phyug, das sich zwischen seinem ältesten Bruder bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan und dem zweitjüngsten, dem Ersten Che tshang sPrul sku dKon chog rin chen rnam par rgyal ba, in den Jahren 1618/1619 zugetragen haben muss,²⁹⁶ und bei dem Chos kyi dbang phyug offensichtlich vergeblich versucht hatte, schlichtend einzugreifen. Obwohl der Konflikt durch den Sohn von bKra shis phun tshogs, bsTan pa'i nor bu, und seiner „Gattin/Schwester“ (*dpon sa*) Phun tshogs provoziert worden sein soll, belastete er auch das Verhältnis der Brüder untereinander. Leider bleiben die Beschreibungen sehr vage und die genauen Umstände werden nicht genannt; offensichtlich wurde, als sich dKon mchog rin chen in gDan sa thel in Klausur befand, sein ihm nahestehender Diener A tha ermordet, woraufhin es im Lager von dKon mchog rin chen zu Gewaltausbrüchen kam, bei denen unter anderem der bKra shis ljongs-Palast in Brand gesetzt wurde. Dies führte dazu, dass sich der erste Che tshang sPrul sku, zurück in 'Bri gung, ebenfalls nicht mehr sicher fühlte und eher fluchtartig das Kloster mit unbekanntem Ziel verlassen wollte. Um die Situation nicht weiter eskalieren zu lassen, lud die (säkulare) Leitung des 'Bri gung-Klosters daraufhin Chos kyi dbang phyug zur Schlichtung ein und drängte dKon mchog rin chen dazu, seine Reise zu verschieben. In einer Art geordnetem Rückzug überließ dieser daraufhin seinem Neffen bsTan pa'i nor bu – zumindest vorübergehend – den Thron und zog sich wieder in Klausur nach gDan sa thel zurück.²⁹⁷

²⁹⁶ Nach dKon mchog rgya mtsho fand dies im 25. Lebensjahr des jüngsten Bruders Chos kyi grags pa statt, der im Jahr 1595 geboren ist, siehe *'Bri gung chos 'byung* S. 489, 2–6 (*dgung lo nye lnga'i skeg thog tu yin no / der 'bri gung du sku mched nang zhig byung ba'i tshul gsan pas thugs rab tu pham ste 'bri gung du phebs pas / gcen zung la legs spel zhus pas 'grig kyang gdung brgyud pa dang dpon sas ma nyan pas bya thabs dben pas nyang pho brag dkar lha chur phebs te tshes sgrub mdzad pas rtags dang lung bstan byung ba yi ger phab*).

²⁹⁷ Siehe dKon mchog rgya mtsho: *'Bri gung chos 'byung* S. 476, 25–30 (*[...] slar thel du bzhugs sku mtshams bzhugs la bzhugs par phyogs zhen can gyi glen pa 'gas rje'i nye gnas dge slong a tha sbyor ngan gyis lnga lam du btang ba'i rkyen gyis rje sku mched bar 'gal bar gyur nas nang zhig thabs brdug la gyur bas / rje nyid 'bri gung du bzhugs ma spro bas phyogs nges med du phebs par dgongs nas thugs thag bcad nas phebs par brtsams tshes / rang srid kyi gtso bo tshos zhva dmar ba gdan drangs nas 'bri gung pa'i lha mi kun gyis nan gyis bshol bar brten / khri thog gi thugs khur gdung rgyud bstan pa'i nor bur phul te / rje nyid thel du thugs dam la rtse gcig tu gzhöl*).

Der Konflikt wird auch in der Biographie seines Bruders bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan erwähnt, siehe dKon mchog rgya mtsho: *'Bri gung chos 'byung* S. 469, 32–470, 5 (*de nas mda' lngas brlams pa'i mi ngan 'ga' zhig dang rigs sras gdung brgyud pa bstan pa'i nor bu dang lcam sring dpon sa phun tshogs rnams kyis byed spyod thal drag ste / rje rarna'i (= ratna'i = dkon mchog rin chen) phyag phyi ba dge slong a tha rkyen lam du btang bas / sgar pa rnam skyi bkras ljongs pho brag la me brgyab pa sogs 'khrugs pa thon ste / zhal ngo nang zhig byung nas so sor gyes par nye ba na / 'bri gung pa'i dpon rigs rnams kyis zhva dmar drug pa spyang drangs nas legs spel gyis bsdums par mdzad pas zhal ngo 'cham par gyur kyang gdung brgyud lcam sring nas ma nyan pas mthar chud ma byung bas / srid kyi thugs khur gdung brgyud pas mdzad pas rje nyid (= bkra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan) nyang po dang 'bras / zho kha brag gsum sogs su phebs*). Hiernach

In den offiziellen Chroniken der 'Bri gung-Äbte wird bsTan pa'i nor bu als Thronhalter nicht erwähnt.²⁹⁸

8.1.3 Der Tsher lung Drung pa: Lehrtätigkeiten und eigene Praxis

Mittlerweile war auch der Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal nach dBus gereist,²⁹⁹ und Chos kyi dbang phyug erbat sich von ihm die „Zyklen der mündlichen Übertragung der Zur mang-Tradition“ (*zur mang snyan brgyud*), die auch als Lehren der „Formlosen Dākinī“ (*lus med mkha' 'gro*) bekannt sind, und innerhalb der Zur mang-Tradition überliefert werden.

Auch in der Biographie des Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal selbst wird erwähnt, dass dieser von Khams nach dBus reiste, das Za dam-Kloster besuchte und in der höchstgelegenen aller Meditationshöhlen, der Einsiedelei von Brag yer pa, allein einige Zeit verbrachte. Zur Bezähmung von Dämonen war er dabei mit 80 großen Fadenkreuzen ausgestattet. Offensichtlich übte er sich in der Praxis, in die er erst kurz zuvor in Khams im Zur mang rnam rgyal rtse-Kloster von Chos kyi dbang phyug unterwiesen worden war.³⁰⁰

Was weitere Lehrtätigkeiten des Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal in dBus betrifft, so soll er auch dem jüngeren Bruder von Chos kyi dbang phyug, dem eben erwähnten Che tshang sPrul sku dKon mchog rin chen rnam par rgyal ba sowie einem Chos sgo lung pa die Einweihungen und Anweisungen der Zur mang-Tradition gewährt haben. Chos kyi dbang phyug übertrug er neben vielen anderen Einweihungen und Textübertragungen die Sechs Doktrinen der Niguma sowie die Zhi byed-Praxis des

scheint die Vermittlung des Sechsten Zhva dmar pa weniger erfolgreich und der Wechsel des Thronhalters eher erzwungen worden zu sein. In der kurzen Biographie von bsTan pa'i nor bu wird erwähnt, dass er den Posten eines Herrschers übernommen habe (ebd.: S. 471, 4–5 (*srid kyi 'gan yang bzhes te / dgung lo nyer bzhi la rtsa ri trar byon nas gnas skor mdzad phyir phebs pa dang shing byi lo ste lo de rang la zhi bar gshegs*)).

dKon mchog rin chen seinerseits erwies sich in dieser Angelegenheit allerdings als nicht nachtragend: Nachdem er sich in dem Konflikt zwischen den Thu med-Mongolen und den gTsang pa Verdienste erworben hatte, schickte der gTsang sDe srid Phun tshogs rnam rgyal einen Gesandten, der die Verantwortlichen für den Konflikt innerhalb der sKyu ra-Familie zu Rechenschaft ziehen und internieren sollte. dKon mchog rin chen intervenierte zu Gunsten der Missetäter und verhinderte so – zur großen Erleichterung seines Bruders bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan – ihre Haft (ebd.: S. 476, 31–477, 2). Das karmische Gesetz von Ursache und Wirkung nahm trotzdem seinen Lauf: bsTan pa'i nor bu starb sehr jung, im Alter von nur 24 Jahren, während einer Reise nach Tsā ri, und bKra shis phun tshogs grags pa rgyal mtshan verbrachte seine letzten Lebensjahre als Geisel der Mongolen in Sog yul.

²⁹⁸ Siehe beispielsweise Sørensen & Hazod (2007: 717–775).

²⁹⁹ Wie Kun dga' rnam rgyal von Khams nach Zentraltibet gekommen ist, ob nun im Gefolge von Chos kyi dbang phyug, wie es die zeitliche Kongruenz nahe legt, oder eigenständig, wird in keiner der Biographien beschrieben.

³⁰⁰ Vgl. Kapitel 7.8.1.

indischen Gelehrten Pha dam pa sangs rgyas – eine Lehre, die er sich selbst kurz zuvor von einem Schüler des mKha' reg sPrul sku Karma bsTan srung, dem Grub thob Nyi zla grags pa (17. Jh.), erbeten hatte.³⁰¹ Ein ähnliches Schema – das Erbeten von Lehren mit direkt daran anschließender Weitergabe – lässt sich auch einige Zeit später erkennen: Erst kurz bevor er Chos kyi dbang phyug in die Lam 'bras-Lehre der Sa skya pas unterwies, hatte er sie von dem damaligen Zhabs drung von rTse thang, bSod nams lhun po, erhalten, was ihm in der Biographie von Chos kyi dbang phyug den Namen „um Einweihungen und Textübertragungen bittender Bote“ (*dbang lung zhu ba'i pho nya ba*) eintrug.

8.1.4 Schlichtungsbemühung in dem Konflikt zwischen dBus und gTsang. Aufenthalt in 'Bri gung, Za dam und Yangs pa can

Zu der Zeit begann der Konflikt zwischen der gTsang-Regierung und den dGe lugs pa in dBus zu eskalieren. Chos kyi dbang phyug schickte daher einen Gesandten namens Bla ma bSam 'grub, um in den Streitigkeiten zwischen dem sDe pa sKyid shod pa und dem gTsang sDe srid Phun tshogs rnam rgyal zu schlichten, doch waren seine Bemühungen nicht von Erfolg gekrönt. Er selbst hielt sich während der Zeit in 'Bri gung auf und kam seiner Lehrtätigkeit nach, indem er die Anweisungen der Fünffachen Mahāmudrā-Lehre und die Sechs Doktrinen des Nāropa unterrichtete.

Wieder zurück im Za dam-Kloster legte er das Fundament für die „Kapelle der Schutzgottheiten“ (*mgon khang*). Auf dem Marktplatz von 'Phan yul las er seinem Gefolge das *Bum dga' ldan ma* vor, eine Weihe, die sich Kamalaśīla (ca. 713–763) von Maitreya in Tuṣita erbeten haben soll. Auch begann er mit den Vorbereitungen für die Errichtung einer Maitreya-Statue. Eine sich im Uhrzeigersinn drehende weiße Muschel, von der es hieß, dass der Tathāgata sie persönlich von einem indischen König erhalten habe, setzte er als Haarlocke zwischen die Augenbrauen der Statue.

Bevor Chos kyi dbang phyug nach gTsang aufbrach, begab er sich – das erste Mal seit seinem ausgedehnten Aufenthalt im Osten – zunächst in nordwestliche Richtung nach Yangs pa can, wo er, insgesamt betrachtet, bemerkenswert wenig Zeit seines Lebens verbrachte. Auch in den folgenden Jahren hielt er sich viel öfters in dem von ihm errichteten Kloster Za dam in 'Phan yul auf, als in dem Hauptsitz seiner Inkarnationslinie.

³⁰¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 300, 5–6.

In Yangs pa yan setzte er als Zehnten Abt des Klosters den dBon Go śri Karma Chos rgyal ein.³⁰² Aus dessen Biographie geht hervor, dass er später auch für lange Zeit als Chos kyī dbang phyugs Schatzmeister fungieren sollte.³⁰³

8.1.5 Reise nach rGyal mkhar rtse und Treffen mit dem gTsang sDe srid Phun tshogs rnam rgyal. Ordination des Zweiten mKha' reg sPrul sku

Auf dem Weg nach rGyal mkhar rtse blieb Chos kyī dbang phyug für kurze Zeit in Rin spungs, wo er das Rong byams chen-Kloster der Sa skya-Schule besuchte und sich äußerst erfreut über das Betragen und den Bildungsstand der dortigen Mönchsgemeinde zeigte. Der gTsang sDe srid Phun tshogs rnam rgyal kam ihm zur Begrüßung entgegen und sie reisten gemeinsam weiter nach rGyal mkhar rtse, wo sich Chos kyī dbang phyug für etwa einhalb Monate aufhielt. In der Zeit wurde er vom Herrscher großzügig beschenkt und gewährte ihm dafür einige Einweihungen, unter anderem zum ersten gTer ma-Text *rTsa gsum dril sgrub*, zur Weißen Tārā und zum Jina-Sāgara.³⁰⁴ Auch führte er ausgiebige Debatten und Gespräche mit den dGe bshes und Gelehrten der umliegenden Klostersgemeinden. Den Zweiten mKha' reg sPrul sku Karma bsTan srung, bei dem er 1608, mehr als zehn Jahre zuvor, die Zeremonie der Darbringung einer Scheitellocke durchgeführt hatte, ordinierte er vollständig als Mönch. Kurz zuvor hatte er ihm und Rin po che sMra ba seng ge Anweisungen bezüglich der Nicht-Verschiedenheit von Praṇa und Geist gewährt. Seinem Schüler, dem Nyin byed gling pa, der wohl mit dem von ihm gegründeten Kloster Thub bstan nyin byed gling affiliert gewesen sein muss, gab er Anweisungen zur *Byang chub lam gyi sgron ma* (skt.: *bodhipathapradīpa*) des Atīśa (980–1054) und gewährte ihm die Textübertragung des *sKyes rabs brgya rtsa'i sdom gyi tshigs bcad*, ein Werk des Dritten Karma pa Rang byung rdo rje (1284-1339).

In dPal 'khor chos sde, dem Kloster von rGyal mkhar rtse, wohnte er den Debatten bei, die die Mönche aus den umliegenden Klöstern führten. Ferner nahm er einer Vielzahl von Personen die Novizen- und Mönchsgelübde ab und gewährte ihnen Einweihungen, unter anderen zur Vajravārāhī.

³⁰² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 278, 5–280, 5.

³⁰³ Zu Go śri Karma Chos rgyal, der in sTag lung geboren und durch den Neunten Karma pa ordiniert wurde, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa I* Fol. 628, 1–3. Hiernach soll er sich auch vom Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal viele Meditationsanweisungen erbeten haben. Zur Rolle des dBon Go śri Chos rgyal als Patron des gNam mkha' bkra shis, der seinerseits Künstler am Hof des Neunten Karma pa war und als Begründer des sGar 'bri-Stils gilt, siehe Jackson (2009: 102).

³⁰⁴ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 280, 6–7.

Er muss sich noch im Jahr 1618 in gTsang aufgehalten haben, denn in der Biographie wird erwähnt, dass sich die Truppen von gTsang während seines Aufenthalts dort gegen dBus erhoben – entgegen seinen Ratschlägen, die er bei einem persönlichen Besuch im Lager des gTsang-Heeres erteilt hatte. Im Bezirk von sNe'u gdong, dem früheren Sitz der Phag mo gru-Dynastie, der von der feindlichen Armee der gTsang pa umzingelt war, soll er sich erfolgreich für das Leben vieler Menschen eingesetzt haben.

Über seine Zeit in Lha yul wird bemerkt, dass er während einer Klausur damit fortfuhr, einen Bericht über seine Reise nach Ri bo bya rkang zu schreiben, den heiligen Berg, den er kurz zuvor besucht hatte. Über den Verbleib dieses Textes ist bisher nichts bekannt.³⁰⁵

8.1.6 Wiedersehen mit dem Zehnten Karma pa im Jahr 1619

Noch während sich Chos kyi dbang phyug im Osten Tibets aufgehalten hatte, war Chos dbyings rdo rje im Jahr 1614 in Richtung Zentraltibet aufgebrochen.³⁰⁶ Es waren mehr als neun Jahre seit ihrem ersten Treffen in lCags mo lhun po rtse vergangen, als sich Chos kyi dbang phyug und Chos dbyings rdo rje nun im Jahr 1619 wieder in Lhun po sgang trafen. Dort hielten sich auch der Dritte Lho brag gSung sprul Tshul 'khrims rdo rje (1598–1669), der junge Tre hor sPrul sku bsTan 'dzin dar rgyas³⁰⁷ und der Dritte dPa' bo sPrul sku gTsug lag rgya mtsho auf.³⁰⁸

Nach der Biographie von Chos kyi dbang phyug fand diesmal ihr Treffen unter günstigen Bedingungen statt, da der Yang ri Drung pa und der lCags mo ba kurz vor ihrem Treffen durch den gTsang sDe srid inhaftiert worden waren. Tatsächlich sollten die beiden Würdenträger im folgenden Jahrzehnt bedeutend mehr Zeit miteinander verbringen, als sie es jemals zuvor getan hatten. Ihr Treffen hatte auch einen praktischen Zweck: Um weiteres Blutvergießen zu vermeiden, wollte Chos dbyings rdo rje gemeinsam mit Chos kyi dbang phyug versuchen, auf den gTsang-Herrscher Phun tshogs rnam rgyal Einfluss zu nehmen,

³⁰⁵ Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fols. 280, 5–281, 5.

³⁰⁶ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum: rTsom pa po mtshams sbyor mdor bsdus* S. 3. Für Chos dbyings rdo rjes Aktivität in dBus bis zu ihrem ersten Treffen im Jahr 1619, siehe ebd: 3–6. Dort werden beispielsweise seine ersten Besuche in Yangs pa can und mTshur phu, seine Treffen mit dem gTsang sDe srid Phun tshogs rnam rgyal und seine Novizenordination im Jahr 1615 durch den Dritten dPa' bo sPrul sku gTsug lag rgya mtsho erwähnt.

³⁰⁷ TBRC (P944) gibt als Lebenszeit des sPrul sku die Jahre 1653 bis 1730 an. In der Biographie von Chos kyi dbang phyug wird er mehrmals als sein Schüler erwähnt, siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fols. 283, 4 & 297, 7; für seine Ordination 290, 4. Da Chos kyi dbang phyug im Jahr 1630 verstorben ist, können die von TBRC angegebenen Lebensdaten nicht zutreffen.

³⁰⁸ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum: rTsom pa po mtshams sbyor mdor bsdus* S. 6.

der einen Feldzug gegen die sKu rab pa in Dvags po plante. Der zeigte sich jedoch unbelehrbar: Entgegen der Bitten und Anweisungen seiner Lehrer begann er kurz darauf, Krieg gegen die sKu rab pa zu führen.³⁰⁹ Dieser Ungehorsam von Phun tshogs rnam rgyal störte empfindlich dessen Beziehung zu seinen beiden Präzeptoren, insbesondere zu Chos dbyings rdo rje, der dem gTsang-Herrscher seinen Hochmut und seine skrupellose Gewaltbereitschaft bis nach dessen Tod nicht mehr verzeihen sollte.³¹⁰

8.2 Kontakte zu Reisenden aus Indien und Aufenthalt in sNe'u gdong rtse

Wieder hatte Chos kyi dbang phyug Kontakte zu indischen Gelehrten: Aus dem Süden Indiens kam ein gewisser Śiva Śankara, der ihn fünf Jahre lang als sein Diener begleitete. Aus Gauḍa (Westbengalen) im Osten Indiens suchte ihn ein Paṇḍita auf, mit dem er ausgiebig auf Sanskrit Gespräche führte. Wie schon bei der Begegnung mit dem Mönch aus der Devadatta-Familie, der ebenfalls aus Gauḍa stammte, inspirierte ihn ihre Diskussionen und er übersetzte daraufhin einige Śāstras. Ungefähr zur gleichen Zeit lud ihn der gTsang sDe srid in den sNe'u gdong rtse-Palast ein. Dessen Präsenz in der ehemaligen Phag mo gru-Hochburg kann als untrügliches Zeichen dafür gesehen werden, dass die gTsang pa ihre Herrschaft in dBus etabliert hatten. Nur kurz zuvor hatte Chos kyi dbang phyug in sNe'u gdong rtse während eines Überfalls der gTsang pa zahlreiche Menschenleben gerettet. Nun gewährte er dort die Lehre der Sechs Doktrinen des Nāropa. In Kun tu bzang po nags khrod in gDan sa thel errichtete er ein neues Mönchskolleg.

Chos kyi dbang phyug lud Chos dbyings rdo rje nach Khrom sa ein und soll ihm dort alles vermacht haben, was er besaß: die gesamten Lager, seinen Grundbesitz und, versehen mit genügend Mitteln für ihren Erhalt, die großen und kleinen Klöster.

8.3 Aufenthalt in Lho brag

In gZhis ka Gri gu suchte ihn ein Würdenträger auf, der ihm sehr willkommen war: Der Fünfte Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan, der sich auf seiner zweiten Reise durch Zentraltibet

³⁰⁹ Siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fols. 346, 6–347, 2. Nach der Biographie von Chos dbyings rdo rje waren das ungehorsame Verhalten und der damit verbundene Hochmut der Grund für seinen frühzeitigen Tod durch die Pocken (ebd.: 347, 2–348, 1). Kurz vor dem Feldzug war Chos kyi dbang phyug einer Einladung des sKu rab pa gefolgt, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 281, 7.

³¹⁰ Siehe rDzong rtse Byams ba thub bstan: *gTsang myang smad bsam 'grub rtse'i sde srid gtsang pa rim byung gi mnga' thang 'byor rgud kyi lo rgyus* S. 36.

befand. Ihm übertrug er kurz darauf die Textübertragungen der Gesammelten Werke des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje. Zuvor jedoch begab er sich weiter südlich nach Sras mkhar dgu thog in Lho brag, wo er einen Monat lang das Sādhana-Ritual des Mahāmāyā³¹¹ ausführte und rTsa ri ma, einer Statue nach dem Ebenbild des Mar pa, einen silbernen Kopfschmuck sowie einen Umhang darbrachte.³¹²

Es kam zu einem Treffen zwischen ihm und zwei Sannyāsin aus China sowie zwei Yogins aus Indien, zu dem auch der Zehnte Karma pa stieß. Gemeinsam pilgerten sie zu den heiligen Orten in der Umgebung: Sie besuchten den mKho mthing Lha khang, einen der Tempel, die Srong btsan sgam po zur Bezähmung der Grenzregionen Tibets errichtet hatte, und die nahe gelegene mKhar chu dGon, ein Kloster der rNying ma-Schule. Aus Bya yul kam der Fünfte 'Brug chen dPag bsam dbang po aus der 'Phyongs rgyas-Familie, um sie zu treffen.³¹³

8.4 Reise nach rGyal mkhar rtse im Jahr 1621

In der Zwischenzeit war der gTsang sDe srid Phun tshogs rnam rgyal an einer Pockenerkrankung gestorben,³¹⁴ und Chos kyi dbang phyug wurde aufgefordert, nach rGyal mkhar rtse zu kommen. Gemeinsam mit dem Fünften Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan reiste er also nach rGyal mkhar rtse und Pa rnam, wo er Rituale und Verdienstwidmungen für den Verstorbenen ausführte.³¹⁵ Als Phun tshogs rnam rgyals Nachfolger wurde sein Sohn Karma bsTan skyong dbang po eingesetzt, zu dem Chos kyi dbang phyug eine sehr enge Beziehung pflegen sollte.

³¹¹ Eine Form des Heruka, siehe Willson & Brauen (2000: 475 & Abb. 54).

³¹² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 282, 5 (*rje mar pa'i sku 'dra rtsa ris mar dngul gyi dbu rgyan dang ting phon gyi sku ber sogs phul*).

³¹³ Der Nachfolger des Vierten 'Brug chen Pad ma dkar po war nur eine von zwei Inkarnationen, deren Familien Anspruch darauf erhoben, dass ihr Sohn die rechtmäßige Verkörperung von Pad ma dkar po sei: Der andere war der aus der Rva lung-Familie stammende Ngag dbang rnam rgyal (1594–1651), der zu Beginn des 17. Jahrhunderts nach Süden floh und dort den Staat Bhutan gründete. Die Familie der 'Phyongs rgyas pa und damit auch dPag bsam dbang po genoss – im Gegensatz zu seinem Kontrahenten – die Gunst der gTsang sDe srids, und so verwundert es nicht, dass er auch zu Chos kyi dbang phyug ein inniges Verhältnis hatte. Der zweite Kandidat für die Position des 'Brug chen, Ngag dbang rnam rgyal, findet in der Biographie keine Erwähnung, es ist also wahrscheinlich, dass es zu keiner Begegnung kam. Zu den beiden Inkarnationen siehe Rheingans (2010: 250, Anm. 37).

³¹⁴ Vgl. Kapitel 3 und Anm. 35 & 309.

³¹⁵ Auch in der Biographie von Chos dbyings rdo rje, die von Karma Nges don bstan rgyas verfasst wurde, wird der Tod von Phun tshogs rnam rgyal erwähnt. Hiernach lehnten die beiden eine darauf folgende Einladung nach gTsang ab, worüber die Repräsentanten der Übergangsregierung in gTsang wenig erfreut waren: Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fol. 348, 1–2 ([...] *gtsang sde phun rnams 'brum pas grong / yab sras gtsang phyogs su gdan drangs kyang ma byon pas / sku tshab rnams nas skur zhus mang po byas*).

Wieder traf er den Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal und erbat sich von ihm verschiedene Lehren: Den bereits oben erwähnten Zyklus der frühen, mittleren und späten Übertragung der Zhi byed-Praxis des Mahāsiddha Pha dam pa sangs rgyas, die Lam 'bras-Lehre der Sa skya pas, das Lehrsystem der Shangs pa bKa' brgyud-Tradition³¹⁶ und die mündliche Überlieferung des Ngan rdzong [ston pa]. Als er kurz darauf den Dritten Yol mo ba sPrul sku bsTan 'dzin nor bu traf, gewährte er ihm zahlreiche Textübertragungen und Einweihungen. Beiden Söhnen des Rin spungs sDe pa nahm er die Upāsaka-Gelübde ab und nannte den Älteren Karma Chos grags dpal bzang und den Jüngeren Karma Chos kyi nyi ma. Dem Zweiten mKha' reg sPrul sku Karma bsTan srung gewährte er die Anweisungen zu dem vom Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje verfassten Werk *Ngo sprod bdun ma'i khrid yig* und weitere Erläuterungen.³¹⁷

8.5 Die Jahre 1623–1626

8.5.1 Anerkennung der Fünften rGyal tshab-Inkarnation

Im Feuer-Drache-Jahr 1617 war in gTing skyes mKhar chen in gTsang ein gewisser 'Jam dpal 'jig rten dbang po (1617–1658) geboren worden. Sein Vater war der dortige sDe pa Mi dbang bSod nams rgyal mtshan, seine Mutter Rigs ldan dbang mo.³¹⁸ Offensichtlich war es die Entscheidung des Zehnten Karma pa, dieses Kind als Inkarnation des Vierten rGyal tshab Grags pa don grub, der bereits im Jahr 1613 verschieden war, anzuerkennen, und so sollte es später als der Fünfte rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs in die Geschichte eingehen.³¹⁹ Bereits in jungen Jahren traf er Würdenträger der Karma bka' brgyud-Schule, wie den Fünften Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan, den Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje und den Sechsten Zhva dmar pa und erhielt zahlreiche Lehren. So wird in der

³¹⁶ Begründet wurde die Übertragungslinie der Shangs pa bKa' brgyud von Khyung po rnal 'byor (978/990–1127?). Der Name leitet sich davon ab, dass dessen Sitz Zhang zhong in einem Tal namens Shangs lag; dort errichtete er neben seinem Hauptsitz noch 107 weitere religiöse Einrichtungen. Zur Bedeutung von 'bka' bryud' als „spirituelle Abfolge“ (*bka' brgyud*) siehe Kapstein (1980: 138–145).

³¹⁷ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 281, 5–283, 3.

³¹⁸ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 302, 2–3.

³¹⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 283, 3 (*steng skyes [sic] pa'i sras su rgyal tshab rin po che'i sprul sku 'khrungs pa rgyal ba'i dbang po thugs thag chod*).

Offensichtlich hatte sich auch der gTsang sDe srid darüber gewundert, dass so lange keine Inkarnation geboren worden war. Die Erklärung dafür lautete folgendermaßen: Um zum Wohle der dortigen Lebewesen zu wirken, hatte sich der Vierte rGyal tshab, beziehungsweise dessen geistiges Kontinuum, derartig lange in dem „Zwischenstadium“ (*bar srid*) zwischen Tod und Geburt aufgehalten. Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 302, 5–6 (*de nas mdzod pa karma don dam dang zur ri bla ma bde mchog gtsang sde srid kyi gser yig pa sogs 'byor / de rnams kyis da bar sprul pa'i sku mi phebs pa ci yin zhus pas / chos bkra shis sogs bar srid kyi 'gro don ches mang du bsgrubs pas 'gor ces gsungs*).

Biographie von Chos kyi dbang phyug erwähnt, dass dieser ihm in Thob rgyal, nordöstlich von gZhis ka rtse, die rituelle Autorisation zum schwarzgewandeten Mahākāla sowie Weihen für ein langes Leben übertrug.³²⁰ In Thob rgyal traf Chos kyi dbang phyug auch auf den Tre chung sPrul sku Karma bsTan 'dzin dar rgyas, dem er die Lehren der Shangs pa bKa' brgyud gewährte, die er selbst erst kurze Zeit zuvor vom Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal erhalten hatte. Darauf kehrte er zurück in sein Lager bei Pa rnam und blieb in einer einwöchigen Klausur.

8.5.2 Treffen mit dem gTsang sDe srid Karma bsTan skyong dbang po

Gemeinsam folgten Chos dbyings rdo rje und Chos kyi dbang phyug der ersten Einladung des gTsang-Königs Karma bsTan skyong dbang po und reisten zusammen nach rGyal mkhar rtse, wo sie Karma bsTan skyong dbang po willkommen hieß und reich beschenkte.³²¹ Chos kyi dbang phyug seinerseits gewährte dem König 100 Weihen für ein langes Leben. Offensichtlich wurde zu diesem Zeitpunkt bereits die Gabenherr-Präzeptor-Beziehung etabliert, die später einen großen Einfluss auf das Leben beider Würdenträger haben sollte.

Dem jungen Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs, der ebenfalls mitgereist war, gewährte Chos kyi dbang phyug den ersten Teil der Textübertragungen der Gesammelten Werke des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje; den zweiten Teil sollte er erst einige Jahre später in mTshur phu erhalten. Wieder kam der Fünfte 'Brug chen dPag bsam dbang po, der sie bereits in Lho brag aufgesucht hatte, und ihre Begegnung wird dieses Mal als so intensiv beschrieben, dass ihrer beider Geist zu einem verschmolz.

Chos kyi dbang phyug begann damit, den Bewohnern des Lagers Anweisungen zur Prajñāpāramitā an Hand des Textes *Phar phyin gyi man ngag zab rgyas snang ba*, dem ersten Teil eines vom Achten Karma pa verfassten Text mit dem Titel *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i don shing rta'i srol 'byed gnyis kyi phye ba'i byang chub kyi sems gnyis kyi man ngag zab rgyas snang ba*³²² zu geben. Bevor er die Belehrungen fortführte, ging er nach Chos lung, wo er eine von selbst entstandene Statue des Ārya 'U khang,³²³ Kleidung

³²⁰ Die Biographien sind nicht kongruent bezüglich ihrer ersten Begegnung. Nach der Biographie des Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs fand ihre erste Begegnung in einem Lager statt, das von Chos kyi dbang phyug in Pa rnam aufgeschlagen worden war. Dort erhielt er auch seine ersten Lehren, unter anderem das *rTsa gsum dril sgrub*, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 302, 6–7.

³²¹ Siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fol. 348, 6.

³²² Siehe TBRC (W26579).

³²³ Die Statue ist nicht zu verwechseln mit derjenigen des Ārya Bhukkhāṃ, die sich in Pātan in Nepal befindet, und die Chos kyi dbang phyug während seiner Reise ebenfalls besuchte, vgl. Anm. 836

und Bettelschale des Kha chen Paṅ chen Śākyaśribhadra (1127–1225) und eine hölzerne Statue des Mahākāraṇika sah. Er besuchte die Höhle des Phag mo gru pa rDo rje rgyal po und die seines Schüler, Gling ras pa Padma rdo rje (1128–1188), dem Begründer der 'Brug pa bKa' brgyud, ferner das von Byams chen Rab 'byams pa Sangs rgyas 'phel (1412–1485) im Jahr 1449 gegründete 'Bras yul skyed tshal-Kloster mit seinem silbernen Reliquienstūpa.

Zurück in rGyal mkhar rtse gewährte er den Bewohnern des Lagers eine Einführung zum zweiten Teil des bereits oben erwähnten Werks *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i don shing rta'i srol 'byed gnyis kyi phye ba'i byang chub kyi sems gnyis kyi man ngag zab rgyas snang ba* vom Achten Karma pa mit dem Titel *Shing rta'i srol 'byed man ngag snang ba* – ein Text, in dem die Unterscheidung zwischen relativem und absolutem Bodhicitta thematisiert wird.

Zu dieser Zeit zeigte Chos kyi dbang phyug Anzeichen einer Krankheit, die jedoch nicht näher beschrieben wird. Kurz darauf erhielt Chos dbyings rdo rje von Chos kyi dbang phyug die Erläuterungen zu dem von Kṣemendra verfassten *Byang chub sems pa'i rtogs pa brjod pa dpag bsam gyi 'khri shing*, einem Werk über die Vorgeburten des Buddha.

Dem Tre chung sPrul sku Karma bsTan 'dzin dar rgyas und anderen gab er Erklärungen zu dem vom Dritten Karma pa Rang byung rdo rje verfassten *Zab mo nang don gi gzhung*³²⁴ und „auswendig zu lernende Texte“ (*'dzin chos*). Der gTsang sDe srid Karma bsTan skyong dbang po beschenkte ihn wieder reichlich und Chos kyi dbang phyug erteilte ihm und dem Yar stod pa Karma Mi pham bSod nams rab brten Weihen für ein langes Leben. Das gemeinsame Auftreten der Machthaber lässt darauf schließen, dass sich die Beziehung beider Herrscherfamilien nach dem Feldzug von Phun tshogs rnam rgyal im Jahr 1611 wieder normalisiert hatte.

8.5.3 Besuch von bSam yas und der Region um Jo mo Kha rag

Von Legs bshad gling, wo er bei einem Guru-Yoga Padmasambhava visualisierte und seine Mantras rezitierte, reiste er nach gDan sa thel, als dessen Abt er fungierte, und feierte dort das tibetische Neujahr. In Zangs ris, ein Ort, der mit der Yoginī Ma gcig slab gron assoziiert ist, feierte er ein Gaṇacakra-Fest.³²⁵ Über bDe chen tshal reiste er nach bSam yas, wo er zu den Heiligtümern von dBu rtse pilgerte, dem Haupttempel von bSam yas, und die

³²⁴ Siehe TBRC (W30541). Der Text ist in den Gesammelten Werken des Rang byung rdo rje (*Kar ma pa rang byung rdo rje gsung 'bum*) enthalten.

³²⁵ Zum Aufenthalt der Ma gcig slab sgron in Zangs ris siehe Harding (2003: 84–85 und Anm. 14). Die Yoginī soll dort das Kloster mkhar dmar bzw. Khang dmar gegründet haben.

etwa eine Stunde Fußmarsch von bSam yas am Fuße des „großen Berges“ (*ri chen po*) gelegene Einsiedelei von mChims phu besuchte. Wie bereits bei seiner Pilgerfahrt im Jahr 1607 nahm er der Schutzgottheit von bSam yas, Pe har, das Versprechen ab, für sein langes Leben zu wirken.

Nachdem er Dol, sKyi shod, Gangs dkar und andere Orte in der Umgebung von Lhasa besucht hatte, machte er sich auf in Richtung Süden, um die heiligen Orte und Einsiedeleien um die gewaltigen Gipfel von Jo bo und Jo mo Kha rag zu besuchen. Dort führte er die Weihe für eine Statue des Ekādaśamukha-Avalokiteśvara aus, die der sPrul sku des nahe gelegenen mKha' reg-Klosters, Karma bsTan srung, errichtet hatte. Nur kurz zuvor hatte Chos kyi dbang phyug seinem Vater, dem Yar stod sDe pa Karma Mi pham bSod nams rab brten, Lehren gewährt. Die zahlreichen Kontakte zwischen der aristokratischen Herrscherfamilie von Yar stod und dem Sechsten Zhva dmar pa weisen auf deren enge Beziehung hin.

In einem namentlich nicht genannten „monastischen Haushalt“ (*bla brang*), in den man Chos kyi dbang phyug eingeladen hatte, besuchte er eine handgefertigte Statue des vierarmigen Mahākāla mit Gefährtin, die der charismatische Meister der 'Tshal pa bKa' brgyud, Bla ma Zhang, persönlich von Hand gefertigt haben soll.³²⁶

Nachdem Chos kyi dbang phyug nach rGyal mkhar rtse zurückgekehrt war, gab er dem jungen Fünften rGyal tshab sPrul sku Grags pa mchog dbyangs die Übertragungen von Abhidharma-Texten. Als er ihn an das Ritual der Tshe ring ma heranführen wollte, soll aus heiterem Himmel ein Schneesturm entstanden sein.

In dGa' gdong traf er wieder auf den Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje und sie folgten abermals gemeinsam einer Einladung des gTsang-Königs Karma bsTan skyong dbang po nach gZhis ka rtse.³²⁷

8.5.4 Begegnung mit indischen Reisenden am königlichen Hof in bSam 'grub rtse. Erster Druck des Lijiang-bKa' 'gyur im Jahr 1623

Zu der Zeit lebten an den Höfen von rGyal mkhar rtse und bSam 'grub rtse eine große Zahl von Yogins, Paṇḍitas, Brahmanen und andere Reisende aus Indien. Bereits während seines Aufenthalts in rGyal mkhar rtse, als er der ersten Einladung des gTsang-Königs gefolgt war, wurde Chos kyi dbang phyug von zahlreichen indischen Yogins aufgesucht, mit denen er auf Sanskrit Gespräche führte. Auch in bSam 'grub rtse machte ihm ein „enger Freund“

³²⁶ Tatsächlich gibt es eine mit Bla ma Zhang assoziierte 'Tshal-Form des Vierarmigen Mahākāla (*'tshal lugs kyi ye shes mgon po phag bzhi pa*), siehe Willson & Brauen (2000: 148 & 343); hier ohne Gefährtin.

³²⁷ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 283, 3–285, 6.

(*gros mched*) von Rahula, einem Tempelwärter Bodhgayās, seine Aufwartung.³²⁸ Es hieß, er sei ein Siddha und diene außerdem als Hofpriester des sTod hor-Königs und anderen. Neben einer Gebetskette aus Edelsteinen hatte er einen Brief eines gewissen Tsinta Rūpa mitgebracht, das ein Loblied auf die Qualitäten Chos kyi dbang phyugs als spiritueller Lehrer enthielt, und dessen erste Strophe folgendermaßen lautete:

Glorreicher, was Dein Feld der Aktivität betrifft,
so hört man von Deiner Vervollkommnung
im Feld der Praxis
in der gesamten Region des Nordens!³²⁹

Neben dieser Eloge würdigten ihn auch 25 weitere Paṇḍitas jeweils durch einen Śloka des Lobpreises; Chos kyi dbang phyug antwortete jedem einzelnen von ihnen. Als ihn aus der in Nordindien, im heutigen Uttarakhand gelegenen Stadt Kāśīpur ein Yogin aufsuchte, besorgte er ihm die notwendigen „Reisedokumente“ (*lam yig*) und bot ihm auch sonstige Unterstützung bei seiner Reise durch Tibet an. Ähnlichen Beistand erfuhren kurz darauf 56 Yogins und Sannyāsins aus Indien, die er ebenfalls mit Reisedokumenten ausstattete. Ein aus Vārāṇasī kommender gewisser Sthā Śiva, der in den Lehren des Saṅya śi sgra ka tsān³³⁰ bewandert war, begleitete Chos kyi dbang phyug gar für ein ganzes Jahr. Chos kyi dbang phyug schien großen Einfluss auf Sthā Śiva ausgeübt zu haben, denn dieser verließ ihn nicht, ohne Zuflucht zu den drei Juwelen genommen und außerdem einen festen Glauben an das Gesetz von Ursache und Wirkung entwickelt zu haben.

Wie bei seinem ersten Besuch am Hof von Karma bsTan skyong dbang po, damals noch in rGyal mkhar rtse, wurde er auch bei ihrem jetzigen Treffen reichlich beschenkt, und gewährte dem Herrscher 100 Weihens für ein langes Leben. Auch seinen anderen Schützlingen, wie dem mKha' reg sPrul sku Karma bsTan srung und dem Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs, gab er weitere Anweisungen.

³²⁸ Chos kyi dbang phyug hatte bei seiner Rückkehr aus Khams einen gewissen Rahula aus Indien getroffen und ihm die „Interims-Ordination“ (*bar ma rab byung*) auf Sanskrit erteilt, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 278, 7. Es wird nicht deutlich, ob es sich bei dem hier erwähnten Freund um diesen Rahula handelt. Eventuell war Rahula als Tempelwärter von Bodhgayā ein Anhänger der Gi ri, einer Untersekte des Śivaismus. Auch während seiner Reise nach Nepal wurde Chos kyi dbang phyug von einem Paṇḍita aufgesucht, der den Namen Ke sho gi ri trug, vgl. Anm. 842.

³²⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 285, 7 (*dpal ldan khyod gyi srid pa ni / rnal 'byor de las rnal 'byor gyi / dang po srid par bsgrub de na / byang gi yul du gang thos pa*).

³³⁰ Tibetische Kurzform für zwei verschiedene Grammatiken des Sanskrits: *Kalāpavyākaraṇa* und das *Candravyākaraṇa*. Das *Kalāpavyākaraṇa* gehört zu den Werken, die auch Chos kyi dbang phyug ausführlich studiert hat, vgl. Anm. 116. Die Candra-Grammatik wurde von Candra[gomin] (wahrs. 450 n. Chr.) verfasst. Beide zählen zu den am weitesten verbreiteten Sanskrit-Grammatiken in Tibet, siehe Verhagen (1994: 50–52).

Ein anderes Unterfangen konnte schließlich beendet werden: Etwa neun Jahre nachdem Chos kyi dbang phyug den Kolophon des Lijiang-bKa' 'gyur verfasst und die Weihe vollzogen hatte, wahrscheinlich im Jahr 1623,³³¹ kamen nun Gesandte von Mu Zeng nach bSam 'grub rtse, um ihm den ersten Druck des bKa' 'gyur zu überreichen.

Von bSam 'grub rtse begab er sich wieder nach rGyal mkhar rtse und blieb dort in dreiwöchiger Klausur. Über 'Og min gling, wo er eine silberne Statue des Neunten Karma pa besuchte, reiste er nach sNa dkar rtse. Dort gewährte er einer dPon sa sowie den Lehrern von 'Dzam gling chos 'khor Anweisungen zu dem Text *Blo sbyong don bdun ma* des 'Chad kha pa Ye shes rdo rje. Er folgte einer Einladung nach Gangs dkar und weihte einige bKa' brgyud-Heiligtümer. Über Legs bshad gling reiste er nach mTshur phu.³³²

Aus der Biographie seines Schülers Blo gros nor ldan geht hervor, dass Chos kyi dbang phyug ihm im Jahr 1625 die Anweisung gab, das goldene Dach des Lha khang von 'Og min gling instand zu setzen.³³³ Blo gros nor ldan, der als Privatsekretär von Chos kyi dbang phyug fungierte, wird in dessen Biographie nur einmal erwähnt,³³⁴ als dessen „gelehrter und spirituell vollendeter Schüler“ (*mkhas shing grub pa'i slob ma*).³³⁵ Dieser treue Gefolgsmann, der auch im Auftrag von Chos kyi dbang phyug Lehren vermittelte, beispielsweise die Mahāmudrā-Lehre und die Sechs Doktrinen des Nāropa an Personen wie den gNas mdo Karma Chags med,³³⁶ sollte später noch eine wichtige Rolle bei der monastischen Erschließung von Chu dbar spielen.

³³¹ Imaeda (1982: 14) datiert das Ereignis circa auf das Jahr 1623. Kurz darauf wird in der Biographie von Chos kyi dbang phyug die Ordination von Chos dbyings rdo rje beschrieben, die im Jahr 1624 durchgeführt wurde.

³³² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 285, 6–286, 7.

³³³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 321, 7–322, 1.

³³⁴ In der *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 317, 6–323, 4 ist ihm ein eigenes Kapitel gewidmet.

³³⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 298, 5.

³³⁶ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 320, 4 (*rje gar gyi dbang pos bkas gnang te legs bshad gling gi chos rje karma thub bstan dang karma chags med sogs la phyag chen dang chos drug di khrid gnang*).

8.5.5 Ordination von Chos dbyings rdo rje 1624/1625

Im Alter von 21 Jahren, also im Jahr 1624/25, legte der Zehnte Karma pa seine Gelübde als vollständig ordinierter Mönch in einem „dreistufigen Intervall“ (*tshigs gsum rim nod*) ab. Als Upādhyāya fungierte dabei Chos kyi dbang phyug, als sein Karmācārya der Dritte dPa' bo gTsug lag rgya mtsho und als Raho'nuśāsaka der Fünfte Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan. Chos dbyings rdo rje erhielt den Namen dPal ldan Chos dbyings mchog gi rdo rje phrin las mngon par mtho ba. Etwa zur gleichen Zeit nahm Chos kyi dbang phyug dem Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs monastische Gelübde ab und gab ihm den Namen dPal ldan Grags pa mchog dbyangs 'gro ba'i khyu mchog kun bzang rnam par rol pa.³³⁷ Er gewährte ihm, zusammen mit den dazugehörigen Erläuterungen, die Textübertragung der dGongs gcig-Lehre und führte zahlreiche Mönchsordinationen aus.

Nach der Ordination von Chos dbyings rdo rje verbrachten die beiden viel Zeit miteinander, die Chos dbyings rdo rje in seiner Biographie über Chos kyi dbang phyug ausführlich beschreibt. So wird eine Episode geschildert, die exemplarisch ist für den sehr anschaulichen und detaillierten Stil, in dem die Biographie verfasst ist: Weil Chos dbyings rdo rje begeistert war von dem Aufblühen der Natur im Frühsommer (als Beispiele nennt er Rehe, die ihre Kitze aus Furcht vor Adlern im Dickicht verstecken, und mit Pollen bedeckte Bienen, die als Schwarm phantastische Muster bilden), beschloss er, einen Ausritt zu machen:

Es gab ein ausgezeichnetes, sehr schönes Pferd, dessen Farbe gleich eines Pfauenhalses war. Dies nahm ich und schmückte es mit vielen Verzierungen an Sattel und Zaumzeug, die aus dem Gold des Jambu-Flusses (d. h. aus feinstem Gold) gefertigt waren. Darauf begab ich mich dorthin, wo sich der Bodhisattva Chos kyi dbang phyug befand und verneigte mich mit meinem Kopf [zu seinen Füßen].³³⁸

³³⁷ Laut der Biographie von Chos kyi dbang phyug (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 287, 2) war der Fünfte rGyal tshab, als er die Gelübde ablegte, neun Jahre alt – geht man von 1617 als seinem Geburtsjahr aus, hätte dies also im Jahr 1625 stattfinden müssen. In der Biographie des Fünften rGyal tshab (*Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 303, 1) wird das Holz-Maus-Jahr 1624 genannt.

Die Ordination von Chos dbyings rdo rje soll in mTshur phu zu Füßen der Jo bo Gandhola-Statue stattgefunden haben, vor der auch Chos kyi dbang phyug, damals in Pa rnam, seine Ordinationsgelübde abgelegt hatte. Kurz zuvor hatte der Zehnte Karma pa dem Fünften rGyal tshab die Upāsaka-Gelübde abgenommen, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 303, 3–4.

Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fol. 348, 6–349, 2 streift in der Biographie von Chos dbyings rdo rje das Thema von dessen Ordination nur peripher.

³³⁸ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 173 (*rma bya'i mgrin pa'i mdog dang 'dra ba'i rta mchog lta na sdug pa zhig yod pa de blangs nas 'dzam bu chu bo'i gser las byas pa'i sga srab kyi rgyan du mas brgyan par byas nas / byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug ga na bar song ste phyin nas mgo bos phyag byas te [...]*).

Chos dbyings rdo rje forderte daraufhin Chos kyi dbang phyug auf, mit dem Pferd einen Ausflug zu machen. Dieser zeigte sich einverstanden und packte spontan einige buddhistische Schriften ein, unter anderem von „Gopadatta“ (*sa 'tshos sbyin*) verfasste Lobpreisungen auf den Buddha und Jātaka-Texte:³³⁹

Als ich, der Bodhisattva 'Jig rten dbang phyug (d. h. Chos dbyings rdo rje), sah, wie [Chos kyi dbang phyug] das Pferd bestieg, wurde ich von überbordender Freude erfasst. Erfüllt von Freude und Glück dachte ich mir: „Selbst [die Freude, als König] eines Königreichs eines universellen Monarchen (skt.: *chakravartin*) ernannt zu werden, kann nicht mit einem Hundertstel der Freude und des Verdienstes dieses Schicksals, dass ich auf die Art und Weise zu dem Gefolge des Bodhisattva (d. h. Chos kyi dbang phyug) werden durfte, verglichen werden.“ So dachte ich. Während ich das ausgezeichnete, sanftmütige Pferd führte, kamen wir zu einem von Blumen übersäten Stück Land. Dort angekommen stieg [Chos kyi dbang phyug] von dem ausgezeichneten Pferd ab, und wir setzten uns auf einen flachen Stein mit ebener Oberfläche. Der Bodhisattva Chos kyi dbang phyug kommentierte die von Ācārya Gopadatta verfasste poetische Sammlung von Lobpreisungen [auf den Buddha] und es entspannen sich zahlreiche Diskussionen über die Erzählungen der früheren Vinaya-Schriften.³⁴⁰

Chos dbyings rdo rje schildert im Folgenden, wie er auch während der nächsten sieben Tage von Chos kyi dbang phyug unter anderem in das *Lotus-Sūtra* (skt.: *saddharma puṇḍarīkasūtra*) unterwiesen wurde, und sich nicht nur theoretisches Wissen über den Weg der Bodhisattvas aneignete, sondern sich in deren Verhalten auch praktisch übte. Während der gemeinsam verbrachten Zeit entstand in ihm der größte Respekt vor Chos kyi dbang phyug.³⁴¹

³³⁹ Vgl. auch Anm. 284. Gopadatta gilt als der Verfasser des *Saptakumārikāvādāna*, das Chos kyi dbang phyug einige Jahre zuvor für einen Mönch aus Gauḍa vom Tibetischen ins Sanskrit übersetzt hatte. Nicht bekannt ist Gopadatta als Verfasser von „Lobpreisungen [des Buddha] in Versform“ (*snyan ngag gi bstod*). Nach Hahn (2002: 15–26) ist es zumindest wahrscheinlich, dass es neben dem *Saptakumārikāvādāna* weitere Legenden gibt, die Gopadatta zugeordnet werden können.

³⁴⁰ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 175 (*bzhon pa zhon pa mthong nas byang chub sems dpa' 'jig rten dbang phyug yid rab tu dga' ste / dga' ba dang bde ba skyes nas bsam pa / 'di ltar bdag kyang byang chub sems dpa'i 'pangs su 'gyur ba'i skal pa 'di 'khor 'los bsgyur ba'i rgyal srid la bzhag kyang dga' ba 'di dang bsod nams 'di'i brgya 'i char yang mi phod do bsam ste / rta mchog dul ba'i ka lo bsgyur bar byas te me tog rgyas pa'i sa gzhi ga na bar song ngo / der song nas rta mchog gi bzhon pa las bab nas rdo leb ngos mnyam pa'i thog tu 'dug ste / slob dpon sa 'tshos sbyin gyi mdzad pa'i snyan ngag gi bstod tshogs rnam la byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug gis 'grel bshad 'ga' re dang / sngon byung ba'dul ba lung gi gnam rgyud kyi gsung gleng mang du byung*).

³⁴¹ Für die gesamte Episode siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 172–180.

Im Herbst desselben Jahres wird eine ähnliche Situation geschildert: Wieder suchte Chos dbyings rdo rje mit seinem edlen Pferd Chos kyi dbang phyug auf. Aufgrund ihrer Vertrautheit entspann sich zwischen den beiden eine Konversation mit religiösen und weltlichen Themen, beispielsweise über die „Umgebung“ (*yul gyi gtam*) und das „Spiel“ (*rtsed mo'i gtam*).³⁴² Kurz darauf erhielt der Zehnte Karma pa weitere Unterweisungen von Chos kyi dbang phyug:

Als der Bodhisattva Chos kyi dbang phyug in dieser menschenverlassenen Abgeschlossenheit die von Ācārya Gopadatta verfasste Sammlung von Lobpreisungen kommentierte, nahm ich, der Bodhisattva 'Jig rten dbang phyug, um ihm einen Dienst zu erweisen, einen Schirm und erzeugte damit einen kühlenden Schatten, so dass er nicht unter der Mittagshitze zu leiden hatte. Vom ersten und zweiten Tag an bis zum 15. genoss ich so den Geschmack des Nektars der Dharma-Lehre. Zu diesem Zeitpunkt gab es keinerlei kindliche Handlungen [meinerseits] und ich verweilte mit dem edlen Verhalten des Bodhisattva.

Einige Male stiegen [wir] zwei Bodhisattvas in den Fluss, der versehen war mit den acht Qualitäten [von gutem Wasser], um uns zu waschen. [Dabei] erfreuten wir uns auch an [verschiedenen] Spielen: So gelangten wir beispielsweise schwimmend von einem Ufer des Flusses zum anderen. Und kamen schwimmend von dem anderen Ufer des Flusses [zurück] zum einen. Wir tauchten an die Oberfläche mit Stein[en], die wir aus der Tiefe des Flusses (*chu bo'i nang*) holten. Und vom Fluss aus nach oben blickend, sahen wir mit [großer] Klarheit die Sterne.³⁴³

Bereits in den vorigen Abschnitten beschreibt Chos dbyings rdo rje hingerissen die äußerliche Schönheit der Natur, die er jedoch rational als bloße Illusionen bewertet. Dabei entwirft er eine Dichotomie zwischen „kindlichen Handlungen“ (*byis pa'i bya ba*) und dem „Verhalten des Bodhisattvas“ (*byang chub sems dpa'i spyod*). Indem er nun schildert, wie er, der Bodhisattva, sich im Wasser dem kindlichen Spiel hingibt, konterkariert er die direkt zuvor gemachte Aussage über sein edles Verhalten als Bodhisattva, der keinerlei

³⁴² Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 185.

³⁴³ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 186 (*skye bos dben pa de na byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug gis slob dpon sa 'tshos sbyin gyis mdzad pa'i bstod tshogs la 'grel bshad byed pa na / byang chub sems dpa' 'jig rten dbang phyug gis de'i rim gro'i slad du gdugs bzung ste nyin gung gi gdugs kyis gdung ba med pa de ltar bsil ba'i grib ma byas te / nyin dang po dang gnyis pa nas nyi ma bco lnga'i bar du chos kyi bdud rtsi'i ro myong bar byas so / de'i tshe byis pa'i bya ba 'ga' yang med de byang chub sems dpa'i spyod pa dam pas gnas so / skabs 'gar ni byang chub sems dpa' de gnyis chu bo yan lag brgyad ldan la zhugs te khurus byas / chu bo'i tshu rol nas rkyal te pha rol tu 'gro'o / pha rol nas rkyal te tshu rol tu 'ong ba dang / chu bo'i nang gi rdo ba blangs te steng du 'ong ba dang / chu bo'i nang nas yar bltas pas rgyu skar gsal bar mthong ba sogs rtsed mor dga' ltar yang byas so*).

kindliche Handlungen mehr verrichtet, und erzeugt damit eine ironische Brechung, die durchaus charakteristisch für den Text ist.

8.5.6 Ernennung des Ba le Rab 'byams pa zum Abt von Yangs pa can. Zusammenkunft der Karma bKa' brgyud-Würdenträger

Kurze Zeit nach der Ordination von Chos dbyings rdo rje und einige Jahre nachdem Chos kyi dbang phyug den Go śri Karma Chos rgyal als Abt von Yangs pa can ernannt hatte, ersetzte er ihn durch einen gewissen Ba le Rab 'byams pa. Dieser elfte Abt von Yangs pa can wurde als Neffe des Ba le ba rNam rgyal dpal bzang, eines Meisters der sTag lung-Tradition,³⁴⁴ geboren und war vom Fünften Zhva dmar pa ordiniert worden. Unklar ist, warum es zu einem solch raschen Wechsel in der Abfolge der Äbte von Yangs pa can kam: Entweder war ersterer zu absorbiert von seinen Aufgaben als Schatzmeister des Sechsten Zhva dmar pa, oder Ba le Rab 'byams pa erhielt den Posten aus Dankbarkeit: Auch er war von einem Mongolenkönig (Kho lo ji?) eingeladen worden und hatte während seines Besuchs Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra* ins Mongolische übersetzt. Nachdem die Mongolen ihn für diese Leistung und weitere Lehrtätigkeiten großzügig beschenkt hatten, spendete er freigiebig den Klöstern von sTag lung und Yangs pa can und wurde kurz darauf als Abt von letzterem ernannt.³⁴⁵

Chos kyi dbang phyug kehrte nach Yangs pa can zurück, wo sich vier große Würdenträger der Karma bKa' brgyud-Schule, alle in noch recht jungem Alter, zusammen fanden: Der zwanzigjährige Zehnte Karma pa Chos dbyings rdo rje, der vierzigjährige Sechste Zhva dmar pa, der achtunddreißigjährige Fünfte Si tu pa Chos kyi rgyal mtshan und der erst siebenjährige Fünfte rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs. Einzig der Dritte dPa' bo gTsong lag rgya mtsho schien zu fehlen – allerdings lag dessen Sitz Sras mkhar dgu thog auch nicht in unmittelbarer Nähe. Es ist naheliegend, dass die drei anwesenden Schüler von Chos kyi dbang phyug ihn auf seinen nun folgenden Reisen in der Gegend um mTshur phu begleiteten, denn es wird immer wieder geschildert, wie sie während dieser Zeit Lehren von ihm erhielten.

Während sich Chos kyi dbang phyug in Yangs pa can aufhielt, erteilte er dem dort versammelten Saṃgha eine Einweihung in das *Kālacakra-Tantra*. Er begab sich nach

³⁴⁴ Siehe TBRC (P5702).

³⁴⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa I* Fol. 628, 3–5 (*mkhan rab bcu gcig pa ba le rab 'byams pa ni / stag lung rnam rgyal dpal bzang gi sku tsha yin / [...] zhva dmar lnga pa'i drung du bsnyen par rdzogs / [...] sog po'i rgyal po'i rgyal pos spyan drangs nas sog yul du phebs / spyod 'jug sog skad du bsgyur / der karma pa'i bstan pa btsugs zang zing gi longs spyod char ltar babs / yangs can dang stag lung du 'bul chen bstabs / yangs can gyi mkhan por bskos*).

mTshur phu, wo er das „Erde-Ritual“ (*sa'i cho ga*) für die „Mauer“ (*lcags ri*) um das Kloster ausführte und den Reliquienstüpa des Pa tshab Lo tsā ba Nyi ma grags pa (*1055) besuchte.

8.5.7 Aufenthalte in Za dam und gNas nang

Einmal mehr reiste Chos kyī dbang phyug in das Za dam-Kloster in 'Phan yul und ernannte von dort aus sNa'i btsun pa Karma dPal 'byor bzang po als Ācārya von gDan sa thel. Im gNas nang-Kloster, unterhalb im Tal von mTshur phu gelegen, gewährte er allen „einheimischen und auswärtigen Mönchen“ (*gzhis byes*) die Anweisungen der Mahāmudrā-Lehre sowie Anweisungen zu den Sechs Doktrinen des Nāropa anhand des Textes *Chos drug bdud rtsi snying khu*, den er vor mehr als 15 Jahren verfasst hatte.³⁴⁶ Zurück in mTshur phu gab er dem Zehnten Karma pa Lehren und Einweihungen, unter anderem in das Kālacakra-Maṇḍala, zu der Jina-Sāgara Form des Avalokiteśvara und zum schwarzgewandeten Mahākāla.

Etwa zu dieser Zeit suchten ihn Mitglieder der mongolischen Stämme der Chagar und der Kharka auf.³⁴⁷ Tatsächlich waren der Chagar-Herrscher Ligdan Khan und der gTsang sDe srid Karma bsTan skyong dbang po ein Bündnis gegen Gushri Khan, den Anführer des Koshot-Clans, und die dGa' ldan Pho brang-Fraktion eingegangen – jedoch verhinderte der frühe Tod von Ligdan Khan (1592–1634) militärische Auswirkungen dieser Allianz. Auch mit dem Mongolen Tsoktu Taiji (1581–1637), dem Anführer der Kharka, hatte sich der gTsang sDe srid verbündet. Dieser schickte seinen Sohn Arslang 1635 mit 10 000 Mann nach Zentraltibet, um seinen Bündnispartner Karma bsTan skyong dbang po militärisch zu unterstützen; angekommen in Zentraltibet beschloss Arslang jedoch kurzerhand, die Fronten zu wechseln und wurde im Jahr 1636 Schüler und Gabenherr des Fünften Dalai Lama.³⁴⁸

³⁴⁶ Vgl. Anm. 171.

³⁴⁷ Die gleiche Episode wird auch in der Biographie von Chos dbyings rdo rje geschildert. Dort heißt es, dass die mongolischen Könige der Chagar- und Kharka-Stämme aus der nordwestlich von Tibet gelegenen Gegend „Xinjiang“ (*yu gur*) Gesandte geschickt hätten, die ihnen Geschenke überbrachten. Chronologisch wird das Ereignis noch vor der Ordination von Chos dbyings rdo rje eingeordnet, siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fol. 348, 3–4 (*skabs der yu gur nas cha gar rgyal po dang khar kha'i rgyal po rnams kyī 'bul skyel 'byor*).

³⁴⁸ Siehe Kapstein (2006: 136). Ob es nun die übermächtige Armee von Gushri Khan war, die ihn zu diesem Sinneswandel bewegte, oder andere Gründe, bleibt unklar. Sein Vater, dessen Armee 1637 durch die Khoshot-Mongolen unter Gushri Khan vernichtend geschlagen wurde, verübte ihm die verräterische Tat und ließ ihn kurze Zeit später hinrichten.

Es zeugt von Chos kyi dbang phyugs politischer Bedeutung, dass ihn Vertreter dieser mongolischen Stämme aufsuchten. Ebenso, dass er kurz darauf sechs Personen der mongolischen Regierung „offizielle Schreiben“ (*bka' shog*) sandte. Ferner gewährte er allen Tibetern, die in mongolische Herrschaftsgebiete reisen wollten, rituelle Autorisationen zu „100 Sādhanas“ (*sgrub thabs brgya rtsa*).

8.5.8 Besuch von mTshur phu und Reise nach Lho brag

Aus einem Stück Baumwolle, das ihm eine Gruppe von 50 Yogins geschickt hatte, ließ Chos kyi dbang phyug einen „Vorhang“ (*gos yol*) von bester Qualität mit buddhistischen Motiven fertigen. Dem Saṃgha von mTshur phu gewährte er die Einweihung zur Vajravārāhī. Auch seinen engen Schülern ließ er zahlreiche Einweihungen und rituelle Autorisationen zu Teil werden und gewährte dem Fünften Si tu pa die Einweihung zur Tshe ring ma und dem Zehnten Karma pa sowie dem Fünften rGyal tshab die Einweihung zum Mahāmāyā. Ausschließlich dem Fünften rGyal tshab gewährte er die Einweihung zu Guru drag po sowie die Einweihung in das „Fünf-Gottheiten-Manḍala des Cakrasaṃvara“ (*bde mchog lha lnga*), zum Vierarmigen Jina-Sāgara, zum weißen Cakrasaṃvara und weitere.

Bevor er sich nun nach Sras mkhar dgu thog im Süden begab, besuchte er das etwas südlich von Lhasa gelegene sNye thang, den Ort, an dem Jo bo Atiśa im Jahr 1054 verstorben war. Er pilgerte zu dessen Reliquienstüpa, seiner Bettelschale und seiner Zymbel sowie zu einem Stüpa, in dem sich Reliquien des Nāropa befanden.³⁴⁹ Über die nahe dem Gletscher von Yar lha sham po (6636 m) tief im Yar lung-Tal gelegene g.Ya' bzung dgon³⁵⁰ gelangte er schließlich nach Sras mkhar dgu thog, wo er auf den Zehnten Karma pa traf, der sich bereits zuvor dorthin begeben hatte.

Der Dritte dPa' bo gTsug lag rgya mtsho, Abt von Sras mkhar dgu thog, beschenkte seine Gäste großzügig, insbesondere Chos kyi dbang phyug und Chos dbyings rdo rje. Da er dem Treffen der hohen Würdenträger der Karma bKa' brgyud-Schule in Yangs pa can nicht beigewohnt hatte, ist wahrscheinlich, dass der Wunsch nach einer Begegnung mit gTsug lag rgya mtsho ein Grund für deren Reise nach Sras mkhar dgu thog war.

³⁴⁹ Ebenfalls dort sollen sich Reliquien des Jo bo Atiśa befinden, siehe Ferrari (1958: 72).

³⁵⁰ Für eine annotierte Übersetzung, Transliteration und Faksimile-Edition dreier geschichtlicher Quellen zum g.Ya' bzung-Kloster und dessen Gründer Chos smon lam sowie dem Herrscherhaus von Lha Bug pa can siehe Gyalbo & Hazod & Sørensen (2000). Gegründet wurde das g.Ya' bzung-Kloster von g.Ya' bzung pa Chos smon lam (1169–1233) als Hauptsitz der g.Ya' bzung bKa' brgyud-Schule, einer der acht kleinen bKa' brgyud-Schulen, siehe ebd.: 16–17.

8.6 Das Jahr 1627

8.6.1 Neujahr im Nyi lde-Kloster und erneuter Besuch von bSam yas. Ordination des Bo dong sPrul sku in mTshur phu

Um das tibetische Neujahr des Feuer-Hase-Jahres (1627) zu begehen, begab sich Chos kyi dbang phyug zum Nyi lde-Kloster,³⁵¹ dem Sitz des Dhi tsha sPrul sku 'Jig rten dbang phyug, den er neun Jahre zuvor anerkannt hatte.³⁵² Zurück in Sras mkhar dgu thog verweilten Chos kyi dbang phyug und Chos dbyings rdo rje gemeinsam für einen Tag vor einer Statue Mar pas und reisten im Anschluss über Lha lung chos sde, eine heilige Stätte, die der Erste Karma pa Dus gsum mkhyen pa im Jahr 1154 zum Kloster ausgebaut hatte,³⁵³ und rNam rgyal stag rtse nach gDan sa thel. Während der Zeit, die sie miteinander verbrachten, gewährte Chos kyi dbang phyug seinem Herzenssohn rituelle Autorisationen für eine große Anzahl von Sādhanas.

Gemeinsam begaben sie sich nach bSam yas, wo Chos kyi dbang phyug im nördlichen Tempel der vier Himmelsrichtungen, in Byang chub sems bskyed gling, in dem Zehnten Karma pa und dem Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs den „Erleuchtungsgeist“ (skt.: *bodhicitta*) von Bestrebung und Verwirklichung erweckte. In mChim phu feierte er ein Gaṇacakra-Fest mittels einer „Abfolge ritueller Verrichtungen“ (*las byang*) des Guhyasamāja. Über sGrags kyi yongs rdzong, wo er dem Zehnten Karma pa die Einweihung zu rDo rje gro lo gewährte, einer zornvollen Emanation des Padmasambhava, reiste er weiter zum 'U shang rdo-Tempel, einem neunstöckigen Vihāra,

³⁵¹ Für eine Beschreibung der Heiligtümer von Lho brag Nyi lde siehe Kaḥ thog Si tu Chos kyi rgya mtsho: *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig* S. 298–302. Er identifiziert das Kloster als ein Sitz des Vierten Zhva dmar pa Chos grags ye shes (ebd.: 298). Es sollen sich dort unter zahlreichen anderen Schätzen fünf vom Zehnten Karma pa handgemalte *Zhal thang* befinden, eines davon ein Porträt des Dritten dPa' bo gTsug lag rgya mtsho (ebd.: 300), sowie ein Fußabdruck von Chos dbyings rdo rje, den er im Alter von zehn Jahren hinterlassen haben soll (ebd.: 301).

Nach Rin chen dpal bzang: *mTshur phu dgon gyi dkar chag* S. 552 ist Nyi lde eines der 35 „Nebenklöster“ (*dgon lag*) von mTshur phu.

In der Biographie von Chos kyi dbang phyug wird erwähnt, dass er dort die Statue des sPel chung Jo bo, ein Abbild des Avalokiteśvara mit 1000 Händen und 1000 Augen (skt.: *sahasrabhuja sahasranetra/sahasrabhujalocana*) getroffen haben soll – zwei Jahre später sollte er sie im Sanktum von Nyi lde installieren, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 288, 4 & 292, 2. Für die Erweiterungsarbeiten in Nyi lde und der Statue des Avalokiteśvara vgl. auch Kapitel 9.2.2.

³⁵² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 286, 7–288, 5.

³⁵³ Bereits Lha lung dPal gyi rdo rje (9. Jh.) soll den Ort nach dem Attentat auf Glang dar ma aufgesucht haben, siehe Gyurme Dorje (2004: 222). Zur Architektur siehe Kaḥ thog Si tu Chos kyi rgya mtsho: *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig* S. 304–319, für eine historiographische Darstellung Chos 'phel: *Lho ka sa khul gyi gnas yig* S. 135–137.

der von Khri Ral pa can im 9. Jahrhundert erbaut worden war,³⁵⁴ und von dort zurück nach sNye thang. Dort betete er zu Füßen einer naturgetreuen und mit dessen Fingerabdruck versehenen Nachbildung des Jo bo Atiśa .

In mTshur phu führte er die vollständige Mönchsordination des Bo dong 'Chi med 'od zer sPrul sku (16./17. Jh.)³⁵⁵ aus, gab ihm den Namen 'Chi med Ngag gi dbang po phyogs las rnam rgyal und setzte ihn als „Hoflehrer“ (*go śri*) ein. Ferner gewährte er ihm diverse Einweihungen, unter anderem in das *Kālacakra-Tantra*. Den Bewohnern von mTshur phu gewährte er die Textübertragung des Bhairava-Rituals.

In Yangs pa can traf er wieder auf Chos dbyings rdo rje. Dem ebenfalls anwesenden jungen Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs gewährte er die restlichen Textübertragungen der Gesammelten Werke des Achten Karma pa Mi bskyod rdo rje, deren ersten Teil er ihm bereits bei ihrem Treffen in rGyal mkhar rtse etwa drei Jahre zuvor zu Teil hatte werden lassen. Einer Meditationsgruppe (*sgrub sde*) von 'Bri gung gShag ram gewährte er die Anweisungen der Fünffachen Mahāmudrā-Lehre der 'Bri gung-Schule, bevor er sich zu einer einwöchigen Klausur zurückzog.

8.6.2 Tempelweihen in Za dam und erste Begegnung mit Karma Chags med

Daraufhin begab er sich zum Za dam-Kloster in 'Phan yul. Dort, in dem Kloster, dessen Erweiterung er kontinuierlich verfolgt hatte – so hatte er einige Jahre zuvor das Fundament der Schutzgottheiten-Kapelle gelegt – führte er nun die Weihe des Bla ma-Lha khang und anderer Gebäude durch.

Kurz zuvor war ein Schüler namens Karma bSam 'grub in das Kloster aufgenommen worden, dessen Mutter Chos skyong skyid hieß und dessen Vater, A nu padma dbang drag, aus der Familie der lDong mkha' spyod pa stammte, deren Linie sich bis zum König Khri srong lde btsan zurückführen ließ. Der Junge, der mit seinen jungen Jahren bereits den

³⁵⁴ Siehe Ferrari (1958: 72–73) und Gyurme Dorje (2004: 161), nach dem das ursprüngliche Gebäude im Stil einer Pagode mit einem blau-türkisfarbenen, chinesischem Dach errichtet gewesen sein soll, die allerdings bereits während der Herrschaft von Glang dar ma zerstört worden sein soll.

³⁵⁵ Bo dong 'Chi med 'od zer ist der Verfasser einer Chronik der Bo dong-Tradition. Das aus 35 Folios bestehende Manuskript mit dem Titel *dPal de kho na nyid dus pa las bo dong chos 'byung gsal byed sgron me zhes bya ba dpal thams cad mkhyen pa 'chi med 'od zer gyis mdzad pa* wird heutzutage in dem Bo dong E-Kloster aufbewahrt. Für eine annotierte Übersetzung des *Chos 'byung* siehe Diemberger, Pasang Wangdu, Kornfeld und Yahoda (1997: 99–131). Die Inkarnationslinie des 'Chi med 'od zer, die auf Cakrasaṃvara zurückgeht, ist eine Parallellinie zu der Vajravārāhī-Inkarnationslinie, deren berühmteste Vertreterin Chos kyi sgron ma (1422–1455) war; siehe Diemberger (2007: 261 & 324) & (2009: 99).

Fünften Si tu pa und den Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal³⁵⁶ getroffen und von beiden Einweihungen und Lehren erhalten hatte, zeichnete sich nicht durch übertriebene Strebsamkeit aus: Nach seiner Biographie soll er sich mit seinen Kameraden, den anderen Mönchsdienern, gerauft und die Mauer des Klosters mit unangemessenen Kritzeleien überzogen haben. Als er daraufhin fliehen wollte, hielt ihn sein Lehrer Wa rgan davon ab.³⁵⁷ Trotz dieser Schelmereien fiel er Chos kyi dbang phyug bei dessen Besuch als Wesen mit besonderen spirituellen Fähigkeiten auf, und so gewährte er ihm nach und nach zahlreiche Unterweisungen in die autoritativen Schriften sowie viele Einweihungen und Textübertragungen. Die Einschätzung von Chos kyi dbang phyug sollte sich als richtig erweisen: Als Begründer des gNas mdo-Kosters in Khams und der gleichnamigen Tradition der Karma bKa' brgyud-Schule, realisierter Meister sowohl der Mahāmudrā als auch der rDzogs chen-Lehre und als Verfasser zahlreicher Schriften sollte er als [gNas mdo] Karma Chags med (skt.: *Rāgāśya* 1613–1678), ein zweiter Name, den ihm Chos kyi dbang phyug bei seiner Ordination verlieh, Berühmtheit erlangen.³⁵⁸

Nach einer „eintägigen Klausur“ (*zhag bzhugs gnang*) in einer Höhle des Pha dam pa sangs rgyas und einem kurzen Besuch bei dem Reliquienstüpa und der Statue des sKyer sgang pa Chos kyi seng ge (1154–1217), einem Vertreter der Shangs pa bKa' brgyud-Schule, kehrte Chos kyi dbang phyug nach mTshur phu zurück. Dort suchten ihn Gesandte

³⁵⁶ Nach Tsering Lama Jampal Zangpo (1988: 38), dessen Informationen auf der Autobiographie von Karma Chags med basieren, war es der Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal, bei dem er Zuflucht nahm und der ihm die Upāsaka-Gelübde abnahm.

³⁵⁷ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 344, 7–345, 4. Für die vollständige Biographie siehe ebd.: 344, 7–347, 5.

³⁵⁸ Für die Bearbeitung eines seiner Werke, „Das Wunschgebet für die Sphäre der vollkommenen reinen großen Glückseligkeit“ (*rnam dag bde chen zhing gi smon lam*), siehe Schwieger (1978). Wie der Titel bereits aussagt, handelt es sich um ein Wunschgebet für die Wiedergeburt im Paradies des Amitābha (*bde ba can*, skt.: *sukhāvātī*). Ein konkretes, direkt mit Chos kyi dbang phyug zusammenhängendes Motiv für das Gebet könnte man in der Lebensbeschreibung des Karma Chags med von Tsering Lama Jampal Zangpo (1988: 42) finden: „At the beginning of the year of the Fire Snake, Karma Chagmed was sixty-five years old when, in a pure vision experience, he met the Buddha *Amitabha* indivisibly one as Sharmar Tulku. He spoke to Karma Chagmed saying he was displeased that he had not come. When Karma Chagmed heard the sound of these words, he understood it was time for him to go to *Dewachen* (The Pure Realm of Great Bliss). [...] On the first day of the sixth month of that same year [1678], with astonishing signs, he condensed his mind into the heart of Buddha *Amitabha*.“ Auch in seiner Autobiographie werden zuvor immer wieder klare Visionen geschildert, die er unter anderen vom Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje, als dessen potentielle Inkarnation er galt, vom Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal, den er tanzend mit größter Klarheit wahrnahm, und von Chos kyi dbang phyug selbst hatte, siehe *mKhas grub Karma Chags med kyi rang rnam* Fol. 279, 1–3. In einer Vision beispielsweise erschien ihm Chos kyi dbang phyug, auf einem hohen Thron sitzend und mit einem Buch in der Hand. Nachdem er ihm die mündliche Übertragung einiger Sütren gewährt hatte, soll Karma Chags med am nächsten Morgen deren Bedeutung verstanden haben, siehe ebd.: 281, 3–5 (*chos 'brel thob pa'i mi lam nyer cig pa / yang ni dpal ldan zhva dmar cod pan can / rgyal ba chos kyi dbang phyug dngos ltar du / khri ni mthon po cig gi la bzhugs nas kyang / phyag na glegs bam cig ni bsnam mdzad nas / mdo sde cig gis (= cig gi?) lung ni gnang ba dang / phyir nang sman mdo'i don la nges pa thob*).

der beiden Zur mang-Klöster in Khams auf, die der Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal, Abt von Zur mang bdud rtsi mthil, und Gar dbang Karma bsTan skyong, Abt von Zur mang rnam rgyal rtse, geschickt hatten. Die Boten überbrachten ihm großzügige Geschenke und baten ihn dringlich, doch wieder zu ihnen nach Khams zu reisen – ein Wunsch, der angesichts der wenigen verbleibenden Lebensjahre von Chos kyi dbang phyug nicht mehr in Erfüllung gehen sollte. Ein Grund für die Bitte nach Chos kyi dbang phyugs Anwesenheit in Khams könnte der nahende Tod des Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal gewesen sein.

Als sich das Jahr 1627 seinem Ende zuneigte, leitete Chos kyi dbang phyug das gTor ma-Ritual des ausgehenden Jahres und feierte schließlich das tibetische Neujahr des Erde-Drache-Jahres 1628.³⁵⁹

8.7 Das Jahr 1628

8.7.1 Besuch des Za dam-Tempels und Ordination von Karma Chags med

Seine erste Handlung im neuen Jahr war, wieder zurück in das Za dam-Kloster zu reisen, um dort die Tradition eines zum tibetischen Neujahr ausgeführten sMon lam chen mo-Festes zu begründen. Von dort aus reiste er weiter nach Thang sag dGa' ldan chos 'khor, wo er zu verschiedenen Heiligtümern pilgerte, unter anderem zu einer Yi dam-Statue des Po to ba Rin chen gsal (1031–1105) und einem mit dem Nasenblut seines Schülers, des Glang ri thang pa rDo rje seng ge (1054–1123), gemalten Thangka. Dem Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs gewährte er die Anweisungen zu Atiśas Werk *Byang chub lam gyi sgron ma* (skt.: *bodhipathapradīpa*), was naheliegend schien angesichts seines Aufenthalts in der Region von 'Phan yul, einer ehemaligen Hochburg der bKa' gdams-Schule.³⁶⁰ Von Za dam aus reiste er gemeinsam mit seinen Schülern nördlich in Richtung sTag lung-Kloster und erwies dort dem versilberten Reliquienstūpa und der silbernen Statue des Klostergründers, sTag lung thang pa bKra shis dpal, seinen Respekt. Ungefähr zu dieser Zeit erreichte ihn die Nachricht über das Dahinscheiden des Tsher lung Drung pa Kun dga' rnam rgyal. Betrübt über dessen Tod machte er Darbringungen für den Verstorbenen.

Wieder zurück in Za dam widmete er den inneren Heiligtümern des Klosters seine Aufmerksamkeit. Unter diesen befand sich auch eine silberne Statue des Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje, die er zusammen mit einigen anderen Statuen weihte.

³⁵⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 288, 5–289, 5.

³⁶⁰ Für eine Beschreibung der bKa' gdams pa-Stätten in 'Phan po siehe Roesler & Roesler (2004). Dort wird auch das dGa' ldan chos 'khor-Klosters beschrieben (ebd.: 36–37).

Als Chos kyi dbang phyug nun schließlich gemeinsam mit Chos dbyings rdo rje und dem Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs das Za dam-Kloster in Richtung mTshur phu verließ, sollte es das letzte Mal gewesen sein: Er würde nie wieder zurückkehren.

In mTshur phu, das sie nach kurzen Aufenthalten in Rag yar, sPar phu und gNas gngang erreichten, führte er in einem dreistufigen Intervall die vollständige Mönchsordination des gNas mdo Karma Chags med durch.³⁶¹ Dieser hatte gleich drei verschiedene Namen erhalten: Im Alter von neun Jahren war ihm anlässlich der Abnahme von monastischen Gelübden der Name Karma bSam 'grub gegeben worden.³⁶² Chos kyi dbang phyug seinerseits taufte ihn, als er ihm Gelübde abnahm, auf den Namen Karma sLob lam,³⁶³ beschloss aber dann anlässlich der vollständigen Mönchsordination und aufgrund ‚äußerer Umstände‘ ihm den Namen Karma Chags med zu verleihen.³⁶⁴

8.7.2 Reise nach rGyal mkhar rtse

Aus gTsang erreichte Chos kyi dbang phyug über einen Boten die Einladung des dortigen Herrschers Karma bsTan skyong dbang po. Folgt man der Biographie von Chos dbyings rdo rje, so fiel den beiden Würdenträgern die Entscheidung, der Einladung zu folgen und nach gTsang zu reisen, keineswegs leicht. Insbesondere Chos dbyings rdo rje schien keine große Lust darauf verspürt zu haben, einen derartig langen Weg auf sich zu nehmen, um sich am Hofe eines weltlichen Herrschers hofieren zu lassen. Als Chos kyi dbang phyug, dem Drängen seines Gefolges nachgebend, sich schließlich dazu durchgerungen hatte, der Einladung zu folgen, und ihn diesbezüglich um seine Meinung bat, entgegnete der Zehnte Karma pa folgendes:

„Obwohl inzwischen einige Jahre vergangen sind, seitdem ich aus meiner fernen Heimat hierher gekommen bin, hatte ich, von Besitztümern und Müßiggang dominiert, noch keine Gelegenheit, in der Einsamkeit zu leben. Weil dem so ist: warum [also] sollte ich in den „Freudenhain“ (*skyed [mos] tshal*, d. h. rGyal mkhar rtse) des

³⁶¹ Nach Tsering Lama Jampal Zangpo (1988: 38) nahm ihm Chos kyi dbang phyug am Morgen die Novizengelübde ab und führte am Abend des gleichen Tages die vollständige Mönchsordination aus.

³⁶² Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 345, 3.

³⁶³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 345, 7 und 290, 2.

³⁶⁴ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 290, 2.

Herrschers (d. h. bsTan skyong dbang po) reisen?“ Mit dieser Rede erklärte ich mich als nicht einverstanden.“³⁶⁵

Chos kyi dbang phyug seinerseits, der dem Drängen des Boten und seines Gefolges, das nach Besitz und Ruhm strebte und deswegen unbedingt an den Hof des Königs reisen wollte, für viele Tage ausgesetzt war, versuchte einige Zeit darauf erneut, seinen trotzigen Schüler davon zu überzeugen, ihn nach gTsang zu begleiten, dieses Mal mit einem schlagkräftigen Argument:

„Obwohl es wahr sein mag, dass Dein Aufenthalt im Freudenhain tatsächlich ohne Zweck ist, so macht es nichtsdestotrotz Sinn, wenn wir, während Du Dich auf dem Weg befindest, um „Kailāsa“ (*ri bo gangs can*) zu sehen, im Freudenhain einige Monate gemeinsam verbrächten.“

Als [ich], rJig rten rten dbang phyug (d. h. Chos dbyings rdo rje) diese Rede hörte, war ich aus Angst [einerseits] und Freude [andererseits] sprachlos. Nachdem ich [das Angebot] eingehend geprüft hatte, sprach [ich], rJig rten dbang phyug, zum Bodhisattva Chos kyi dbang phyug an einem anderen Tag folgendes: „Wenn der kurze Aufenthalt in des Königs Freudenhain mir die Möglichkeit eröffnet, zum Gletscherberg (d. h. Kailāsa) zu reisen, um den Berg zu sehen, dann werde ich Deiner Anweisung entsprechend handeln.“³⁶⁶

Erst die Aussicht, zum heiligen Berg Kailāsa pilgern zu dürfen, konnte also Chos dbyings rdo rje davon überzeugen, der Einladung nach gTsang zu folgen. Umgekehrt kann man schlussfolgern, dass die Pilgerreise, die Chos dbyings rdo rje zum Kailāsa unternahm, auch aufgrund der Tatsache zustande kam, dass Chos kyi dbang phyug ihn davon zu überzeugen suchte, nach gTsang zu reisen und den Hof des Königs zu besuchen. Der ausschlaggebende Impuls für die Reise schien jedenfalls von Chos kyi dbang phyug ausgegangen zu sein.

Nachdem sich Chos dbyings rdo rje schließlich nach langem Zögern zu der Reise durchgerungen hatte, begann deren Vorbereitung, und kurz darauf brachen sie gemeinsam mit dem damals elfjährigen Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs und begleitet

³⁶⁵ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 190 (*kho bo yul thag ring po nas 'ongs te mi lo 'di snyed cig lon na'ang rnyed pa dang le lo'i dbang du song ste dben pa bsten pa'i go skabs ma thob 'di lags na / de sa'i bdag po'i skyed tshal du ci'i phyir 'gro / de skad ces gsol nas kho bos khas ma blang ngo*).

³⁶⁶ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 191–192 (*khyod skyed mos tshal du sdod pa'i long med pa bden mod kyi / 'on kyang ri bo gangs can blta ru 'gro na lam du skyed mos tshal du zla ba 'ga' 'u cag phyogs gcig tu 'dug par rigs so / de skad ces thos nas 'jig rten dbang phyug dogs pa dang dga' bas ci yang ma smas so / legs par dpyad nas nyin zhag gzhan zhig na 'jig rten dbang phyug gis byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug la 'di skad ces gsol to / rgyal po'i skyed mos tshal du yun du mi 'dug par ri bo gangs can blta bar 'gro ba'i skabs dbye na bka' bzhin 'tshal*).

von einem großen Lager in Richtung gTsang auf. Der Biographie von Chos dbyings rdo rje zufolge machten sie sich im Herbst auf den Weg.³⁶⁷ Bevor sie, prachtvoll geschmückt und begleitet von zahlreichen Lehrern, Einzug in rGyal mkhar rtse hielten, zollte Chos kyi dbang phyug dem neu errichteten vergoldeten Dach des 'Og min gling-Kloster in g.Yung seinen Respekt.

Die Zeit in rGyal mkhar rtse vor dem Neujahrsfest des Jahres 1629 nützte Chos kyi dbang phyug, um seinen Schülern Lehren und Einweihungen zu gewähren. Dem Fünften rGyal tshab Grags pa mchog dbyangs und dem Bo dong 'Chi med Ngag gi dbang po gab er rituelle Autorisationen zu den 100 Sādhanas,³⁶⁸ dem gTsang sDe srid Karma bsTan skyong dbang po die rituelle Autorisation zur Weißen Tārā. Er führte die vollständige Mönchsordination des Tre hor sPrul sku Karma bsTan 'dzin dar rgyas durch und gewährte ihm „Erläuterungen“ (*bshad*) zu dem vom Dritten Karma pa Rang byung rdo rje verfassten Werk *Zab mo nang don*. Bereits während seines ersten Aufenthalts in rGyal mkhar rtse etwa vier bis fünf Jahre zuvor hatte er ihn in Teile des Textes unterwiesen. Schließlich führte er das gTor ma-Ritual des ausklingenden Jahres aus und veranstaltete anlässlich des tibetischen Neujahrs des Erde-Schlange-Jahres 1629 ein großes sMon lam chen mo.³⁶⁹

³⁶⁷ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 192.

³⁶⁸ Offensichtlich begleitete ihn 'Chi med Ngag gi dbang po auf seiner Reise nach gTsang, denn kurze Zeit darauf, zu Beginn des Jahres 1629, sollte er in rGya tsho in gTsang weitere Einweihungen und Lehren erhalten: Chos kyi dbang phyug gab ihm Anweisungen bezüglich der Erzeugung von Bodhicitta sowie Einweihungen zum Bhairava und dem Vierarmigen (Mahākāla/Avalokiteśvara?), siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 290, 6–7.

³⁶⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 289, 5–290, 4.

9. Aufenthalt in Chu dbar, Reise nach Nepal und Tod: 1629–1630

9.1 Das Jahr 1629: Reise nach Chu dbar

In gTsang nutzte der Sechste Zhva dmar pa seinen Einfluss auf den Herrscher bsTan skyong dbang po und veranlasste ihn, vielen Gefangenen Amnestie zu gewähren. Ferner besuchte er Märkte, auf denen Schlachtvieh zum Verkauf feilgeboten wurde, kaufte zahlreiche Yaks, Ziegen und Schafe und rettete ihnen das Leben, indem er sie in die Freiheit entließ.³⁷⁰

Er besuchte Ri khrod dga' ldan, eine Einsiedelei, die sowohl 'Bre shes rab 'bar (*11. Jh.) als auch dem Gründer des dPal 'khor chos sde-Klosters und damaligen Herrscher von rGyal mkhar rtse, Rab brtan kun bzang 'phags (1389–1442),³⁷¹ als Ort für ihre spirituelle Praxis gedient hatte, und pilgerte, gemeinsam mit seinen Schülern, zum dPal 'khor chos sde-Kloster.

Nach Besuchen weiterer Klöster in der Umgebung begab er sich nach gSer mdog can, das er zuletzt noch vor seinem 16. Lebensjahr besucht hatte. Dort erwies er dem Reliquienstüpa des Mahāpaṇḍita Śākya mchog ldan durch Niederwerfungen und Darbringungen seinen Respekt. Der Mönchsversammlung von gSer mdog can gewährte er ausgiebig mündliche Unterweisungen und debattierte mit den Gelehrten des Klosters. Auch im sNar thang-Kloster führte er, gemeinsam mit Chos dbyings rdo rje, mit den Mönchen Diskussionen über die Sichtweise und Verwirklichung der Madhyamaka-Lehre und begegnete einem Abbild der Tārā, das als ‚*Chu mig sgrol ma*‘ bekannt ist.³⁷²

Gemeinsam mit dem Zehnten Karma pa reiste er nach Khro phu, dem Hauptsitz der gleichnamigen Schule, die zu den „acht kleinen bKa' brgyud-Schulen“ (*bka' brgyud chung brgyad*) gehört, und die, ebenso wie das Kloster, von rGyal tsha Rin chen mgon (1118–1195) gegründet wurde.

Offensichtlich plante Chos kyi dbang phyug zu diesem Zeitpunkt bereits, nach Nepal und Indien zu reisen, denn er nahm einer von gNyan Lo tsā ba Darma grags (*11. Jh.) aus Indien mitgebrachten Statue des Viergesichtigen Avalokiteśvara das Versprechen ab, ihn vor allen Hindernissen und Gefahren auf der Reise zu beschützen. Er besuchte das Kloster Sa skya, wo er den Sa skya bDag chen mThu stobs dbang phyug (*1588) traf,³⁷³ und reiste

³⁷⁰ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 193. Siehe Hartmann (2006: 45–60) zur rituellen Praxis des „Rettens von Leben“ (*tshes thar*).

³⁷¹ Zu Rab brtan kun bzang 'phags als Gründer von dPal 'khor chos sde vgl. Anm. 104. Für eine ausführliche Biographie siehe Bo dong Paṇ chen 'Jigs med grags pa (1376–1451): *Rab brtan kun bzang 'phags kyi rnam thar*.

³⁷² Siehe hierzu Ferrari (1958: 61).

³⁷³ Ihre Begegnung wird auch in der Biographie des Zehnten Karma pa erwähnt, siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fol. 349, 5. Für eine vollständige Biographie des Sa skya-Meisters siehe Kun dga' blo gros: *Sa skya'i gdung rabs ngo mtshar bang mdzod kyi kha*

im Anschluss in die Region um den Berg rGyal gyi Śri ri, der zwischen Shel dkar und Ding ri liegt.³⁷⁴ Bereits Mi la ras pa, Pha dam pa Sangs rgyas und der rGod tshang pa mGon po rdo rje (1189–1258) hatten sich dort zur spirituellen Praxis aufgehalten. Auch Chos kyi dbang phyug verweilte für drei Tage in Brag rgod tshang can und hatte während dieser Zeit Visionen von den 80 Mahāsiddhas und rGod tshang pa.

In bSam [gtan] gling, das auch unter dem Name rGya ra-Kloster bekannt ist und am südlichen Hang des rGyal gyi Śri ri liegt,³⁷⁵ traf er auf den Dritten Yol mo ba sPrul ku bsTan 'dzin nor bu.

Über Ding ri glang 'khor gelangten Chos kyi dbang phyug und Chos dbyings rdo rje schließlich nach Chu dbar im Rong shar-Tal. Sie waren kurz vor dem „Frühsommer“ (*sros ka*) in rGyal mkhar rtse aufgebrochen, und die Reise bis Chu dbar dauerte etwa einen Monat.³⁷⁶

9.2 Gründung monastischer Einrichtungen

9.2.1 Klostererrichtung in Chu dbar

In Chu dbar hatte Chos kyi dbang phyug eine Vision, die er als gutes Omen für seine Reise wertete: Er sah, inmitten einer Schar tanzender Dākas und Dākinīs, Mi la ras pa, der in eine Mönchsrobe gekleidet war und ein leichtes Lächeln auf den Lippen trug. Der Anblick versetzte Chos kyi dbang phyug in „spirituelle Verzückung“ (*nyams 'ur*) und überzeugte ihn davon, dass auf seiner Reise keine Hindernisse auftreten würden. Die Tatsache, dass ihm der Yogin Mi la ras pa, der zumeist in ein schlichtes Baumwollgewand gekleidet war, in Mönchsrobe erschienen war, wirkte auf ihn, den Mönch, als äußerst gutes Vorzeichen für seine Reise.³⁷⁷

Obgleich die Höhlen in und um Chu dbar bereits Mi la ras pa im 11. Jahrhundert als Ort für seine spirituelle Praxis gedient und seit dieser Zeit dort Asketen gelebt hatten, gab

skong S. 223–287. In der *Dung dkar tshig mdzod chen mo* S. 2327 wird lediglich sein Geburtsjahr (1588) angegeben.

³⁷⁴ Zu rGyal gyi Śri ri siehe Wangdu & Diemberger (1996: 3–6). Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fol. 349, 6 erwähnt rGyal gyi Śri ri als rTib ri (Berg der Rippen, ein sprechender Name) und beschreibt, wie auch Chos dbyings rdo rje dort eine Vision der 80 Mahāsiddhas gehabt hatte.

³⁷⁵ Zur Gründung von bSam gling siehe Wangdu & Diemberger (1996: 51–52).

³⁷⁶ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 194 & 195.

³⁷⁷ Eine ähnliche Vision wird in der Biographie von Chos dbyings rdo rje erwähnt, mit dem Unterschied, dass er selbst derjenige ist, der die Vision hat, und Mi la ras pa die Mönchsrobe annimmt (*bzhas*) und nicht trägt (*gsol*), siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i rnam thar* Fol. 350, 1.

es bis zu der Ankunft von Chos kyi dbang phyug und Chos dbyings rdo rje im Jahr 1629 kaum monastische Einrichtungen.³⁷⁸ Dies sollte sich mit ihrer Anwesenheit ändern: Um einen Vihāra an dem heiligen Ort zu errichten, führte Chos kyi dbang phyug zunächst Rituale zur Weihe des Grundes aus, und ließ daraufhin einen Lha khang, einen mGon khang und auch Unterkünfte für die Mönche sowie eine Mauer errichten. Aus der Biographie seines Privatsekretärs Blo gros nor ldan geht hervor, dass Chos kyi dbang phyug ihn vorgeschickt hatte, um eine Stätte für Praktizierende einzurichten:

Daraufhin machte er (d. h. Blo gros nor ldan) sich auf Anweisung des Herrn des Tanzes (d. h. Chos kyi dbang phyug) gemeinsam mit 100 Schülern auf den Weg nach Chu dbar, um eine Gemeinschaft von Praktizierenden zu gründen. [...] Dort angekommen, gewährte er der Gemeinschaft der Praktizierenden, unter anderen einem [gewissen] Karma Legs grub, Anweisungen, beispielsweise zur Mahāmudrā-Lehre, zu den Sechs Doktrinen des Nāropa [...], zur gCod-Praxis und zum großen [Siegel] der respektvollen Hingabe. Dem Saṃgha gab er zahlreiche Spenden, wie Tee und Kleidung. In diesem Jahr hatte er einen Saṃgha von ungefähr 150 Mönchen versammelt. Nachdem Chu dbar als zentrale Stätte für die versammelte Menge [aus] der Gegend nicht [mehr] ausreichte, wurden alle kleineren Orte, wie sMan lung und Chos lung gefüllt mit der Gemeinschaft der Praktizierenden. [...] Als im Erde-Schlange-Jahr [1629] [geistiger] Vater und Sohn (d. h. Chos kyi dbang phyug und Chos dbyings rdo rje) nach Chu dbar kamen, waren sie äußerst erfreut über die Gründung der Gemeinschaft von Praktizierenden.³⁷⁹

Offensichtlich handelte es sich bei der Errichtung des Vihāra um ein Gemeinschaftsprojekt von Chos kyi dbang phyug und Chos dbyings rdo rje. In der von Karma Nges don bstan rgyas verfassten Biographie von letzterem wird ihr tatkräftiges Wirken plastisch beschrieben: So wird geschildert, wie die beiden höchsten Würdenträger der Karma bKa'

³⁷⁸ Zur Erschließung von Chu dbar siehe den von bsTan 'dzin Chos kyi blo gros verfassten *La phyi gnas yig* in der Edition von de Rossi Filibeck (1988: 133 & 159–160). Nachdem Chu dbar, ein Nebenkloster von gDan sa thel, dem Vierten Zhva dmar pa Chos kyi grags pa (1453–1524) als sPyan snga von gDan sa thel übergeben worden war, blieb es unter der Herrschaft der Zhva dmar pa bis zu der Ankunft von Chos kyi dbang phyug, der ebenfalls als sPyan snga von gDan sa thel fungierte.

³⁷⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 322, 3–6 (*de nas rje gar gyi dbang po'i bkas slob phrug brgya dang bcas te chu dbar du sgrub sde 'dzugs phar phebs / [...] chu dbar du phebs karma legs grub sogs 'dus sder / phyag chen chos drug [...] gcod khrid mos gus chen mo'i khrid sogs gnang / dge 'dun rnams la mang 'gyed / gos sbyin mang po phul / lo der dge 'dun phyed dang nyis brgya tsam 'dus / phyogs 'dus kyi tshogs pa rnams chu dbar gnas mthil du ma shong nas / sman lung dang mchod lung sogs gnas phran thams cad sgrub sdes sgang bar gyur / [...] sa sprul lor rje yab sras chu dbar du phebs pas sgrub sde tshugs pa la thugs shin tu dgyes*).

Aus der Biographie von Chos kyi dbang phyug geht hervor, dass er Blo gros nor ldan bereits zur Jahreswende des Jahres 1627 als Ācārya von Chu dbar eingesetzt hatte, siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 288, 4 (*chu dbar du bla ma kar ma nor ldan sogs slob dpon du bskos*).

brgyud-Schule persönlich auf ihrem Rücken Steine und Material zur Errichtung des Vihāra transportierten.³⁸⁰

Die Errichtung des Vihāra und die Entstehung des ersten Mönchsordens beschreibt auch Chos dbyings rdo rje:

Nachdem wir in Ding ma brin (d. h. Chu dbar)³⁸¹ Meditationshütten und den Vihāra errichtet hatten, schenkte mir der „Herr des Ortes“ (*sa'i bdag po*)³⁸² den Grund zusammen mit den Tempeldienern. In dem [Gefolge] der Śrāvakas von Bodhisattva Chos kyi dbang phyug hatten sich diejenigen zusammengefunden, die Freude an der Meditation hatten. Aus jenen entstand die Gemeinschaft des [dortigen] Saṃgha.³⁸³

9.2.2 Vollendung des Klosters in Nyi lde

Während sich Chos kyi dbang phyug in Chu dbar aufhielt, erweiterte weiter östlich in Lho brag der sPel byung sDe pa den Nyi lde-Tempel durch verschiedene Kapellen und Wohnstätten. Kurz zuvor hatte er Chos kyi dbang phyug seine Ländereien und Anwesen gestiftet. Als der sPel byung ba nun starb, bevor die Arbeiten beendet waren, übernahm Chos kyi dbang phyug von Chu dbar aus die Verantwortung für Nyi lde und gab Anweisungen zur Fertigstellung der Bauarbeiten. Als zentrale Ikone ließ er im Sanktum die Statue des sPel byung Jo bo installieren, eine Abbildung des Avalokiteśvara mit 1000 Händen und 1000 Augen, aus deren Händen, so die Legende, Nektar geflossen sein soll, und von der es hieß, dass sie der Byang sems Zla ba rgyal mtshan errichtet habe.³⁸⁴ Chos kyi dbang phyug hatte sie bereits zwei Jahre zuvor bei seinem Besuch in Nyi lde gesehen.

³⁸⁰ Siehe Karma Nges don bstan rgyas: *Karma pa sku 'phreng bcu drug pa tshun rim par byon pa'i nram thar* Fol. 350, 2.

³⁸¹ Chos dbyings rdo rje scheint den Namen Ding ma brin als Synonym zu Chu dbar zu verwenden. Eigentlich handelt es sich dabei um ein Dorf westlich von Chu dbar, in dem Handel betrieben wurde, siehe de Rossi Filibeck (1988: 157, Anm. 92). In dem *La phyi gnas yig* wird Ding ma brin mit dem sPro bde-Markt gleichgesetzt. Chang (1958: 301) beschreibt Ding ma brin wie folgt: „This is the well-known place called Dinma Drin – a town to which both Hindus and Tibetans come, a market-place where many traders gather.“

³⁸² Offensichtlich wird mit *sa'i bdag po* hier Chos kyi dbang phyug bezeichnet. Folgt man dem *La phyi gnas yig* in der Edition von de Rossi Filibeck (1988: 132 & 159) übergab Chos kyi dbang phyug Chu dbar dem Zehnten Karma pa während ihres dortigen Aufenthalts.

³⁸³ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 195 (*ding ma brin du bsam gtan gyi khang bu dang / gtsug lag khang bzos nas sa'i bdag pos sa gzhi lha 'bangs dang bcas lhan cig tu phul ba dang / byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug de'i nyan thos nang du yang dag 'jog la dga' ba dag der 'dus te 'dug pa las dge 'dun gyi sde byung bar gyur to*). Dies widerspricht freilich der zuvor gemachten Aussage, wonach der Drung yig Blo gros nor ldan bereits vor der Ankunft der beiden den Saṃgha gegründet haben soll.

³⁸⁴ Byang sems Zla ba rgyal mtshan gilt als Linienhalter der „Praxis des Einhalten des Fastens“ (*bsnyung/smyung gnas*), die ihren Ursprung bei der indischen „Bhikṣuṇī Lakṣmī[karā]“ (*dge slong ma dpal mo*) nahm. Ein wichtiger Bestandteil der Praxis ist die Verehrung des Avalokiteśvara. Siehe Vitali

Ogleich Nyi Ide bereits dem Vierten Zhva dmar pa Chos kyi grags pa ye shes als Sitz gedient haben soll,³⁸⁵ ist unklar, ob dort vor den Erweiterungsarbeiten auch ein größerer Saṃgha beherbergt wurde. Nach den Arbeiten jedenfalls bezogen etwa 150 Mönche die neu errichteten Unterkünfte. Durch die Erträge aus den Ländereien des sPel byung sDe pa konnte Chos kyi dbang phyug weitere 60 Mönche im bKra shis dge 'phel-Kloster in Lho brag finanziell unterstützen.³⁸⁶

9.3 Künstlerische Aktivität von Chos dbyings rdo rje in Chu dbar und dessen Aufbruch zum Kailāśa

In Chu dbar erinnerte sich Chos kyi dbang phyug auch an Chos dbyings rdo rjes Fertigkeiten auf dem Gebiet der Malerei. Als dieser ihn einmal aufsuchte, um ihm Joghurt und Milch zu bringen, und sie sich unterhielten, sprach Chos kyi dbang phyug:

„Nun, da es so ist, dass Du bei vielen kundigen Künstlern [die Malerei] geübt und erlernt hast: Warum sollte dies ohne Zweck gewesen sein? Das Thangka, das wir früher einmal im mTshur phu-Tal gemalt haben [und das die] 16 Arhats [darstellt],³⁸⁷ ist aufgrund seiner ausgezeichneten Farben sehr schön. Fertige ein solches an und erlange den [entsprechenden] Verdienst!“ Nachdem [ich], 'Jig rten dbang phyug (d. h. Chos dbyings rdo rje), mich respektvoll verneigt hatte, sprach ich: „Ich werde Deiner Anordnung gemäß handeln.“ Weil ich daraufhin mit großer Sorgfalt und Anstrengung an dem Bild arbeitete, verstrichen fünf Monate, bis ich es in guter Weise vollendet

(2006: 229–259) für die Übertragungslinie und Verbreitung der bsNyung gnas-Praxis und Ehrhard (2004a: 254) für die Rede, die der Ārya Va ti bzang po, einer der von selbst entstandenen vier (fünf) Avalokiteśvara-Brüder, an Byang sems Zla ba rgyal mtshan gerichtet haben soll; für ein Thangka des elfgesichtigen und tausendarmigen Avalokiteśvara, das die Linienhalter der bsNyung gnas-Praxis darstellt, siehe Ehrhard (2010a: 291–302).

Nach Kaḥ thog Si tu Chos kyi rgya mtsho: *Gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig* S. 298 (*'du khang sbug lha khang kha bzhi mar / dbus su byang sems zla rgyal gdung rten stod li'am stod hor li ma / spyang ras gzigs bcu gcig zhal mi tshad bzhugs pa*) befindet sich in dem „inneren Raum“ (*sbug lha khang*) der Versammlungshalle der Reliquienstüpa des Byang sems Zla ba rgyal mtshan sowie eine aus Kupfer errichtete Statue des elfgesichtigen Avalokiteśvara in Lebensgröße, bei der es sich um die hier beschriebene handeln könnte.

³⁸⁵ Vgl. Anm. 351.

³⁸⁶ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 291, 7–292, 2 (*skabs der sde pa spel byung ba dkon mchog phrin las rgya mtshos phul ba'i rdzong gzhis phul zhing nyi lde dgon du lha khang mgon khang nam sras khang sogs bzhengs nas skya bzo tsam grub pa'i skabs sde pa gshegs par rje nyid nas bka' gngang ste mtha' grub par mdzad / byang sems zla rgyal gyis bzhengs pa'i spyang ras gzigs phyag stong spyang stong gi sku phyag nas bdud rtsi 'bab pa spel byung jo bor grags pa de spyang drangs te gtsang khang du bzhugs brang khang rnam dang lcags ri dang bcas ba (pa?) grub / dge 'dun phyed dang gnyis brgya las mi nyung ba bcas dang / de dang mthun par bkra shis dge 'phel du dge slong drug bcu tsam la spel byung gi sa cha'i steng nas phog rkyen sbyar bar mdzad do*).

³⁸⁷ Zu dem Thangka siehe Mengele (2012: 43).

hatte. An einem anderen Tag begab ich mich, nachdem ich das mit einem Gewand aus mannigfaltigem, feinstem Brokat versehene [Thangka] in die Hand genommen hatte, in die Nähe des Bodhisattva Chos kyi dbang phyug. Nachdem ich mich mit meinen Gliedern auf ausgezeichnete Art und Weise vor ihm niedergeworfen hatte, sprach ich: „Nun, da dieses Bild der 16 großen Śrāvakas, dieses edle Objekt der Verehrung, [das es wert ist], sich vor ihm niederzuwerfen, aus allen Teilen, die zu der gesamten Fertigung eines Bildes [notwendig] sind, vollständig zusammengesetzt ist, verehere ich es Dir, Upādhyāya. Mögest Du Freude daran haben!“ So überreichte ich es ihm. Der Bodhisattva nahm es mit dem Lotus seiner Hände, aus mannigfaltigem Verdienst entstanden, an sich.³⁸⁸

Die Episode gewährt uns Einblicke in zwei Dinge: Erstens müssen sich die beiden länger als fünf Monate in Chu dbar aufgehalten haben, da allein die Fertigung des Bildes diesen Zeitraum in Anspruch nahm. Dies stimmt auch mit der Angabe überein, dass sie kurz vor Frühsommer rGyal mkhar rtse verließen und im Herbst Richtung Nepal beziehungsweise Kailāsa aufbrachen.³⁸⁹ Zweitens schien Chos kyi dbang phyug Chos dbyings rdo rje, der sich bereits in den Jahren 1622 bis 1625 ausgiebig mit der Kunst der Malerei beschäftigt hatte,³⁹⁰ in seinem Wirken als Thangka-Maler ermutigt zu haben. Offensichtlich hatte er zu Recht sein Talent erkannt: Chos dbyings rdo rje gilt heute als hervorragender Künstler, dessen Werke geschätzt und allgemein zugänglich gemacht werden.³⁹¹ Was mit dem hier beschriebenen Thangka schließlich geschah, ob Chos kyi dbang phyug es mit auf die Reise nahm, oder es in Chu dbar dem Vihāra vermachte, ist aus den Aufzeichnungen nicht ersichtlich.³⁹²

Bis nach Chu dbar waren der Zehnte Karma pa und Chos kyi dbang phyug gemeinsam gereist, doch nun trennten sich ihre Wege, da sie in unterschiedliche Richtungen reisten: Chos dbyings rdo rje begab sich nach Westen zum Kailāsa und dem

³⁸⁸ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I S. 196* (*khyod ri mo mkhan mkhas par bsolabs shing byang ba yin na 'di ltar ci'i phyir btang snyoms su 'dug / sngon mtshur mdo bo lung du 'u bus gnas brtan bcu drug gis (= gi) si thang bris pa de tshon kha dog bzang pos mdzes pa de ltar gyis dang bsod nams thob bo / 'jig rten dbang phyug gis gus pas phyag byas nas bka' bzhin 'tshal / ces gsol nas / ri mo'i las la 'dug nas 'bad pa dang rtsol ba chen pos zla ba lnga lon pa dang legs par grub ste / nyi ma gzhan zhig na dar zab du ma'i na bza' dang bcas te lag tu bzung nas / byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug gi mdun du song nas yan lag mchog gi phyag byas nas gsol ba / nyan thos chen po bcu drug gi sku brnyan phyag bya ba'i yon gnas dam pa 'di / ri mor bya ba thams cad kyi cha shas kun nas tshang ba yin na mkhan pos 'di la dgyes pa bskyed du gsol / ces dbul bar byas pa dang / byang chub sems dpas bsod nams du ma las skyes pa'i phyag gi padma zung gis blangs so).*

³⁸⁹ In seiner Biographie erklärt Chos dbyings rdo rje kurz darauf auch seinem Diener Kun tu bzang po, dass der Herbst die ideale Zeit zum Reisen sei, siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I S. 198–199*.

³⁹⁰ Siehe Mengele (2012: 42).

³⁹¹ Siehe Jackson (1997: 247–258) und Debreczeny (2012). Im Rubin Museum of Art in New York fand ferner von März bis Juli 2012 eine Ausstellung der Werke Chos dbyings rdo rjes statt.

³⁹² Siehe Jackson (1997: 248–251) für Abbildungen der 16 Arhats von Chos dbyings rdo rje.

Manosarovar-See.³⁹³ Nachdem sie mehr als zehn Jahre in fast ununterbrochener Gemeinschaft verbracht hatten, fiel ihnen die Trennung sehr schwer. Von Traurigkeit übermannt verfasste Chos dbyings rdo rje ein spirituelles Lied, in dem er um günstige Umstände für ein Zusammentreffen in einer zukünftigen Existenz betete, sollten sie sich in diesem Leben nicht mehr begegnen.

Da Chos kyi dbang phyug davon gehört hatte, dass die großen Flüsse, wie Gangā, Indus und Brahmaputra ihren Ursprung in der Region um Kailāsa und Manosarovar hatten, bat er Chos dbyings rdo rje, sich die Quellen der großen Ströme genau anzuschauen und ihm bei seiner Rückkehr darüber zu berichten.³⁹⁴ Nachdem er seinen Herzenssohn ein Stück des Weges begleitet hatte, hielt er sich noch einige Zeit in Chu dbar auf und besuchte heilige Stätten und Seen in der näheren Umgebung. In der Dvags po phug hielt er sich für eine Woche in Klausur auf und gab den dort Meditierenden ausgiebig Anweisungen zur Mahāmudrā-Lehre und Erklärungen zum *Samādhirāja-Sūtra*.³⁹⁵

9.4 Ausflüge in der Umgebung von Chu dbar und Aufbruch nach Nepal

Während er sich weiterhin in Chu dbar aufhielt, besuchte Chos kyi dbang phyug zahlreiche Seen in der Umgebung, wie den „See der Lebenskraft“ (*bla mtsho*)³⁹⁶ der Tshe ring ma³⁹⁷ und den der mThing gi zhal bzang, der zweiten der sogenannten „fünf Schwestern des langen Lebens“ (*tshe ring mched lnga*),³⁹⁸ ferner den See der Lebenskraft des Jo bo sGa ru sowie den „Badensee der Hundert Millionen Dākinīs“ (*mkha' 'gro bye ba'i khrus mtsho*). In

³⁹³ Für die Beschreibung der Reise in seinen eigenen Worten siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I S.* 200–214. Von Dingri bis zum Khros sgo-Kloster am Ufer des Manosarovar war er nach eigenen Angaben zwei Monate lang unterwegs. In Khros sgo traf er auf seine Eltern, die ebenfalls dorthin gereist waren, siehe ebd.: 204.

³⁹⁴ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I S.* 200.

³⁹⁵ Für eine Beschreibung des *Samādhirāja-Sūtra*, dessen vollständiger tibetischer Titel *'Phags pa chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* lautet, und dessen Entstehung man in den Zeitraum zwischen dem 2. und 6. Jahrhundert n. Chr. datieren kann, siehe Gómez & Silk (1989: 1–88).

³⁹⁶ Zum Prinzip des *bla* siehe Nebesky-Wojkowitz (1956: 481–483).

Die Seen der Lebenskraft werden auch in dem von bsTan 'dzin Chos kyi blo gros verfassten Pilgerführer zu La phyi (*La phyi gnas yig*) erwähnt, ferner die Seen der anderen Tshe ring ma-Schwwestern: gTad dkar 'gro bzang ma und Cod pan mgrin bzang ma, siehe de Rossi Filibeck (1988: 130 & 159). Alle Seen, ebenso wie die Dom-Höhle und die sGa ru-Höhle liegen im oberen Teil der „Grasland-Ebene“ (*'brog*) von sMan lung.

³⁹⁷ Der entsprechende „Berg der Lebenskraft“ (*bla ri*) ist der in der Nähe an der Grenze zu Nepal gelegene Gipfel Jo mo Tshe ring ma (Gauri Shankar, skt.: *Gaurīśaṃkara*, 7134 m), der den gleichen Namen wie die Gottheit trägt. Zur Etymologie von *Gaurīśaṃkara* siehe Funke (1969: 77, Anm. 1).

³⁹⁸ Neben den zwei hier erwähnten Schwestern sind dies: Mi g.yo glang bzang ma, Cod pan mgrin bzang ma und gTad dkar 'gro bzang ma. Für Abbildungen und ikonographische Beschreibungen der Geschwister siehe Willson & Brauen (2000: 170–171 & 376–377).

der Dom phug, einer Meditationshöhle des Mi la ras pa, gab er den dort Praktizierenden eine Textübertragung zum Ritual der Darbringung von 100 gTor mas. In der sGa ru phug führte er für sein Gefolge „eine Yogaübung aus, die die Praxis des Jina-Sāgara veranschaulicht“ (*bla ma rgyal ba rgya mtshor gsal ba'i rnal 'byor gnang*), den Praktizierenden von Chu dbar gewährte er die Textübertragungen der gesammelten Werke des Dvags po Lha rje sGam po pa.

Mittlerweile hatte ihn ein Brief erreicht, den der König von Kāthmāndu, Lakṣmīnaraśiṃha Malla, gesandt hatte, und den Chos kyi dbang phyug seinerseits mit einem auf Sanskrit und in Devanāgarī verfassten Brief beantwortete. Offensichtlich war Lakṣmīnaraśiṃha Malla also bereits vor dessen Ankunft über die Reise des Sechsten Zhva dmar pa unterrichtet. Zeitgleich sandte dieser „Handwerker [für die Herstellung] von goldenen Dachornamenten“ (*gser 'phru'i bzo bo rnams*) nach Kāthmāndu.³⁹⁹

Nachdem er in der sPo mtho-Höhle des Mi la ras pa eine Pūjā ausgeführt hatte, um die Götter für seine Reise nach Nepal und Indien günstig zu stimmen, begab er sich auf den Weg. Die Yogins von Chu dbar begleiteten ihn bis nach sPro bde bkra shis sgang, wo er, etwa vier bis fünf Monate später, wieder auf seinen Herzenssohn Chos dbyings rdo rje treffen sollte.⁴⁰⁰

Da sein Reisebericht den zweiten Teil dieser Arbeit bildet, werde ich hier nicht näher darauf eingehen und mich stattdessen seiner Rückkehr nach Chu dbar widmen.

9.5 Das Jahr 1630 I: Rückkehr und Wiedersehen mit dem Zehnten Karma pa

Chos dbyings rdo rje war von seiner Reise nach Westtibet bereits vor Chos kyi dbang phyug nach Chu dbar zurück gekommen. Er verbrachte seine Zeit mit der Malerei, als ihm bewusst wurde, dass er Chos kyi dbang phyug schon sehr lange nicht mehr gesehen hatte, und so beschloss er, ihm einen Boten zu schicken. Chos kyi dbang phyug befand sich zu diesem Zeitpunkt bereits in der Nähe von Chu dbar und versprach ihm ein baldiges Wiedersehen.⁴⁰¹

³⁹⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 292, 5. Vgl. auch Kapitel 12.5.2.

⁴⁰⁰ Chu dbar schien ein beliebter Ausgangspunkt für Reisen nach Nepal zu sein. So war auch für den dBus smyon Kun dga' zang po (1485–1532) Chu dbar Ausgangs- und Endpunkt für dessen zweite Reise nach Nepal, siehe Ehrhard (2010b: 229, Anm. 12).

⁴⁰¹ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 276 & 277. In dem Brief erklärte Chos kyi dbang phyug ferner, dass er die Öffnungen (*skar khung* = Nischen?) des Svayambhūcaitya mit Verzierungen aus Gold verschönert habe, von den Städten und Dörfern des Jägers (der Jäger?) von sNye shang Almosen angenommen und daraufhin alle Taten eines Bodhisattvas verrichtet habe sowie dass ihm von einer großen Menge von Menschen Respekt erwiesen worden war.

Das Zusammentreffen von Chos kyi dbang phyug und Chos dbyings rdo rje lässt sich auf den 23. Tag des ersten tibetischen Monats des Eisen-Pferd-Jahres (1630) datieren. Auf einem Felsen zwischen sPro bde bkra shis sgang und Shel phug chu shing rdzong, auf dem sich auch Mi la ras pa und sein Schüler sGam po pa zum ersten Mal getroffen hatten, kamen nun auch Chos kyi dbang phyug und Chos dbyings rdo rje zusammen. Letzterer hatte von seiner Reise ein aus einem (getrockneten) Kürbis gefertigtes Gefäß mitgebracht, das er mit dem Wasser des Manosarowar-Sees gefüllt hatte, und überreichte es Chos kyi dbang phyug, der sogleich davon trank.⁴⁰² Auch Chos kyi dbang phyug hatte seinem Schüler zahlreiche Geschenke von seiner Reise mitgebracht: Neben wertvollen Stoffen aus Indien und Nepal und zwei Stoßzähnen eines Elefanten auch ein eher außergewöhnliches Geschenk: einen Frischling. Wie Chos kyi dbang phyug zu diesem ungewöhnlichen Souvenir kam, wird in der Biographie von Chos dbyings rdo rje dargestellt. Während sich Chos kyi dbang phyug auf seiner Heimreise befand, kam es zu einer Begegnung mit einem Jäger:

Von dort nicht weit entfernt gab es auf einem Felsberg einen Jäger, der gleich einer Gazelle rannte und gleich einem wilden Raubtier Fleisch und das Töten liebte. Als er sich eines Tages, um zu jagen, in einen tiefen Wald begeben hatte, sah er vor sich einen Frischling. Während er ihn sah, dachte er sich: ‚Wenn ich ihn jetzt töte, so läuft es auf nicht viel mehr als bloß [den Akt] des Tötens hinaus. Zum Essen geeignetes Fleisch ist nicht im geringsten vorhanden. Nun denn, so werde ich ihn in mein Haus tragen und ihm viel zu fressen und zu trinken geben. Wenn es in einem Jahr und Monat groß geworden ist, dann werde ich ihn töten.‘ Nachdem er den Gedanken gefasst hatte, trug er es in sein Haus.⁴⁰³

Zu einer Schlachtung sollte es allerdings nicht kommen: Chos kyi dbang phyug begann ein entspanntes Gespräch mit dem Jäger, in dessen Verlauf er geschickt auf die sündhafte Tat des Tötens zu sprechen kam:

[...] Er [Chos kyi dbang phyug] unterwies ihn in der buddhistischen Lehre: Er erklärte ihm auf gründliche Weise die sündhafte Tat des Tötens, dessen Streben aus dem Anhaften an ein Ego resultiert, und pries auf [ebenso] gründliche Weise die Tugend,

⁴⁰² Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 279.

⁴⁰³ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 265–266 (*de nas ha cang mi ring ba na / ri brag cig tu r ngon pa ri dvags ltar mgyogs pa gcan gzan gtum po ltar sha la dga' zhing gsod pa la dga' ba zhig yod pa de / nam zhig nags tshal stug por r ngon gyi phyir song ba dang / mdun du phag rgod kyi phru gu zhig mthong ngo / mthong nas bsams pa / 'di da lta bkum na ni bkum pa tsam du zad kyi / bza' ba rung ba'i sha 'ga' yang ma mchis la / ma la bdag gi khyim du khyer te bza' btung mang du byin la / lo zla'i bar du cher gyur pa de'i tshe bkum par bya'o snyam bzung ste khyim du khyer ro*).

die das Retten von Leben anderer Lebewesen aus Nachsichtigkeit und Liebe [darstellt]. [Daraufhin] wandte sich der Jäger vom Töten ab und übergab dem Bodhisattva (d. h. Chos kyi dbang phyug) das lebendige Wildschwein. Der Bodhisattva übernahm es voller Freude.⁴⁰⁴

Auf diese Art und Weise entging das Tier seinem Schicksal als Braten und diente stattdessen als Geschenk für den Zehnten Karma pa. In dessen Biographie wird der Frischling wie ein Yakṣa mit äußerst kräftigen Gliedern beschrieben, der begierig gleich einem Elefanten, der sich auf das Schlachtfeld begibt, umhersprang und am ganzen Körper geschmückt war mit Glöckchen, die von einer goldenen Kette herabhängen.⁴⁰⁵

Nachdem sie Geschenke ausgetauscht und sich gegenseitig Respekt erwiesen hatten, verbrachten sie die Zeit nach ihrem Treffen mit Berichten über ihre jeweiligen Reisen nach Kailāsa und Nepal. Sie ruhten sich noch eine Weile aus und reisten schließlich gemeinsam nach Chu dbar, wo Chos kyi dbang phyug nur etwa zehn Tage nach ihrem Wiedersehen am vierten Tag des zweiten tibetischen Monats erkrankte.

9.6 Das Jahr 1630 II: Die letzten Monate und Tod

Da der Zehnte Karma pa und der Sechste Zhva dmar pa die letzten Monate gemeinsam verbrachten, wird in der Biographie von ersterem die Zeit von ihrem Treffen bis zum Tod von Chos kyi dbang phyug sehr ausführlich beschrieben.⁴⁰⁶ Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, *in extenso* auf die zahlreichen in der Biographie geschilderten Dialoge, Belehrungen, Gedanken und Begebenheiten einzugehen, doch ist es sinnvoll, Einblick in zumindest einige der Episoden zu bieten, um einen Eindruck dieser sehr intensiven und an Anekdoten reichen Zeit der Zweisamkeit zu vermitteln, in die auch die Nachricht vom Tod eines der höchsten Würdenträger der Karma bKa' bgyud-Schule fiel.

Unklar ist, woran Chos kyi dbang phyug eigentlich erkrankte und schließlich starb. Bereits während seiner Rückreise hatte er aufgrund von Erschöpfung eine mehr als zweiwöchige Pause einlegen müssen; allerdings brach laut Biographie die Krankheit „plötzlich“ (*glo bur du*) aus, daher ist nicht sicher, ob hier ein Zusammenhang besteht.

⁴⁰⁴ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 266–267 ([...] *bdag tu 'dzin pa las byung ba'i nye bar len pa'i srog gcod pa'i nyes pa yang dag par brjod cing / bzod pa dang byams pas sems can gzhan dag gi srog skyab pa'i yon tan yang dag par bsngags pa byas te chos 'di bstan pa dang / rngon pa srog gcod pa las / slar log ste phag rgod srog dang ldan pa byang chub sems dpa' la phul lo / byang chub sems dpas rjes su yi rang bas blan bar mdzad*).

⁴⁰⁵ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 279.

⁴⁰⁶ Insgesamt umfassen die Beschreibungen vom Ausbruch der Krankheit bis zum Tod etwa 36 Seiten, siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 282–316.

Andererseits wird in der Biographie von Chos dbyings rdo rje die Krankheit, die schließlich zu seinem Tod führen sollte, als ein „Gefühl der Krankheit der Körperwinde“ (*rlung gi bsnyun gi tshor ba*)⁴⁰⁷ beschrieben, mit dem gleichen Ausdruck, mit dem auch die Krankheit seiner Füße zuvor in sNye shang beschrieben worden war.⁴⁰⁸ Ferner gibt es den oben genannten verwandten Begriff *rlung nad tshor ma can*, der eine Krankheit bezeichnet, bei der als Symptom ein Stechen beschrieben wird, das wie von einer Dorne ist und das im Fußgelenk beginnt.⁴⁰⁹ Dies wiederum würde durchaus zum Krankheitsbild passen, das Chos kyi dbang phyug bereits während seiner Reise aufwies. Andererseits könnte mit *rlung gi bsnyun* auch eine Erkrankung der Atemwege bezeichnet werden, was als Todesursache wahrscheinlicher erscheint.

Was auch immer seine Krankheit gewesen sein mag: Als sein Leiden schließlich bekannt wurde, begannen alle Lager und Mönchsgemeinden des Karma pa mit großem Eifer Gebete für sein langes Leben zu sprechen.⁴¹⁰ Als die ersten Symptome der Krankheit auftraten, ließ man auf Anraten des Zehnten Karma pa einen Arzt holen, der jedoch mit seiner Heilkunst nur wenig bewirkte. Chos dbyings rdo rje selbst kümmerte sich hingebungsvoll um ihn, indem er ihm persönlich weiche und bequeme Kleidung anzog, ihn auf weichem Bettzeug bettete und Tag und Nacht als sein Pfleger zu seinen Diensten stand.⁴¹¹ Nachdem sie eine Weile in Chu dbar verbracht hatten, sprach Chos kyi dbang phyug zu Chos dbyings rdo rje:

„Als Du morgens weggegangen bist, hast Du da nicht im oberen Teil [des Tales] dieser Gegend das Ufer eines Flusses [gesehen]? Oder [einen Platz] unter einem Baum? Oder einen Felsüberhang? Suche mir in der Einsamkeit am Rand des Waldes [einen Platz], der es wert ist, dass ich dort verweile! Wenn Du ihn gefunden hast, rufe mich!“ [...].⁴¹²

Chos dbyings rdo rje handelte nach dem Wunsch seines Lehrers und durchstreifte früh am nächsten Morgen die Gegend auf der Suche nach einem geeigneten Ort, bis er fündig wurde. Er kehrte zurück zu Chos kyi dbang phyug und berichtete ihm von seiner Entdeckung:

⁴⁰⁷ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 282.

⁴⁰⁸ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 259 (*de nas snye shang bkur bsti dang nye bar mthar gyis song ba na byang chub sems dpa'i zhabs la rlung gi bsnyun cung zad yod pa tshor ba chung ngu byung ba dang / nga'i zhabs la rlung gi bsnyun phra mo byung zhes byang chub sems dpas nye 'khor rnam la smas so*).

⁴⁰⁹ Siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 2737 (*rlung nad tshor ma can / rlung nad kyi rigs shig ste rkang pa'i long mor zhugs nas rtags su tsher ma zug pa ltar zug 'byung ba zhig*).

⁴¹⁰ Siehe *Kam tshang brgyud pa II* Fol. 297, 1–2.

⁴¹¹ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 283 & 297.

⁴¹² Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 284 (*nangs par khyod song la yul 'di'i phu na 'bab chu'i ngogs sam shing drung ngam rdo ba'i bya skyibs sam / rnyed nas kyang nga la sbron pa bya'o [...]*).

„In südlicher Richtung des Flusses, an einem hervorragenden Platz zum Leben, gibt es an einem hochgelegenen Berghang, dessen Felsen blau wie Lapislazuli sind, sowohl einen Überhang aus Fels als auch den Stamm eines Wacholderbaumes. Was diesen Waldrand betrifft, so ist er völlig abgeschieden!“⁴¹³

Als Chos kyi dbang phyug dies hörte, beschloss er, trotz, oder vielleicht wegen seiner Krankheit, zu diesem einsamen Ort zu ziehen, was sich angesichts seines kritischen Zustandes als kein leichtes Unterfangen erwies:

Daraufhin erhob sich der Bodhisattva (d. h. Chos kyi dbang phyug) von seinem Platz und näherte sich einem sanftmütigen Reittier, das ‚rTsa mar sngo mdongs‘ genannt wurde. Als er in die Nähe [des Tiers] gekommen war, sprach er zu dem Führer des Tieres [folgendes]: „Führe das Pferd langsam! Bringe [es] dazu, langsam zu gehen!“ So instruierte er ihn.⁴¹⁴

Während Chos kyi dbang phyug auf dem Tier ritt, betrachtete er sehr ausgiebig die Bewohner der Gegend, ihre Städte und Dörfer, als schien er zu wissen, dass er zum letzten Mal die Gelegenheit dazu haben würde. Alle Bewohner von Ding ma brin versuchten ihrerseits, noch einen Blick auf Chos kyi dbang phyug zu werfen. Schließlich kamen sie an dem abgeschiedenen Ort an:

Als [sie sich] daraufhin dem [Ort], an dem es einen Felsüberhang, dessen [Farbe] blau gleich Lapislazuli war [und] in dessen Nähe es einen einstämmigen Wacholderbaum gab, genähert hatten, stieg er (d. h. Chos kyi dbang phyug) von dem Reittier ab. Da ich (d. h. Chos dbyings rdo rje) wusste, dass der Körper des Bodhisattva sehr schwach war, hielt ich ihn mit meiner ganzen [Kraft] aufrecht und stützte ihn. In einem aus Baumwolle aus Benares hergestellten „Quartier“ (*khyim*) bat ich ihn, Platz zu nehmen.⁴¹⁵

⁴¹³ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 285 (*'bab chu'i lho phyogs na bsti gnas bzang po mu len star sngo ba'i rdo ba'i ri ngos mtho ba'i 'dab na rdo ba'i bya skyibs kyang mchis rgya shug gi sdong bo yang mchis so / nags mtha' de ni kun nas dben pa zhig go*).

⁴¹⁴ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 285 (*de nas byang chub sems dpa' gnas las bzhengs nas rtsa mar sngo mdongs zhes pa'i bzhon pa dul ba dang nye bar gshegs shing / nye bar gyur pa de'i tshe kha lo bsgyur ba la gsungs pa / bzhon pa dal gyis kha lo bsgyur cig / dal gyis 'gro bar bya'o // zhes bsgo'o*).

⁴¹⁵ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 286 (*de nas mu len ltar sngo ba'i bya skyibs dang nye ba rgya shug rkang gcig dang nye ba de'i tshe bzhon pa las babs pa dang / byang chub sems dpa' sku lus nyam chung ngur 'dug pa rig nas / ngas kun nas skyor zhing bsten te ras ka shi las grub pa'i khyim du bzhugs su gsol to*).

Wie er selbst bereits ahnte, sollte Chos kyi dbang phyug die Einsiedelei nahe Chu dbar nicht mehr lebend verlassen. Er verbrachte dort, liebevoll gepflegt von seinem spirituellen Sohn, die letzten Monate seines Lebens.⁴¹⁶ Die poetische Beschreibung der Einsiedelei als Ort, an dem es einen einstämmigen Wacholderbaum und einen Felsüberhang gibt, dessen Blau Lapislazuli gleicht, wird im Folgenden in der Biographie von Chos dbyings rdo rje mehrmals wiederholt und als geographische Position auf eine ähnliche Bedeutungsebene gehoben, wie Kuśīnagar, der Ort an dem der Buddha in das Parinirvāṇa einging.⁴¹⁷

Nachdem sich Chos kyi dbang phyug in der Einsiedelei niedergelassen hatte, verbesserte sich sein Zustand ein wenig, und so bat ihn Chos dbyings rdo rje darum, ihm die ‚Zwölf herausragenden Taten‘ des Śākyamuni darzulegen; gleichzeitig äußerte er aber auch Bedenken, dass sein Zustand dafür zu kritisch sein könnte. Chos kyi dbang phyug seinerseits jedoch wischte die Bedenken weg und antwortete leichtfertig:

„Obwohl mein Körper schwach und meine Kraft gering sein mag, so bin ich [gerade] nicht leidend. Es wird genügend Zeit bleiben, um von jetzt an, wo ich keine Leiden habe, die Art und Weise der ‚Zwölf [herausragenden] Taten‘ des [Śākya]muni darzulegen!“ Deswegen bereite die Dinge vor, die notwendig sind, um eine [solche] Schrift zu verfassen!“⁴¹⁸

So verbrachte er die nächsten Monate damit, einen Lobpreis auf die Taten des Buddha bis zu dessen Eintritt ins Parinirvāṇa zu verfassen. Als er damit fertig war, überreichte er das Werk seinem Schüler.⁴¹⁹

Generell war das Thema des Todes ständig präsent in der Konversation zwischen Schüler und Lehrer. Mehr als einmal wurde Chos dbyings rdo rje bei dem Gedanken an den nahenden Tod von Chos kyi dbang phyug von Trauer übermannt und musste daraufhin von dem Sterbenden selbst getröstet werden, der ihn über die Vergänglichkeit aller Dinge belehrte.⁴²⁰ Auch versuchte Chos dbyings rdo rje immer wieder, ihn davon zu überzeugen,

⁴¹⁶ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 283 & 297.

⁴¹⁷ Siehe beispielsweise *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 304–305; hier wird die kleine Einsiedelei mit dem blauen Felsüberhang und dem einstämmigen Wacholderbaum direkt mit Kuśīnagar verglichen. Für die tibetische Verortung von Kuśīnagar in der in Assam gelegenen Hājo-Region siehe Huber (2008: 127–131 & 135–138).

⁴¹⁸ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 287 (*nga lus nyam stobs chung yang snyun ma mchis pas / nga la snyun ma mchis pa de na thub pa'i mdzad pa bcu gnyis kyi tshul brjod pa'i dus 'dang ba yin no / yi ge 'bri ba'i yo byad lta gon gyis shig*).

⁴¹⁹ Zu den Thangkas von Chos dbyings rdo rje, die die ‚Zwölf herausragenden Taten‘ des Śākyamuni darstellen, siehe Jackson (1997: 250) & (2009: 15, Abb. 1.20).

⁴²⁰ So verglich Chos dbyings rdo rje die Intensität seiner Trauer mit der einer Mutterkuh, deren Kalb gestorben ist, siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 289–299, und zog Parallelen zwischen den ersten Anzeichen

doch länger als Bodhisattva zum Wohle der Lebewesen in dieser Welt zu wirken und forderte den Saṃgha dazu auf, in die Gebete einzustimmen.⁴²¹

Obwohl beide spürten, dass das Ende von Chos kyi dbang phyug nahte, waren ihre Gespräche nicht ausschließlich trauriger Natur: Im wörtlichen Sinne kann man sagen, dass sie sich über Gott und die Welt unterhielten:

Der Bodhisattva Chos kyi dbang phyug redete über die „Regionen“ (*yul*) dieser Welt, über die hohen Berge und über das Meer. Über Indien, China, über die Newar und über Tibet sowie über das Verhalten der Schar der Lebewesen. Ferner führte er mit mir Gespräche über ganz verschiedene Arten [von Themen]: [Von] der Großartigkeit der Region über die Art und Weise, wie man sich dem Buddha, dem Dharma und dem Saṃgha widmen soll, [über] die Freude [allgemein] bis zu den Lebewesen, die es in dieser Gegend gibt. Da auch [ich], 'Jig rten dbang phyug, mich in einem Zustand der Gelassenheit befand, antwortete ich ihm und betrieb [meinerseits] Konversation.⁴²²

Nach Angabe von Chos dbyings rdo rje fanden sich trotz der Abgeschlossenheit zahlreiche Götter, Halbgötter und auch Menschen ein, um Chos kyi dbang phyug beim Eingehen in das Parinirvāṇa beizuwohnen.⁴²³ Obwohl sich viele Menschen versammelt hatten, hielt sich ihre Bereitschaft, Darbringungen zu machen, eher in Grenzen. Dies stimmte Chos dbyings rdo rje sehr traurig und veranlasste ihn dazu, das Verhalten der Anwesenden mit dem derjenigen zu vergleichen, die beim Tod des Buddha anwesend waren, ein Vergleich, der sehr ungünstig für die Personen an Chos kyi dbang phyugs Krankenlager ausging.⁴²⁴

Auch ein anderer wichtiger Lehrer von Chos kyi dbang phyug hatte von seiner Krankheit gehört: Der Dritte dPa' bo sPrul sku gTsong lag rgya mtsho, der in der Biographie von Chos dbyings rdo rje den Namen Bodhisattva dGa' ba'i dbyangs trägt. Aus dessen Biographie ist ersichtlich, dass Chos dbyings rdo rje ihm einen Brief geschickt und ihn aufgefordert hatte, zu ihnen zu kommen, da seine Anwesenheit notwendig sei.⁴²⁵

des Herbstes und dem langsamen Dahinscheiden von Chos kyi dbang phyug. Chos kyi dbang phyug belehrte ihn daraufhin an Hand von Beispielen über die Vergänglichkeit (ebd.: 293–297).

⁴²¹ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 301.

⁴²² Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 291 (*byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug gis 'dzam bu gling 'di'i yul gyi gtam dang / mtho ris kyi gtam dang / rgya mtsho'i gtam dang / rgya dkar gyi gtam dang / rgya nag gi gtam dang / bal bo'i gtam dang / bod yul gyi gtam dang / skye bo'i tshogs kyi spyod tshul gyi gtam kyang gleng bar byed / yul gyi dpal dang / ji ltar sangs rgyas dang / chos dang / dge 'dun la mos pa dang / longs spyod dang / yul na yod pa'i srog chags kyi bar gyi gtam rnam pa sna tshogs dag 'jig rten dbang phyug nga lhan cig tu gleng bar byed / 'jig rten dbang phyug yang bag phab nas lan 'don cing gtam gleng bar byed do*).

⁴²³ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 303.

⁴²⁴ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 304–305.

⁴²⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 252, 3–4.

Wohl selbst bereits außer Stande, die lange Reise auf sich zu nehmen, schickte gTsong lag rgya mtsho einen seiner Schüler, um Chos kyi dbang phyug mittels eines Briefes seinen Respekt zu erweisen und an ihn die Bitte zu richten, nicht zu sterben. Nur kurz nachdem er seinem Schüler den Brief überreicht hatte, erkrankte gTsong lag rgya mtsho selbst und starb wenig später im Alter von 62 Jahren⁴²⁶ – angeblich, weil er nicht den Tod seines jüngeren Schülers Chos kyi dbang phyug mit ansehen wollte.⁴²⁷ Der von ihm geschickte Schüler reiste seinem Auftrag gemäß zu der Einsiedelei nahe Ding ma brin, wo er Chos dbyings rdo rje von dem Tod seines Lehrers unterrichtete und ihm zusammen mit dem Brief eine Mönchsrobe von gTsong lag rgya mtsho überreichte. Er bat Chos dbyings rdo rje, Chos kyi dbang phyug den Brief zu übermitteln, eine Aufgabe, der dieser nicht gewachsen war, und die anschaulich einmal mehr veranschaulicht, wie sehr der damals Sechszwanzigjährige durch die Krankheit von Chos kyi dbang phyug erschüttert wurde:

Nachdem ich mir gedacht hatte, dass ich nicht dazu in der Lage sei, nun, da der schwache Körper des Bodhisattva Chos kyi dbang phyug gleich dem Körper eines kleinen Kindes war, ihm zu erzählen, dass der Bodhisattva dGa' ba'i dbyangs gleich einer Butterlampe, die ihren Dienst verrichtet hat, gestorben sei, begab ich mich in die Nähe des Bodhisattvas, [der folgendes sprach]: Du hast Dich heute lange Zeit draußen aufgehalten, sehe ich [Dich] durch einige Aufgaben beschäftigt? Hast Du nicht trotzdem vielleicht einige Neuigkeiten gehört? Ich sprach: Abgesehen von [meiner Aufgabe] als Dein Diener, Du Ausgezeichneter, habe ich nur wenig andere Beschäftigungen. Ferner wollte ich ihm erzählen, dass heute aus südlicher Richtung ein Śrāvaka mit einem Brief des Bodhisattvas dGa' ba'i dbyangs angekommen sei, in dem er ihm durch Worte seinen Respekt erwies und die Bitte an ihn richtete, sich nicht vollständig jenseits des Leiden zu begeben – [jedoch]: In dem Moment, als ich [ansetzte], über die Gegend im Süden zu reden, wurde ich von Trauer übermannt und meine Stimme wurde durch Tränen erstickt und ich verharrte, ohne [irgendetwas] zu sagen.⁴²⁸

⁴²⁶ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 308.

⁴²⁷ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 306.

⁴²⁸ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 308–309 (*byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug da lta sku nyam chung ngur 'dug pa byis pa chung ngu'i lus dang mtshungs pa 'di'i mdun sar byang chub sems dpa' dga' ba'i dbyangs bya ba byas pa mar me bzhin du mya ngan las 'das pa smra ba ni / rngo mi thogs so snyam nas byang chub sems dpa'i mdun sar song ba dang / khyod de ring phyi rol tu yun ring mo zhig lus na bya ba 'ga' zhig gis brel ba lta mchis sam 'on te gtam 'ga' zhig thos par ma gyur grang / ngas gsol pa / 'phags pa khyod kyi rim 'gro ma gtogs bya ba gzhan pa 'gas kyang nyung ngo zhes gsol to / gzhan yang ngas de ring lho'i phyogs nas nyan thos shig 'ongs pa des byang chub sems dpa' dga' ba'i dbyangs kyis khyod la tshig gi phyag bya ba'i yi ge yongs su mya ngan las mi 'da' bar gsol ba 'debs pa 'di lags / de skad ces gsol bar 'dod na / yul lho phyogs zhes smra ba de'i mod la mya ngan gyi dbang gis mgrin pa mchi mas brnangs pas smra ba med par lus pa dang / [...]).*

Chos kyi dbang phyug nahm daraufhin selbst den Brief in die Hand, um ihn zu lesen, reagierte seinerseits gelassen und tröstete einmal mehr seinen Schüler.

Nur kurz nachdem sie die Nachricht vom Tod des Dritten dPa' bo sPrul sku erhalten hatten, neigte sich auch Chos kyi dbang phyugs Leben seinem Ende zu. Kurz vor seinem Tod fühlte er sich ohne Beschwerden und so verstarb er scheinbar ohne Schmerzen im Morgengrauen des 28. Tages des neunten tibetischen Monats des Eisen-Pferd-Jahres 1630, also fast acht Monate nach Ausbruch der Krankheit.⁴²⁹ Sein Schüler Chos dbyings rdo rje, der seinen Tod schon so lange antizipiert hatte, war im ersten Moment nach seinem Tod wie gelähmt. Einer seiner Diener musste ihm kaltes Wasser über das Gesicht gießen, um ihn aus seiner Erstarrung zu wecken, woraufhin ihn die Trauer übermannte. Sieben Tage lang erwies er dem Leichnam seinen Respekt, indem er sich vor ihm niederwarf, ihm Blumen und Butterlampen darbrachte und ihn mit Safran-Wasser einrieb.⁴³⁰

Nachdem er eine Zeit lang alleine getrauert hatte, wollte Chos dbyings rdo rje auch anderen die Möglichkeit geben, Abschied zu nehmen, und beschloss, die sterblichen Überreste nach mTshur phu bringen zu lassen.⁴³¹ Auch dort ließ er zahlreiche Butterlampen anzünden, rieb den Leichnam mit Balsam aus weißem Sandelholz und Safran ein und kleidete ihn jeden Tag in feinste Seidenstoffe in den fünf Farben, die die Elemente symbolisieren. Er sandte Boten in alle Himmelsrichtungen, um Mönche ebenso wie Laien über den Tod seines Lehrers zu unterrichten, und forderte alle auf, nach mTshur phu zu kommen, um durch Darbringungen Verdienst anzusammeln.⁴³²

Seine Aufruf blieb nicht ungehört: Aus dem ganzen Land strömten die Leute herbei und schlugen ihre Lager an den Ufern des Flusses auf, der an mTshur phu vorbeifließt. Die Dichte der versammelten Mönchen in ihren weinroten Roben war so hoch, dass diese wirkten „wie wenn beide Ufer der Gangā vollständig bedeckt mit roten Lotusblüten wären.“⁴³³ Chos dbyings rdo rje bewirtete alle großzügig.

⁴²⁹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 297, 2 & *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 315–316. Nach Dung dkar Blo bzang 'phrin las und Dar mdo bKra shis dbang 'dus: *Bod kyi rig gnas dang lo rgyus kyi re'u mig ngo mtshar kun snang* S. 170 starb Chos kyi dbang phyug im Jahr 1635, eine Angabe, die mit Sicherheit als falsch zu bewerten ist.

⁴³⁰ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 316–317.

⁴³¹ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 297, 2.

⁴³² Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 319–321.

⁴³³ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 321–322 (*chu klung gang ga'i ngogs gnyis padma dmar pos kun nas gang ba de 'dra'o*).

In verschiedenen Quellen wird erwähnt, dass sein Schüler gNas mdo Karma Chags med anlässlich seines Todes den Finger seiner Hand als Butterlampe opferte und Bittgebete sprach und so die Weisheit der „essentiellen Bedeutung“ (*snying po'i don*) erlangte.⁴³⁴

Anders als die leiblichen Überreste seiner Vorgänger – die auf Wunsch der Ersten und Zweiten Zhva dmar-Inkarnationen (rTogs ldan grags pa seng ge und mKha' mchod dbang po) in weißen Stüpas in mTshur phu beigesetzt worden waren⁴³⁵ – sollte Chos kyi dbang phyug seine eigene Ruhestätte bekommen. Um einen angemessenen Reliquienstüpa zu bauen, ließ Chos dbyings rdo rje Handwerker aus Nepal kommen, die über einen Zeitraum von drei Jahren einen mit Blattsilber beschlagenen Stüpa errichteten, der mit zahlreichen Edelsteinen verziert war. Nachdem der Stüpa fertiggestellt war, schickte er die Handwerker, die er zuvor fürstlich entlohnt hatte, nach Nepal zurück und rief Handwerker aus Zentraltibet zu sich, um ein dem Stüpa würdigen kleinen Tempel zu errichten.⁴³⁶ Chos dbyings rdo rje soll persönlich die Steine, die für die Errichtung benötigt wurden, auf seinem Rücken getragen haben.⁴³⁷

⁴³⁴ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 297, 2–3.

Nach Douglas & White (1976: 147) soll Chos kyi dbang phyug von seinen Anhängern gebeten worden sein, bis zur Ankunft des gNas mdo Karma Chags med, der noch einige Lehren von ihm zu erhalten hatte, am Leben zu bleiben. Chos kyi dbang phyug soll bis zu dessen Eintreffen eine Tonstatue von sich selbst gefertigt und geweiht haben, die sich heute noch im Rumtek-Kloster befinden soll.

Nach Tsering Lama Jampal Zangpo (1988: 39) opferte Karma Chags med seinen Finger beim Tod des Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje und nicht des Sechsten Zhva dmar pa. Allerdings ist dessen dabei angegebene Alter von 22 Jahren absolut nicht kompatibel mit dem Todesjahr von Chos dbyings rdo rje (1674).

In der Biographie von Chos dbyings rdo rje wird die Opfergabe des gNas mdo Karma Chags med nicht erwähnt, obwohl er Chos kyi dbang phyug die ganze Zeit von der Rückkehr von seiner Reise bis zu dessen Bestattung begleitete.

⁴³⁵ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 297, 3–4. Dies widerspricht der zuvor gemachten Aussage, dass Chos kyi dbang phyug etwa zwölf Jahre zuvor den Reliquienstüpa des Ersten Zhva dmar rTogs ldan grags pa seng ge in gNas nang besucht habe, vgl. Kapitel 8.1.1.

⁴³⁶ Für eine ausgiebige Darstellung des Stüpa und dessen Behausung vgl. *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* S. 325–327 und die von Rin chen dpal bzang verfasste Klostersgeschichte von mTshur phu: *mTshur phu dgon gyi dkar chag* S. 118–121, wo in dem Kapitel *dNgul gdung chen mo rab brtan pho brang dang gser gdung chen mo'i rten dang brten pa bcas pa'i skor* der Reliquienstüpa, der den Namen dNgul gdung chen mo rab brtan rnam par rgyal ba trägt, ausführlich beschrieben wird.

⁴³⁷ Nach der Klostersgeschichte von mTshur phu soll Chos dbyings rdo rje die Steine mittels seiner magischen Kräfte transportiert haben, siehe Rin chen dpal bzang: *mTshur phu dgon gyi dkar chag* S. 119 (*gtsug lag khang 'di'i brtsigs rmang gi rdo ba rnam rje nyid kyis rdzu 'phrul gyis drangs bar mdzad pa dang [...]*). Hiernach soll er den aus 108 verschiedenen Holzarten bestehenden Rahmen der Eingangstür des Tempels eigenhändig gefertigt haben sowie eine Marmorstatue des Avalokiteśvara Karāpani, die als inneres Heiligtum installiert wurde (ebd.: 118 & 121).

Nach Chos 'phel: *Lha sa sa khul gyi gnas yig* S. 106 befinden sich in dem dNgul gdung Lha khang vier silberne Reliquienstüpas. Dies kongruiert mit der Angabe von Rin chen dpal bzang: *mTshur phu dgon gyi dkar chag* S. 122–124, wonach sich auch die Reliquienstüpas des Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje, des Siebten Zhva dmar pa Ye shes snying po (1631–1694) und der Dritten dPa' bo Inkarnation gTsug lag rgya mtsho, der nur kurze Zeit vor Chos kyi dbang phyug verstorben war, dort befinden sollen. Anders als die meisten anderen Gebäude von mTshur phu wurde der dNgul gdung Lha khang während der Kulturrevolution nicht zerstört.

Der frühzeitige Tod dieses eminenten Meisters rief in ganz Tibet große Bestürzung und Trauer hervor. Der Biographie zufolge sollen sämtliche Klöster und Mönchsgemeinden des Hochplateaus, gleich welcher Schule, ausgiebig Pūjās anlässlich seines Todes ausgeführt haben.⁴³⁸ Schließlich hatte er unzählige bekannte und weniger bekannte Persönlichkeiten durch sein Wirken geprägt, und so ist die Liste seiner Schüler – namentlich werden in der Biographie 74 aufgeführt – sehr lang.⁴³⁹

Aus seinen Biographien ist ersichtlich, dass er neben dem bemerkenswerten Bericht über seine Reise nach Nepal auch andere Werke unterschiedlichster Genres verfasste, wie Abhandlungen über buddhistische Themen, spirituelle Lieder und Gedichte und zumindest einen weiteren Reisebericht. Leider scheint ein Großteil dieser Werke heutzutage verschollen zu sein.

Insgesamt vermitteln seine Biographien das Bild eines Mannes von ausgezeichneter Bildung, der sich in der Gesellschaft der wichtigsten Persönlichkeiten seiner Zeit gleich welcher Schule bewegte. Was seine politischen Aktivitäten betrifft, so scheinen sie sich, schenkt man seiner eigenen Biographie und den Darstellungen in den Biographien seiner Schüler Glauben, in bloßen Schlichtungsversuchen zwischen lokalen Herrschern sowie mäßiger Einflussnahme auf die jeweiligen gTsang-Könige, insbesondere Phun tshogs rnam rgyal, zu erschöpfen. Allerdings wird er auch mit einigen Ereignissen in Verbindung gebracht, die Konflikte zwischen den politischen Fraktionen jener Zeit angeheizt haben dürften. Im folgenden Kapitel werde ich versuchen, den jeweilig gegensätzlichen Behauptungen über die politische Rolle von Chos kyi dbang phyug auf den Grund zu gehen.

⁴³⁸ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 297, 3.

⁴³⁹ Für die Liste der Schüler siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fols. 297, 6–299, 2.

10. Anhang: Chos kyi dbang phyug: Ein *zoon politikon*?

Im Jahr 1605 wurden Anhänger des Sechsten Zhva dmar pa Opfer von Übergriffen durch mongolische Reitertruppen. Die Angriffe sühnte der gTsang sDe srid Karma bsTan srung dbang po mit einem militärischen Feldzug: Er fiel mit seinen Truppen in Lhasa ein und vertrieb die mongolischen Krieger, die den Vierten Dalai Lama nach Tibet eskortiert hatten. Zwei Gründe, die mit Chos kyi dbang phyug zusammenhängen, scheinen bei der Eskalation eine Rolle gespielt zu haben: Erstens hatte Chos kyi dbang phyug ein Gedicht an den Vierten Dalai Lama Yon tan rgya mtsho geschickt, das dessen Anhänger als diskreditierend empfanden. Nach Shakabpa lagen die Gründe für den Konflikt in interpretatorischen Missverständnissen, Van der Kuijp hingegen spricht von einer bewussten Provokation. Er weist darauf hin, dass Chos kyi dbang phyug durch das Gedicht Feuer in einem Konflikt geschürt hatte, der sowieso bereits zwischen den dGe lugs pa in dBus und den Herrschern von gTsang schwelte:

Tibet, too, knew of the power of the pen, for one of the alleged causes of the outbreak of the civil war of 1614 [sic] was an ambiguous poem written by the sixth Zhva dmar pa at the occasion of the fourth Dalai Lama Yon tan rgya mtsho (1588-1616). This poem is quoted in the fourth Dalai Lama's biography by the fifth Dalai Lama [...]. In an allusion to Mahāyānasūtrālamkāra XI, 60, one of its quatrains begins: 'If one has not become learned in the domains of knowledge, Even a supreme noble one would not attain omniscience.' Because such has been said, without the force of [your] intelligence being distracted, May you make the most supreme effort in the domains of knowledge.' [...] The point made in this quatrain was that his [the Fourth Dalai Lama's] scholarship and learning left something to be desired, an observation, that may very well have contained a kernel of truth. [...] The poem and its tenor should be read [...] [with having in mind] [...] the militant rivalry that existed between the financial supporters of the dGe lugs pa in dBus and the house of the gTsang pa, which mainly supported the bKa' brgyud pa and the Sa skya pa (including the Jo nang pa) schools. No friend of the bKa' brgyud pa, the fifth Dalai Lama characterizes the sixth Zhva dmar's poem as not being successful when compared with compositions of other poets [...].⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ Siehe Van der Kuijp (1996: 403/404). Das Gedicht wurde anlässlich der Ankunft des aus der Mongolei stammenden Vierten Dalai Lama Yon tan rgya mtsho verfasst, der im Jahr 1601 Zentraltibet erreichte, siehe Shakabpa (1988: 97).

Tatsächlich ist das Gedicht⁴⁴¹ in einem belehrenden und imperativischen Ton formuliert, was durchaus als etwas herablassende Haltung Chos kyi dbang phyugs gegenüber dem nur fünf Jahre jüngeren Yon tan rgya mtsho interpretiert werden konnte. Die dGe lugs pa um den Vierten Dalai Lama sahen sich genötigt, einige der Kritikpunkte Chos kyi dbang phyugs zu entkräften, und so sandten ein gewisser rTsi kha ba'i sDe pa rGyal chen und ein bZhu khang Rab byams pa dGe legs lhun grub eine Erwiderung, um den Vierten Dalai Lama in Schutz zu nehmen und einigen kritischen Anmerkungen von Chos kyi dbang phyug Antworten entgegenzusetzen.⁴⁴²

An dieser Stelle sei auch daran erinnert, dass der jüngere Bruder von Chos kyi dbang phyug, dKon mchog rin chen rnam par rgyal ba, als möglicher Kandidat für die Inkarnation des Dritten Dalai Lamas gehandelt wurde; die Tatsache, dass die Wahl schließlich auf den mongolischen Kandidaten Yon tan rgya mtsho fiel, könnte durchaus einige Animositäten seitens des Sechsten Zhva dmar pa gegen den mongolischen Vierten Dalai Lama verursacht haben.

⁴⁴¹ Siehe Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho: *Yon tan rgya mtsho dpal bzai po'i rnam par thar pa* Fols. 276, 4–278, 3 (*blo bzang grags pa bden pa'i 'od brgya pa / gsong po'i gzhung lugs srubs shing des 'phangs pa'i / 'byung gnas bsod nams yon tan chu yi gter / lugs kyi klung phran brgya yis gang gyur tam / shes bya'i gnad don rig gzhung 'od kyi 'phreng ba ni / chun por gyur ba de tshe gnas lnga dbang po'i gzhu / 'tsher bas bstan la gsal byed ri mo'i byed bo can / bdag kyang legs gsung tshon gyis gzi 'od 'bar bar 'gyur / mtho btsun rgyal po'i gdung 'dzin zhing / chos ldan snyan pa dang lhan cig / phyogs 'dir chos nor dga' ston gyi / mkho rgu yongs su dar ba der / bgrang bya'i khur gyis mi lci yang / brjod [277] bya rjod byed khur 'dzin pa / dge slong chos kyi dbang phyug kyang / de la legs par brjod pa'i sgra / smra 'dod sems kyi tshangs pa yi / lie ba chu skyes dbu ma'i sras / snyan dngags dbyangs can lha mo 'dis / rig ba'i (= pa'i) pi wam rgyud la drangs / khrims ni rgyud dang mi rgyu sa bzhin tu / yon tan kun gyi gzhi rten legs ba'i phyir / nyis brgya lnga chu rtsa gsum bslab ba'i gzhi / mnos nas bstan pa byi nor bya bar rigs / rig pa'i gnas la mkhas par ma byas na / 'phags mchog gis kyang kun mkhyen mi 'thob ces / gsung phyir rig stobs g.yeng ba ma 'dring bar / shes bya'i gnas la sbyangs stobs mchog tu mdzod / gsang ba'i sngags kyi dkyil 'khor dngos grub gzhir / gsungs pas rgyud sde rgya mtsho rten bren pa'i / rgyal ba'i 'khor lo smin sgrol dbang dang lam / nges gsang 'phyug med tshogs bzhes par mdzod / sngon dus bod na snying rje'i dbang sgyur chos kyi rgyal po dang / lo tsā brtson ldan srog gi dka' ba len pa de rnams kyis / a ti sha zhes gtsug lag rgya mtsho'i bdag po sbyan drangs nas / sangs rgyas bstan pa mi nub rgyal mtshan phyar ro zhes su grags / de yi rjes su kha che zla ba mgon dang shākya shrī / so ma nā tha sogs gyis bod du dka' ba'i bstan pa spel / dus 'der lo pan mkhas grub byon dang bstan pa'i dar tshul la / bsams [278] nad lta mchi ma blag pas khru kyang rung ba tsam / de gyir ye long (= me long) nang gi gzugs brnyan bzhin / 'dren pa'i bstan pa de ltar gyur pa na / mkhas btsun bzang por bstod pa'i snyan grags kyis / lung dang rtogs pa'i nyin mor mdzad par rigs / lcags las gser du 'gyur ba ltar / nyung ngu mang por / blos spel bas / skyes mtshan dra bas sbrel ba yi / yan lag bskod pa'i gar bcas te / don gyi lus bzang stobs rgyas shing / rjod byed rgyan gyi gdub bu 'khor / snyan ngag dbyangs ldan dang mo 'di / yon tan rgya mtshos bsten par mdzod / shu gham mastu sarb dzag ti).*

⁴⁴² Siehe Tucci (1949: 52) und Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho: *Yon tan rgya mtsho dpal bzai po'i rnam par thar pa* Fols. 278, 6–279, 2. So lautete beispielsweise die Antwort auf den Vorwurf Chos kyi dbang phyugs, Yon tan rgya mtsho sei nicht vollständig ordiniert, dass dieser noch nicht einmal sein 20. Lebensjahr erreicht habe, siehe ebd.: 279, 1–2 (*bsnyen rdzogs gnang dgos pa'i lan du dgung lo nyi shu ma lon zhes pa dang*). Der Fünfte Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho seinerseits stellt lakonisch fest, dass das Gedicht weder bezüglich seiner Lieblichkeit noch seiner Ausdrucksstärke im Vergleich zu anderen Dichtungen „besonders hinreißend sei“ (*vid 'phrog min par*). Er schließt die Episode versöhnlich mit der Bemerkung, dass Chos kyi dbang phyug und der Fünfte 'Brug chen dPag bsam dbang po dem Vierten Dalai Lama letztendlich durch Lobpreisungen und *Legs ja* (= *legs cha* = Dinge von guter Qualität?) ihren Respekt erwiesen hätten (ebd.: 279, 3).

Zweitens soll Chos kyi dbang phyug kurz darauf während eines Besuchs im Jo khang in Lhasa der zentralen Ikone des Tempels, der Statue des Jo bo Śākyamuni, einen Zeremonien-Schal überreicht haben, auf dem ein Gedicht geschrieben war, das von den dGe lugs pa als persönliche Beleidigung des Vierten Dalai Lama aufgefasst wurde, und von dem der Fünfte Dalai Lama später behauptete, es hätte Zwietracht säende Worte enthalten.⁴⁴³ Diese Worte zogen die oben erwähnten militärischen Konsequenzen nach sich: Nach Übergriffen mongolischer Anhänger des Vierten Dalai Lama führten die gTsang pa einen Feldzug gegen dBus. Unbeantwortet bleibt, ob diese Worte tatsächlich provokant waren, oder, wie Shakabpa vermutet, sie von den dGe lugs pa schlicht missverstanden wurden, und ferner, ob die Übergriffe der mongolischen Reiterhorden nicht bloß ein Vorwand für einen Feldzug waren, der wahrscheinlich in weit größeren Dimensionen gedacht werden muss (schließlich entmachteten die gTsang pa im Laufe ihrer Herrschaft nach und nach so gut wie alle Herrscherhäuser in Tibet).

Mit seiner Reise in den Nordosten schließlich verfolgte Chos kyi dbang phyug sicherlich auch politische Interessen. Die Besuche bei den Mongolenfürsten Kho lo ji und Che chen dā ching in der Region um den Kokonor-See dienten einerseits dazu, Spenden zu akquirieren und heilige Stätten zu besuchen. Andererseits wäre es angesichts der angespannten politischen Lage in Zentraltibet abwegig, zu glauben, Chos kyi dbang phyug habe kein Interesse daran gehabt, Bündnisse mit den mongolischen Stämmen im fernen Osten einzugehen. Auch mit den in rNam gling ansässigen Mongolenstämmen und deren Anführern, wie beispielsweise Kha dan, pflegte er ein freundschaftliches und diplomatisches Verhältnis.⁴⁴⁴

Im Südosten verschoben sich durch die Leihgabe des bKa' 'gyur die Allianzen des damaligen Naxi-Präfekten Mu Zeng zu Gunsten der bKa' brgyud-Schule, dabei hatte die Region um Lijiang vor der Eskalation auch Klöster der dGe lugs-Schule unterstützt. So hatte beispielsweise Mu Wang, der Großvater von Mu Zeng, im Jahr 1580 den Dritten Dalai Lama bSod nams rgya mtsho eingeladen und einen dGe lugs-Tempel in Li thang errichten lassen.⁴⁴⁵ Es war sicher kein Zufall, dass nach jahrzehntelangem Drängen ein Vertreter der Karma bKa' brgyud-Schule nun, in dieser unruhigen Zeit, den Wunsch der Naxi nach der Leihgabe des bKa' 'gyur erfüllte.

Aufgrund der wenigen Informationen ist es schwierig, die politische Rolle und Aktivität von Chos kyi dbang phyug zu bewerten. Insgesamt scheint er aber ein eher umsichtiger Charakter gewesen zu sein, der zu diversen Mongolenstämmen in ganz Tibet,

⁴⁴³ Siehe *Kaṃ tshang brgyud pa II* Fol. 262, 2–3, Tucci (1949: 52) und Shakabpa (1967: 97–98).

⁴⁴⁴ Dass auch geistige Würdenträger mongolischen Invasoren aggressiv gegenüber traten, sieht man am Beispiel des Sog zlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552–1624), vgl. auch Anm.154.

⁴⁴⁵ Siehe Debreczeny (2009a: 102).

dem Präfekten von Lijiang sowie den Königen des Kāthmāndu-Tals ein harmonisches Verhältnis pflegte, und von dessen diplomatischen Diensten die gTsang-Könige ebenso wie die Karma bKa' brgyud-Schule in großem Maße profitierten. Ohne Frage war er für die politische Landschaft seiner Zeit bedeutsam, was sich nicht nur in seiner engen Beziehung zu den gTsang-Königen, insbesondere Karma bsTan skyong dbang po, artikuliert, sondern auch darin, dass sich der Fünfte Dalai Lama Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho lange nach seinem Tod dazu genötigt sah, ausführlich seine Lyrik zu zitieren.⁴⁴⁶ Seine Virtuosität im Umgang mit weltlichen Herrschern stimmt mit dem Bild überein, das bei der Lektüre des Reiseberichts entsteht, dem sich nun der zweite Teil dieser Arbeit widmet.

⁴⁴⁶ Siehe Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho: *Nyang ston khra tshang pa blo gros mchog gi rdo rje'i rtogs pa brjod pa nyung ngu nram gsal* Fols. 286, 5–287, 5 und *Yon tan rgya mtsho dpal bzañ po'i nram par thar pa* Fols. 276, 4–278, 3.

II. Der Reisebericht

12. Einleitung

12.1 Rezeption und Forschungsstand

Der Reisebericht war eine der Quellen, die der Achte Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas und 'Be lo tshe dbang kun khyab im 18. Jahrhundert für die Biographie des Sechsten Zhva dmar pa verwendeten.⁴⁴⁷ Er lag auch dem Brag dkar rta so sPrul sku Chos kyi dbang phyug (1775–1837) vor, der im Jahr 1792 Nepal besuchte und eine Beschreibung der heiligen Stätten des Kāthmāndu-Tals verfasste. In seinem Bericht geht er mehrfach auf den Reisebericht des Sechsten Zhva dmar pa ein.⁴⁴⁸

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, im Jahr 1901, zitierte der 34. 'Bri gung-Thronhalter bsTan 'dzin Chos kyi blo gros (1869–1906) eine Passage in seinem „Führer zu den heiligen Stätten von La phyi“ (*la phyi gnas yig*), der unter anderem von Elena de Rossi Filibeck in ihrem Werk *Two Tibetan Guide Books to Ti se and La phyi* und von Toni Huber in *A Critical Edition of the Guidebook to La phyi (La phyi gnas yig)* ediert wurde. Letzterer übersetzte und annotierte den Text in seiner Studie *A Guide to the La-Phyi Maṅḍala. History, Landscape and Ritual in South-Western Tibet*.⁴⁴⁹

Erwähnt wird das Werk auch in der von Khenpo Nyima Dondrup (mKhan po Nyi ma don grub) verfassten Beschreibung von „Helambu“ (*yol mo gangs ra*).⁴⁵⁰

Franz-Karl Ehrhard verfasste einen Artikel über den Text mit dem Titel *'The lands are like a wiped golden basin': The Sixth Zhva-dmar-pa's Journey to Nepal*, der einen guten Überblick bietet.⁴⁵¹ Neben einer allgemeinen Einführung und einer kurzen Beschreibung des Zusammentreffens von Chos kyi dbang phyug mit den Königen des Kāthmāndu-Tals werden die einzelnen Stationen der Hin- und Rückreise detailliert nachgezeichnet, insbesondere Chos kyi dbang phyugs Aufenthalt in dem „verborgenen Tal“ (*sbas yul*) Helambu. Ferner enthält die Studie auch eine Übersetzung des Abschnitts, der sich der ethnographischen Beschreibung zweier Volksgruppen Nepals, der Mang kar und der sNye shang widmet.

Hubert Decler hat gemeinsam mit seinen Studenten ausführliche Untersuchungen durchgeführt, insbesondere zu dem Teil, der sich im Kāthmāndu-Tal abspielte, allerdings seine Studie mit dem Titel *„The VIth Zhamar's journey to Nepal – Garwang Chökyi*

⁴⁴⁷ Vgl. Kapitel 2.1.

⁴⁴⁸ Siehe Brag dkar rta so sPrul sku Chos kyi dbang phyug: *Bal yul gyi gnas dang rten gyi lo rgyus nges par brjod pa 'khrul spong nor bu'i me long zhes bya ba bzugs so*.

⁴⁴⁹ Siehe de Rossi Filibeck (1988: 115–150) und Huber (2006: 1–38 & 1997a: 231–286).

⁴⁵⁰ Siehe Khenpo Nyima Dondrup: *sBas yul yol mo gangs rvar rgya bstan ji ltar tshul gyi lo rgyus brjod pa nor bu'i me long*. Die Tatsache, dass das Manuskript verschiedenen Personen zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten vorlag, könnte ein Hinweis darauf sein, dass es mehrere Exemplare gab.

⁴⁵¹ Siehe Ehrhard (1997a: 125–138).

Wangchug's (1584–1630): “The Mālā Garland with Jewels Embellished”: a pass for travel in Nepal“ bisher nicht veröffentlicht.⁴⁵²

12.2 Allgemeiner Überblick

Da mit dieser Arbeit eine annotierte Übersetzung des Textes vorliegt, werde ich hier nur einen allgemein gehaltenen Überblick über den Verlauf der Reise und die Struktur des Textes geben. Einzelne Aspekte werden in den sich anschließenden Kapiteln näher beleuchtet.

Der Reisebericht lässt sich in vier Abschnitte teilen, von denen die ersten drei die Reise selbst beschreiben und der vierte eine Art Resümee mit geo- und ethnographischen Beobachtungen darstellt.

Im ersten Teil führt Chos kyi dbang phyug seine Motivation und Gründe an und beschreibt detailliert den Hinweg seiner Reise, deren Anfangs- und Endpunkt Chu dbar war.⁴⁵³ Da er etwa drei Monate nach seinem Aufbruch in Dar kha rgyal das tibetische Neujahrsfest des Eisen-Pferd-Jahres 1630 beging, lässt sich der Beginn seiner Reise in die letzten Monate des westlichen Jahres 1629 einordnen.

Zu dieser Zeit gab es neben einer Route westlich über sKyid grong zwei Hauptwege, die Tibet mit Nepal verbanden: Der eine führte über gNya' nang und 'Gram und weiter über einen Ort namens Sa go li ti in das Kāthmāndu-Tal, der andere verlief weiter östlich über Dolakhā.⁴⁵⁴ Chos kyi dbang phyug folgte, wie sein Schüler, der Dritte Yol mo ba sPrul sku bsTan 'dzin nor bu etwa 15 Jahre zuvor,⁴⁵⁵ der Route über Sa go li ti, und so führte ihn der Weg von Chu dbar über La phyi und den vereisten Zul le'i gangs-Pass nach gNya' nang, auf jene Strecke, die auch heutzutage eine der Hauptverbindungen zwischen Tibet und Nepal darstellt. Etwa 13 Tage nach seinem Aufbruch erreichte er 'Gram, die Grenzstadt zwischen Tibet und Nepal. Nach einer weiteren Woche, während der er Orte wie sKye ba lung, Sa go li ti, Thang kham, Sebṭa, Yang la koṭ und Sing kar bha dra passiert hatte, kam er zu dem Bla ma sbyan 'dren genannten Berg, der östlich von Kāthmāndu liegt und auf tibetische Reisende wie ein Tor zum Kāthmāndu-Tal wirkte. So wird er auch in der Autobiographie des Achten Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas wie folgt beschrieben:

⁴⁵² Siehe Decler (unveröffentlichte Studie).

⁴⁵³ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig*: Fols. 1b, 1–17a, 3 und Abschnitte I–XVI in der Übersetzung; vgl. auch Ehrhard (1997a: 128–131) für die einzelnen Stationen der Hinreise.

⁴⁵⁴ Siehe Ehrhard (2002: 66).

⁴⁵⁵ Die Tatsache, dass bsTan 'dzin nor bu nur kurz zuvor auf der gleichen Route nach Nepal gereist war, führt Bogin (2013: 189, Anm. 60) zu der Vermutung, er habe eventuell die Route für seinen Lehrer, den Sechsten Zhva dmar pa, ausgekundschaftet.

Daraufhin erklommen wir einen Berg, der [Bla ma] *spyan 'dren* genannt wird und äußerst hoch ist. Als wir vom Gipfel aus das ganze Kāthmāndu-Tal gleich einem Maṇḍala ausgebreitet sahen, erfüllte uns großes Erstaunen.⁴⁵⁶

Die Hinreise in das Kāthmāndu-Tal dauerte ungefähr 21 Tage.

Der zweite Teil des Reiseberichts widmet sich dem etwa einmonatigen Aufenthalt Chos kyi dbang phyugs im Kāthmāndu-Tal.⁴⁵⁷ Während dieser Zeit besuchte er zahlreiche buddhistische und hinduistische Heiligtümer, wie den Bodnāth- und den Svayambhū-Stūpa, Yang le shod und die Asura-Höhle des Padmasambhava in Pharping, die drei Standbilder der Ārya Mahākāruṇika-Brüder, Mṛgasthālī, Paśupatināth und Cāngu Nārāyaṇa, um hier nur eine Auswahl zu nennen.

Neben dem Besuch der heiligen Stätten lässt sich Chos kyi dbang phyugs Aufenthalt im Tal auch durch die diversen Begegnungen mit der lokalen Bevölkerung charakterisieren, allen voran durch die mit den Königen. Das Kāthmāndu-Tal befand sich zum Zeitpunkt seines Besuches im Jahr 1629 unter der Herrschaft der Malla-Dynastie (1200–1769)⁴⁵⁸ und war in drei Königreiche aufgeteilt: Lakṣmīnaraśiṃha Malla regierte in Kāthmāndu von 1619 bis 1641, dessen Halbbruder Siddhinarasiṃha Malla von 1619 bis 1661 in Pātan und Jagajjyotir Malla Brahmā von 1614 bis 1637 in Bhaktapur.⁴⁵⁹ Während seines Aufenthalts im Tal traf Chos kyi dbang phyug alle drei Könige und ferner einen gewissen Vikrama Śāh, den König von Jumla (Regierungszeit: 1602–1631).⁴⁶⁰

Im dritten Teil wird Chos kyi dbang phyugs Rückreise geschildert, die mit über 60 Tagen fast drei Mal so viel Zeit in Anspruch nahm wie die Hinreise, und ihn, vier Tage nach seinem Aufbruch von Bodnāth, in das verborgene Tal von Helambu führte,⁴⁶¹ dessen besondere Bedeutung daher rührt, dass sowohl Padmasambhava als auch Mi la ras pa dort gewirkt haben sollen. Über Orte wie dPal tshogs und sGang yul erreichte er etwa eine

⁴⁵⁶ Siehe Chos kyi 'byung gnas: *Ta'i si tur 'bod pa karma bstan pa'i nyin byed kyi rang tshul drangs por brjod pa* Fol. 113, 6–7 (*de nas spyan 'dren du grags pa'i ri shin tu mtho ba 'dzegs ri rtse nas bal yul thams cas maṇḍala bkod pa bzhin du mthong nas ches ngo mtshar ba 'dug*).

⁴⁵⁷ Für seinen Aufenthalt im Kāthmāndu-Tal siehe *Bal yul du bgrad pa'i lam yig* Fols. 17a, 3–34a, 3 und Abschnitte XVII–XXXIV in der Übersetzung.

⁴⁵⁸ Zur Herrschaft der Mallas siehe Slusser (1998: 52–79).

⁴⁵⁹ Zur Datierung siehe Slusser (1998: 400–401); Regmi (1966: 55 & 268) datiert den Beginn der Regierungszeit der Halbbrüder auf 1620. Siehe ebd.: 51–60 für die Aufteilung der Königreiche Kāthmāndu und Pātan und die Herrschaft der beiden Könige, die sich in einem Abkommen gegenseitigen Frieden zusicherten und ebd.: 215–218 & 268–282 für Informationen zu Jagajjyotir Malla Brahmā und zu Siddhinarasiṃha Malla. Zu letzterem vgl. auch Lienhard (1995: 24–26).

⁴⁶⁰ Zu Jumla und der Präsenz einer Dynastie, die ebenfalls den Namen Malla trug, siehe Tucci (1956: 37–41 & 116–130); für Renovierungsarbeiten an der Sa 'dul dGon im Jahr 1690, die von einem Herrscher namens Vikrama Śāh ausgeführt wurden, siehe Ehrhard (1998: 5–7 & Anm. 13).

⁴⁶¹ Für die Rückreise siehe *Bal yul du bgrad pa'i lam yig* Fols. 34a, 3–42b, 3 und Übersetzung, Abschnitte XXXV–XLI.

Woche nach seinem Aufbruch von Kāthmāndu rGod tshang gling, ein Kloster, das mit rGod tshang ras chen alias rGod tshang ras pa sNa tshogs rang grol (1482–1559) assoziiert ist, einem wichtigen Schüler gTsang smyon Herukas und Lehrhalter des Schatzfinders Padma gling pa (1450–1521).⁴⁶² Von dort unternahm Chos kyi dbang phyug eine viertägige Exkursion über den Gipfel des g.Yang ril nach rDo rje gling und weiter zu einer abgelegenen Meditationshöhle des Padmasambhava mit dem Namen Yang dag mchog gi sgrub phug. Während der Exkursion las er auf dem g.Yang ril, in rDo rje gling und in Yang bdag mchog gi sgrub phug in zwei „Schatztexten“ (*gter ma*) mit den Titeln *Yol mo gangs kyi ra ba'i gnad (sic) yig* und *Yol mo gangs kyi ra ba'i lung byang snying gi ñika*, die Padmasambhava zugesprochene Prophezeiungen enthalten. Die Texte, die von dem Schatzfinder Rig 'dzin rGod ldem 'phru can (1337–1406) geborgen wurden, zitiert er an einigen Stellen nahezu wörtlich.⁴⁶³

Der Weg führte Chos kyi dbang phyug weiter zum Dzo 'dril-Kloster, das von sNgags 'chang Śākya bzang po (15./16. Jh.) gegründet wurde. sNgags 'chang Śākya bzang po war ein bedeutender Meister und Linienhalter der Byang gter-Tradition und gilt als erster Vertreter der Linie der Yol mo ba sPrul skus. Durch die Errichtung von Dzo 'dril, dem ersten Kloster in Helambu, „öffnete“ er dieses verborgene Tal und spielte damit eine bedeutende Rolle bei dessen Erschließung.⁴⁶⁴ Im Reisebericht führt Chos kyi dbang phyug nicht nur die Entstehungsgeschichte des Klosters an, sondern zeichnet auch die Inkarnationslinie der Yol mo ba sPrul skus nach, deren dritte Inkarnation sein Schüler bsTan 'dzin nor bu ist.

Nachdem er eine Mi la ras pa-Höhle namens sTag phug seng ge rdzong besucht hatte, wo er den spirituellen Gesang *rMi lam ka bzhi ma* verfasste, erreichte er Thim bu, ein kleines Dorf am Ufer der Melamchi Khola, und verließ nach seinem zweiwöchigen Aufenthalt schließlich Helambu, um weiter in die Region der Mang kar zu reisen, wo ihn kurz darauf Erschöpfung und Krankheit zu einer mehrtägigen Pause zwangen. Zunächst hielt er sich, liebevoll umsorgt von der lokalen Bevölkerung, vier Tage in sTag pa 'phrang auf, zog dann aber wegen der hohen Luftfeuchtigkeit auf einen östlich davon gelegenen Berg und verbrachte dort weitere 13 Tage.

Nachdem er sich erholt hatte, erreichte er über kleinere Orte wie Bhi yul bol de, Tha na ni, Shi ta bhū und Singhā ra bā sa schließlich Dar kha rgyal, wo er das tibetische Neujahr 1630 beging, und kurze Zeit später Yang la koṭ. Von dort gelangte er auf der

⁴⁶² rGod tshang ras pa sNa tshogs rang grol verfasste auch eine Biographie über gTsang smyon Heruka. Zu seinen frühen Jahren und seiner Tätigkeit als Herausgeber der Werke gTsang smyon Herukas siehe Ehrhard (2010c: 129–160).

⁴⁶³ Die jeweiligen Stellen sind von Ehrhard (1997a: 131, Anm. 11 & 12 und 132, Anm. 14) identifiziert worden, vgl. auch Anm. 864, 865 und 868.

⁴⁶⁴ Siehe Ehrhard (2007a: 25–29).

gleichen Route wie auf dem Hinweg schließlich zurück nach sPro bde bkra shis sgang nahe Chu dbar.⁴⁶⁵

Im vierten und letzten Teil des Reiseberichts schließlich fasst Chos kyi dbang phyug die Beobachtungen seiner Reise zusammen.⁴⁶⁶ Nach einer geographischen Betrachtung Nepals beschreibt er die Bevölkerung der Newar im Kāthmāndu-Tal in den Kategorien der vier Bereiche, die als die „vierfachen Vorzüglichkeiten“ (*phun tshogs sde bzhi*) bekannt sind, d. h. den „sinnlichen Bereich“ (*'dod pa'i sde*), den Bereich des „Reichtums“ (*nor*), den Bereich der „religiösen Eigenschaften“ (*chos*) und den Bereich der „Befreiung“ (*thar pa*).⁴⁶⁷ Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei dem Bereich der religiösen Eigenschaften. Hier stellt Chos kyi dbang phyug eine Gewichtung zu Gunsten des Hinduismus gegenüber dem Buddhismus fest. So würde, obwohl es den Anschein habe, Opfergaben würden ohne Unterschied hinduistischen wie buddhistischen Götter dargebracht, in der Praxis doch eher den hinduistischen Göttern gehuldigt. Es gäbe zwar zahlreiche buddhistische Heiligtümer aus vergangener Zeit, jedoch existiere in der Gegenwart kaum eine praktizierte Form des Buddhismus. Als Grund dafür führt er unter anderem an, „dass die [notwendigen] Bedingungen, wie beispielsweise spirituelle Freunde (skt.: *kalyāṇamitra*), nicht [mehr] hervorkommen“ (*dge ba'i bshes gnyen sogs rkyen ma byung bas lan par go*).⁴⁶⁸ Und auch er selbst habe keine einzige Person kennengelernt, die ein spiritueller Freund für ihn hätte werden können.

Tatsächlich hatte er sich mit einem Handwerker namens Vasudeva, der Brahmane und zugleich buddhistischer Upāsaka war, über seine Überlieferungslinie unterhalten, in der Hoffnung, deren Wurzeln bei buddhistischen Gelehrten und Zeitgenossen von Mar pa, wie beispielsweise den Pham thing pa-Brüdern, zu finden. Zu seiner großer Enttäuschung wusste Vasudeva allerdings „nicht mehr als bloß sechs der Überlieferungs[-Linien] seiner Lehrer auswendig“ (*khong rang gi bla ma brgyud pa drug tsam las de yan chad blo nas mi thon pa 'dug cig*).⁴⁶⁹ Einem tibetischen Würdenträger wie Chos kyi dbang phyug, für den die Übertragungslinie von höchster Bedeutung war, schien dieses Desinteresse und die damit einhergehende Unkenntnis völlig unverständlich.

In den sich anschließenden Abschnitten beschreibt Chos kyi dbang phyug die Bergvölker der Mang kar und sNye shang sowie ihren Lebensraum. Dem Volk der sNye

⁴⁶⁵ Zählt man die einzelnen Tage zusammen, kommt man auf eine Reisedauer von knapp vier Monaten. Chos kyi dbang phyug selbst gibt im Reisebericht allerdings an, dass er nahezu fünf Monate unterwegs gewesen sei, siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 42b, 2.

⁴⁶⁶ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fols. 42b, 3–48b, 4 und Übersetzung, Abschnitte XLII–XLVII.

⁴⁶⁷ Zu den „vierfachen Vorzüglichkeiten“ (*phun tshogs sde bzhi*), die aus den oben genannten weltlichen und spirituellen/religiösen Bereichen bestehen, siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 1718 (*chos nor 'dod thar bcas 'jig rten dang / 'jig rten las 'das pa'i phun tshogs sde bzhi [...]*).

⁴⁶⁸ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 45a, 5 und Übersetzung, Abschnitt XLIV.

⁴⁶⁹ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 32b, 3–4 und Übersetzung, Abschnitt XXXIV.

shang bescheinigt er einen hohen Grad an Tugendhaftigkeit und religiösen Glauben, deutet aber auch an, dass es aufgrund ihrer Leichtgläubigkeit und Naivität ein Leichtes sei, sie zu täuschen. Mit dem Hinweis, man könne entgegen aller Gerüchte eine Reise nach Nepal durch geeignete Vorsichtsmaßnahmen unversehrt überstehen, beschließt er seine Betrachtungen. Mit dieser Feststellung scheint Chos kyi dbang phyug einerseits auf die unter Tibetern herrschenden Klischees über Nepal und Indien anzuspähen, andererseits aber auch auf seinen Schüler einzugehen, den Dritten Yol mo ba sPrul sku bsTan 'dzin nor bu, der nach seinem Aufenthalt in Nepal ernsthaft erkrankt und dem Tode nahe gewesen war.⁴⁷⁰ Die Feststellung entbehrt aus heutiger Sicht nicht einer gewissen traurigen Ironie, denn Chos kyi dbang phyug selbst starb nur wenige Monate nach seiner Rückkehr aus Nepal, und es ist wahrscheinlich, dass der frühzeitige Tod auch auf die Strapazen der Reise zurückgeführt werden kann.

12.3 Gründe für die Reise

12.3.1 Persönliche Motive und eigentliches Ziel

Als eine Begründung für die Reise nennt der Sechste Zhva dmar pa im Reisebericht, dass er bereits im Alter von 19 Jahren, zum Zeitpunkt seiner Ordination durch den Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje, den sehnlichen Wunsch verspürt hatte, Bodhgayā in Indien sowie China und die Orte der buddhistischen Siddhas mit eigenen Augen zu sehen. Mit seiner Reise nach Lijiang im Südwesten Chinas und zu dem weiter südlich zwischen Lijiang und Dali gelegenen heiligen Berg Ri bo bya rkang erfüllte sich in den Jahren 1613 bis 1615 zumindest letzterer Wunsch.⁴⁷¹

Aus Chos kyi dbang phyugs Aufzeichnungen ist ersichtlich, dass er bei seinem Aufbruch von Chu dbar gegen Ende des Jahres 1629 überzeugt davon war, dass er nun endlich das Land seiner Träume sehen würde, und so schien Indien das eigentliche Reiseziel zu sein. Und auch während er sich bereits in Pharping bei Kāthmāndu aufhielt, äußerte er noch immer die Absicht, nach Indien reisen zu wollen, um zu buddhistisch bedeutsamen Orten wie Bodhgayā, Śrāvastī, und Vaiśālī zu pilgern.⁴⁷² Sein Gefolge, dem er diesen Vorschlag unterbreitete, sträubte sich allerdings aufgrund der mannigfachen Gefahren, die in Indien drohten, wie Tiger und giftige Schlangen, tiefe Schluchten und Wasserfälle sowie Diebe und die Hitze der Wüste. Die Einwände beeindruckten Chos kyi

⁴⁷⁰ Siehe bsTan 'dzin nor bu: *Rang gi rtogs pa brjod pa* Fols. 122, 1–2 und Bogin (2013: 192).

⁴⁷¹ Vgl. Kapitel 7.6.

⁴⁷² Zu den mit dessen Lebensgeschichte verknüpften acht Stätten des Buddha und deren Wahrnehmung im tibetischen Bewusstsein siehe Huber (2008: 22–39).

dbang phyug wenig, und er ließ sich dadurch nicht von seinem Plan abbringen.⁴⁷³ Als er hörte, dass sich der Zehnte Karma pa Chos dbyings rdo rje, der in der Zeit, in der Chos kyi dbang phyug in Nepal verweilte, zu Kailāsa im Westen Tibets gepilgert war, inzwischen auf dem Rückweg in der Nähe von Mang yul befand, beschloss er, ihn von seinem Plan zu unterrichten:

Da ich (d. h. Chos kyi dbang phyug) 'Jig rten dbang phyug (d. h. Chos dbyings rdo rje) bis jetzt nichts von meinem Vorhaben erzählt habe, wird er da nicht, wenn er hört, dass ich in das weit entfernte Land der Āryas aufgebrochen bin, aufgrund unserer Vertrautheit von früher und weil er [mir] vertrauensvoll Respekt entgegen bringt, traurig werden? Es ist wohl angemessen, wenn ich ihn über die Neuigkeit unterrichte! So sandte ich ihm per Kurier folgende Nachricht: Ich gehe in das Land der Āryas, um dessen Vorzüge zu sehen. Bevor viel Zeit vergangen ist, werde ich wieder zurückkommen! [...].⁴⁷⁴

Chos dbyings rdo rje seinerseits zeigte sich über diese Nachricht bestürzt und antwortete ihm in einem Brief mit der Bitte, von diesem Unterfangen abzulassen: Wenn schon nicht wegen der Gefahren, die ihm selbst drohten, so doch zumindest um seiner Schüler willen. Ob nun die Bitte seines Schülers dazu führte, wie dieser selbst behauptet, oder doch andere Gründe; letztendlich gab Chos kyi dbang phyug das Vorhaben der Indienreise auf.⁴⁷⁵ Anstatt persönlich zu reisen, sandte er, während er sich kurze Zeit später in Pātan aufhielt, schließlich sechs seiner Schüler mit Darbringungen und Bittgebeten nach Bodhgayā.

Obwohl also religiöse Motive die Hauptgründe zu sein schienen, spielten auch andere Interessen eine Rolle. Um diese zu ergründen, ist es notwendig, die Reise in ihrem weiteren Kontext zu betrachten.

⁴⁷³ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 230–236.

⁴⁷⁴ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 236 ('*jig rten dbang phyug la don 'di sngon chad ma smras na / des kho bo yul thag ring po 'phags pa'i yul du song ngo zhes thos na sngon nas 'dris shing dad pa la gus pa yin pas yid skyo bar mi 'gyur grang / ma la bdag gis gtam 'di smra bar rigs so snyam nas kho bo 'phags pa'i yul gyi dge mtshan lta bar 'gro zhing ring por ma lon par slar 'ong ngo zhes yi ge bya ma rta la springs pa [...]*).

⁴⁷⁵ Siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 236–238. Vgl. auch Shamar Rinpoche (2012: 147–148). Diese Episode wird in der Biographie von Karma Blo bzang geschildert, einem Schüler von Chos kyi dbang phyug. Mit dem Brief soll Chos dbyings rdo rje ihm ein selbst gemaltes Bild von Mi la ras pa geschickt haben. Gleichzeitig schien auch der gTsang-König Karma bsTan skyong dbang po auf Chos kyi dbang phyug einzuwirken, mehr Zeit den Königen des Kāthmāndu-Tals zu widmen, siehe Karma Blo bzang: *mKhas grub chen po karma blo bzang gi rnam thar* Fols. 17a, 1–17b, 1 (*thams cad mkhyen pa chen po yul nas rgya gar dor rje gdan du dgongs gzhan don (= bzhed don) la btad kyang / gtsang sde srid kyis bal po'i rgyal po'i kun la bsngags pa'i bal rgyal thams cad kyis zhabs la 'jus (= 'dud) gsol ba btab ste sgor skyil (?) zhus / rje karma pa brag dkar sta (= rta) sor phebs nas kyang / rgya dkar du mi phebs pa'i gsol 'debs snyan ngags kyi tshigs don bzang po dang / rje btsun mi la zhal gzigs kyi phyag bris rten dang bcas 'bul mi gnang bar rten / thams cad mkhyen gzigs chen po de nyid bzhed don ma grub pa'i tshul ston mdzad*).

12.3.2 Diplomatische Aufgabe

Bevor sich Chos kyi dbang phyug gemeinsam mit Chos dbyings rdo rje nach Chu dbar begab, waren sie von dem gTsang-König Karma bsTan skyong dbang po an dessen Hof nach rGyal mkhar rtse eingeladen worden. Im Gegensatz zu Chos dbyings rdo rje, dem bereits bei seinem Aufbruch nach rGyal mkhar rtse bewusst war, dass er nach Kailāsa reisen würde, lassen sich im Fall von Chos kyi dbang phyug keinerlei Hinweise darauf finden, dass er vor seinem Besuch des Königshofs in gTsang den Plan hatte, nach Nepal und Indien zu reisen. Die Tatsache, dass Chos kyi dbang phyug zunächst nach rGyal mkhar rtse eingeladen wurde und von dort im Frühsommer des Jahres 1629 direkt nach Chu dbar und Nepal reiste, ohne nach dBus zurückzukehren, weist darauf hin, dass er erst am Hof des Königs und wohl in Absprache mit diesem den Entschluss gefasst hatte, nach Nepal und Indien zu reisen.

Der König schien jedoch seine Meinung zu ändern: Noch während Chos kyi dbang phyugs Hinreise schickte er ihm einen Boten hinterher, der ihn in 'Gram an der tibetisch-nepalesischen Grenze einholte und ihm die Botschaft überbrachte, er möge dieses Mal seine Reise nach Indien verschieben und von Nepal so schnell wie möglich zurückkehren. Indes schien der Befehl des gTsang-Königs genauso wenig Wirkung zu haben wie die Einwände und Befürchtungen von Chos kyi dbang phyugs Gefolge: Wie oben angedeutet, ließ dieser sich nicht von seiner Absicht abbringen und beabsichtigte noch in Pharping, nach Indien zu reisen.

Auch während sich Chos kyi dbang phyug in Kāthmāndu aufhielt, bestanden Kontakte mit dem gTsang-König: So führte der tibetische Lehrer im Namen des „großen Herrschers der Erde gTsang pa Karma bsTan skyong dbang po“ (*sa yi tshangs pa chen po gtsang pa karma bstan skyong dbang po*)⁴⁷⁶ am Svayambhū-Stūpa Gaṇacakra-Pūjās aus, die von diesem finanziert worden waren.

Offensichtlich nahm Karma bsTan skyong dbang po also Einfluss auf die Unternehmung. Eine Bemerkung von Chos kyi dbang phyug selbst bestärkt diese Vermutung:

Obwohl unreine [Beweggründe], gleich den Schalen von gedroschenem und zerquetschtem Reis, nicht charakteristisch für mich sind, ist es doch möglich, dass es [bezüglich meiner Reise] tatsächlich einige praktische Absichten gab.⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 23a, 1–2.

⁴⁷⁷ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 4a, 1–2 (*'bras brdungs shing btags pa'i sbun pa ltar / shin ti ma bdag la cha ma yin mod kyi don gyi dgos pa 'ga' zhig nye bar gnas pa yang srid la*) und Übersetzung, Abschnitt II.

Wir erfahren nicht mehr über die praktischen Absichten, da sie auf dem einzigen nicht vorhandenen, dritten Folio geschildert werden. Dies wirft die Frage auf, welche Interessen, neben den religiösen, mit der Reise noch vertreten wurden.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts fand ein lebhafter Handel zwischen Indien und Tibet statt. Um davon zu profitieren, erhoben die Newar, durch deren Land die wichtigsten Handelsrouten führten, auf alle Waren, die von Indien oder Tibet nach Nepal eingeführt wurden, eine Art Steuer, die in nepalesischer Währung entrichtet werden musste. Die Tibeter waren also gezwungen, ihre reinen Silberbarren in minderwertige nepalesische Münzen umzutauschen. Der Währungsumsatz zu ungünstigen Konditionen für die tibetische Seite stellte für die Newar ein sehr lukratives und für die Tibeter ein notwendiges Geschäft dar.⁴⁷⁸

Ferner florierte zu dieser Zeit nicht nur der Handel zwischen Tibet und Indien, sondern es intensivierten sich auch die kommerziellen Beziehungen zwischen Tibet und Nepal, was sich unter anderem darin äußerte, dass Lakṣmīnaraśiṃha Malla 32 Newar-Handelshäuser in Tibet errichten ließ.⁴⁷⁹

Es gab also auf Seiten beider Länder ein Interesse an einer guten wirtschaftlichen Kooperation, die durch eine solide Beziehung zwischen ihren jeweiligen Vertretern nur begünstigt werden konnte, und so schien es eine Aufgabe von Chos kyi dbang phyug zu sein, Karma bsTan skyong dbang po und damit das Königshaus der gTsang pa vor den Königen des Kāthmāndu-Tals zu vertreten.⁴⁸⁰ Neben dem engen Kontakt zum gTsang-König und dessen Einflussnahme sprechen noch weitere Punkte für diese Annahme: So hatte vor der Abreise von Chos kyi dbang phyug nach Nepal ein Briefwechsel zwischen ihm und dem König von Kāthmāndu, Lakṣmīnaraśiṃha Malla, stattgefunden.⁴⁸¹ Es ist unwahrscheinlich, dass dieser bei einer Pilgerreise rein privater Natur erfolgt wäre. Auch die Art und Weise, wie er von den Königen des Kāthmāndu-Tals empfangen wurde, verweist auf seine Rolle als Repräsentant des gTsang-Königs: Der Respekt und die Wichtigkeit, die ihm beigemessen wurde, zeugen davon, dass er nicht nur als religiöser Würdenträger, sondern auch als Vertreter oder Botschafter des tibetischen Königs wahrgenommen wurde, eine Rolle für die er insbesondere aufgrund von drei Eigenschaften

⁴⁷⁸ Siehe Decler (unveröffentlichte Studie: 8) und Rhodes (1989: 116).

⁴⁷⁹ Siehe Boulnois (1983: 138) und Ehrhard (1997a: 127), der auf Wright (1877: 211) verweist.

⁴⁸⁰ Chos kyi dbang phyug hatte während seines Aufenthalts in Kāthmāndu auch Kontakte zu Vertretern des Handels. So wurde er von einem gewissen Jñānakīrti gemeinsam mit dessen beiden Söhnen, Kīrtijaya Lakṣa und Jñānapāla eingeladen, die von dem „König sehr protegiert und geschätzt wurden und aus [deren] Haushalten das gesamte Ausmaß an Waren, Edelsteinen und Silber, dessen Wert in diesem Land durch [Münzen], wie Māṣa, Paṇa und Karṣapaṇa gemessen wird, nachdem es [dort] gefertigt wurde, stammte.“ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 22a,1–2 ([...] *rgyal po chen pos 'phangs shing gces par byas pa / yul der ma sha ka dang pa ṅa dang / karsha pa ṅa la sogs rin thang gzhäl bar bya ba'i zong rdzas rin po che dngul gyi rgya thams cad gang gi / khyim gnas las byas te byung ba* [...]) und Übersetzung, Abschnitt XXIII.

⁴⁸¹ Vgl. Kapitel 9.4.

prädestiniert war: Erstens wegen seiner Sanskritkenntnisse, sozusagen eine *conditio sine qua non*, um überhaupt mit den Königen und Paṇḍitas kommunizieren zu können; zweitens wegen seiner hervorragenden diplomatischen Fertigkeiten, die er mehr als einmal unter Beweis gestellt hatte. Und drittens aufgrund seines Ranges als hoher buddhistischer Geistlicher, der die Funktion als Präzeptor der Könige perfekt ausfüllen konnte.⁴⁸²

Ein weiteres weltliches Anliegen der Reise könnte gewesen sein, die Strecke, die von gZhi ka rtse über gNya' nang, 'Gram und Sa go li ti führte, auf ihre Tauglichkeit als Handelsroute zu überprüfen und einen Eindruck von der Bevölkerung der Regionen zu gewinnen.⁴⁸³ Dies war insbesondere deswegen bedeutsam, da die weiter westlich von Tibet nach Nepal über sKyid grong führende Route nur kurz zuvor unter die Kontrolle des Gorkha-Königs Rāma Shah (Regierungszeit: 1606–1633) geraten war, der zwischen 1625 und 1630 in sKyid grong einfiel.⁴⁸⁴

Die hier angeführten Punkte vermitteln einen Eindruck, was Chos kyi dbang phyug im Sinn gehabt haben mag, als er von „praktischen Absichten“ sprach. Nichtsdestotrotz vermittelt die Lektüre des Textes den Eindruck, dass die diplomatische Repräsentation eher eine Pflichtübung für ihn darstellte, der er mehr widerwillig als begeistert nachkam. Letztendlich schien er sich als buddhistischer Pilger viel mehr für die heiligen Stätten des Tals zu interessieren, als für die weltlichen Begegnungen mit den Königen.

⁴⁸² Siehe dazu auch Huber (2008: 173): „However, in later centuries, Nepal also offered something which the Tibetans had never encountered earlier in India itself, and this was the prospect of closer relations with neighbouring ruling elites who were perceived as potential patrons.“

⁴⁸³ Siehe Ehrhard (1997a: 128).

⁴⁸⁴ Siehe Boulnois (1983: 137–138) und Decler (unveröffentlichte Studie: 8).

12.4 Begegnungen mit den Königen und einem indischen Paṇḍita

12.4.1 Treffen mit Vikrama Śāh

Während seines Aufenthalts im Tal traf Chos kyi dbang phyug die drei Könige der Städte Kāthmāndu, Pātan und Bhaktapur und ferner einen gewissen Vikrama Śāh, den König von Jumla, eine Region, die im Westen Nepals liegt.⁴⁸⁵ Da seine Gattin verstorben war, hatte sich Vikrama Śāh auf eine Pilgerreise in Richtung Indien begeben, um Orte wie Bodhgayā zu besuchen. Während seiner Durchreise hörte er von der Anwesenheit Chos kyi dbang phyugs in Kāthmāndu und beschloss, ihn aufzusuchen. Nachdem er zunächst versichert hatte, wie glücklich er sich schätze, zur selben Zeit am gleichen Ort wie Chos kyi dbang phyug zu sein, brachte er ihm eine eher dürftige Spende dar und erwies sich damit als wenig freigiebiger Charakter. Um seine Zurückhaltung zu rechtfertigen, verwies er auf seine gewöhnliche Kleidung und behauptete, er sei nicht wohlhabend. Diese Aussage widersprach Chos kyi dbang phyugs Eindruck, dass dieser König sehr einflussreich, reich und mächtig sei, doch er ließ sich nichts anmerken und gab dem König ebenfalls einige kleine Geschenke.⁴⁸⁶

12.4.2 Treffen mit den drei Königen des Kāthmāndu-Tals

Bezüglich der drei Könige des Kāthmāndu-Tals scheint es, als ob alle drei dem Sechsten Zhva dmar pa einen herzlichen Empfang bereiteten, indem sie ihn mit Elefanten und Begrüßungskomitees willkommen hießen. Bei näherer Betrachtung jedoch stellt man fest, dass es deutliche Unterschiede im Verhalten der Könige gab, insbesondere was Lakṣmīnaraśiṃha Malla, den König von Kāthmāndu, und Siddhīnaraśiṃha Malla, den König von Pātan, betrifft. Chos kyi dbang phyug war keine Person der deutlichen oder groben Worte und so wird nur aus subtilen Zwischentönen deutlich, wie die jeweiligen Zusammenkünfte verliefen.

Die Begegnung mit Lakṣmīnaraśiṃha Malla schien gerade zu Beginn eher ein Gefallen zu sein, den er dem gTsang sDe srid Karma bsTan skyong dbang po erwies. Anders lag der Fall bei Siddhīnaraśiṃha Malla, dem Chos kyi dbang phyug aufrichtige Sympathie entgegen zu bringen schien. Über Jagajjyotir Malla Brahmā, den König Bhaktapurs, dessen Familienlinie bis zur nepalesischen Prinzessin Bhṛkuṭī und dem

⁴⁸⁵ Zu Vikrama Śāh vgl. Anm. 460.

⁴⁸⁶ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 22a, 3–22b, 4 und Übersetzung, Abschnitt XXIII.

früheren König Aṃśuvarman nachvollzogen werden konnte,⁴⁸⁷ verliert Chos kyi dbang phyug nur wenige Worte und konzentriert sich stattdessen auf die philosophischen Diskurse, die er mit einem indischen Paṇḍita namens Ke sho gi ri (Keśagiri?) führte. Auch in Bhaktapur war er in dem Nāthubha genannten Palast des Königs untergebracht.

Wie auch immer die Sympathien gelagert waren, so genoss der König von Kāthmāndu doch eine gewisse Vorrangstellung, die auch auf dessen Souveränität gegenüber den anderen Königen im Tal hinweist. Bereits am äußersten Rand von Kāthmāndu wurde Chos kyi dbang phyug auf einem Hügel oberhalb von Sangku, einem östlich von Kāthmāndu gelegenen kleinen Vorort, von einem Minister und Hofpriester des Königs von Kāthmāndu mit dem Namen Mānaviṣa willkommen geheißen und am gleichen Abend bewirtet. Als er sich kurz darauf nahe dem Paśupati-Tempel befand, wurde er durch fünf Minister des Königs begrüßt, die zwei Elefanten mit sich führten und ihn einluden, im Haus eines Ministers zu übernachten. Chos kyi dbang phyug selbst hätte es vorgezogen, unabhängig in einem nahe gelegenen Wald sein Lager aufzuschlagen, und gab daher eher widerwillig dem Drängen der Gesandten nach.⁴⁸⁸

Als er schließlich in den Palast von Lakṣmīnaraśiṃha Malla gerufen wurde, entschuldigte sich der König mit gesundheitlichen Gründen dafür, ihn nicht persönlich empfangen zu haben. Um seiner Behauptung Nachdruck zu verleihen, zeigte er Chos kyi dbang phyug etwas übereifrig sein verletztes Bein. Die Verletzung fungierte wohl auch als Entschuldigung dafür, sich nicht in der Öffentlichkeit mit dem tibetischen, buddhistischen Würdenträger gezeigt zu haben, da dies durchaus ein gewisses Konfliktpotential mit den hinduistischen Brahmanen barg, die einen erheblichen Einfluss am Hofe des Königs genossen.⁴⁸⁹

Die Unterhaltung zwischen dem König und dem Sechsten Zhva dmar pa wurde auf Sanskrit geführt. Der König erkundigte sich misstrauisch nach den Gründen für die Reise, woraufhin Chos kyi dbang phyug antwortete, dass sein einziges Anliegen der Besuch der heiligen Stätten sei. Die Frage nach den Motivation wirkt etwas vorgeschoben, denn der

⁴⁸⁷ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 27a, 5 (*bal bod kyi skad du kho khom zhes bya ba'i pho 'brang gi bdag po sngon gyi rgyal po 'od zer go cha dang / bal mo khri btsun gyi brgyud pa rgyal chen po [...]*). Aṃśuvarman (Regierungszeit: 596–621 n. Chr.) war einer der bedeutendsten Licchavi-Herrscher und soll, nach tibetischer Legende, Vater der mit dem tibetischen König Srong brtsan sgam po verheirateten Prinzessin Bhṛkuṭī gewesen sein. Zu Aṃśuvarman und Bhṛkuṭī siehe Regmi (1960: 155–157), der die Vermählung und sogar die Existenz der Prinzessin in das Reich der Legenden einordnet, sowie Slusser (1998: 33) und Sørensen (1994: 199–200, Anm. 560 & 544–545, Anm. 560), die beide die Vermutung äußern, es könnte sich eventuell bei dem Vater von Bhṛkuṭī um Narendradeva (Regierungszeit: ca. 605–679) handeln.

⁴⁸⁸ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 19a, 1 (*nye ba'i tshal zhig tu gnas par 'dod kyang / rgyal po chen po'i nan tan gyi ngo ma zlog par / blon pa'i khang khyim zhig tu mtshan mo gnas so*) und Übersetzung, Abschnitt XVIII.

⁴⁸⁹ Siehe Decler (unveröffentlichte Studie: 5).

König war über die Reise informiert und die Ankunft von Chos kyi dbang phyug dürfte keineswegs eine Überraschung für ihn gewesen sein.

Da die Sanskrit-Kenntnisse des Königs begrenzt waren, führte ein Brahmane die Konversation mit den komplexeren Inhalten. Besonderes Interesse zeigte er an China und dessen politischer Macht. Chos kyi dbang phyug, der in jungen Jahren die Schriftsprache Indiens studiert und sich zumindest ein Grundwissen erarbeitet hatte, beantwortete die Fragen auf Sanskrit.

Eine deutliche Demonstration der Macht von Lakṣmīnaraśiṃha Malla ereignete sich nur wenige Tage später. Während sich Chos kyi dbang phyug in der Nähe von Svayambhū aufhielt, schickte der König von Pātan, Siddhinarasiṃha Malla, einige Minister mit Elefanten zu Chos kyi dbang phyug, um ihn willkommen zu heißen und Geleit nach Pātan anzubieten. Dies war indes nicht im Sinn von Lakṣmīnaraśiṃha Malla, der Chos kyi dbang phyug die Anordnung gab, nicht nach Pātan zu ziehen, sondern weiterhin in Kāthmāndu zu bleiben. Mit diesem Befehl demonstrierte Lakṣmīnaraśiṃha Malla nicht nur seine Dominanz über seinen Halbbruder, den König von Pātan,⁴⁹⁰ sondern zeigte auch, dass er Einfluss auf den Verlauf des Besuchs von Chos kyi dbang phyug im Kāthmāndu-Tal hatte. Am nächsten Tag zumindest, vielleicht um seine Anordnung zu rechtfertigen, ließ der König von Kāthmāndu Chos kyi dbang phyug ausgiebig Spenden in Form von Nahrungsmitteln zukommen, die ihm nicht im Palast, sondern auf dem Platz davor überreicht wurden.

Chos kyi dbang phyugs Zusammenkunft mit Siddhinarasiṃha Malla, dem er vier Tage später schließlich begegnete, gestaltete sich weitaus erfreulicher. Auch hier wurde er dazu eingeladen, in dem Haus eines hohen Ministers des Königs von Pātan mit dem Namen Kalyāṇasiṃha zu übernachten: Anders als zuvor in Kāthmāndu nahm er in diesem Fall das Angebot bereitwillig an und übernachtete sogar mehrere Tage bei Kalyāṇasiṃha.⁴⁹¹

Nachdem er die erste Nacht bei dem Minister verbracht hatte, wurde er früh am nächsten Morgen in den Palast gerufen. Der König warf sich vor ihm nieder und bot ihm einen Platz an, der höher gelegen war als sein eigener. Er zeigte sich äußerst respektvoll und bat Chos kyi dbang phyug sowohl um religiösen als auch um weltlichen Rat, da ihm

⁴⁹⁰ Siehe dazu auch Regmi (1966: 271): „[...] it appears, that both the brothers (d. h. Lakṣmīnaraśiṃha Malla und Siddhinarasiṃha Malla) had no occasion to quarrel as long as Lakṣmīnaraśiṃha Malla was at the helm of affairs.“

⁴⁹¹ Auch während der Renovierungsarbeiten am Stūpa von Svayambhū zog Chos kyi dbang phyug es vor, sein Lager nahe Pātan am Zusammenfluss der Bāgmatī-, Biṣṇumatī- und Manoharā-Flüsse aufzuschlagen. Aufgrund der räumlichen Nähe wäre es sinnvoller gewesen, bei Svayambhū oder in Kāthmāndu zu übernachten, doch er zog Pātan oder zumindest die Grenze zwischen den beiden Städten vor und signalisierte damit eine gewisse Neutralität.

noch kein Thronerbe geboren worden war und er in ständige Kriege mit anderen Königen verwickelt war.⁴⁹²

Als sie sich kurze Zeit später wieder begegneten, brachte der König Chos kyi dbang phyug wertvolle Güter dar, wie Silberkrüge und Edelsteine, Musikinstrumente und Ähnliches. Im Gegensatz zu den Darbringungen, die der Sechste Zhva dmar pa von Lakṣmīnaraśiṃha Malla in Kāthmāndu vor dem Palast erhalten hatte, wurden ihm diese sehr viel großzügigeren Spenden im Inneren des Palastes überreicht. Siddhinarasiṃha Malla brachte Chos kyi dbang phyug also weit mehr Respekt entgegen als Lakṣmīnaraśiṃha Malla, und tatsächlich ist er auch der einzige der drei Könige, der in der Biographie von Chos kyi dbang phyug als dessen Schüler und Gabenherr aufgeführt wird.⁴⁹³

Allerdings wandelte sich das Verhalten von Lakṣmīnaraśiṃha Malla während des Aufenthalts von Chos kyi dbang phyug im Kāthmāndu-Tal. Entweder inspirierte ihn das respektvolle Verhalten von Siddhinarasiṃha Malla, oder er war beeindruckt von Chos kyi dbang phyugs Persönlichkeit – jedenfalls lud auch er ihn kurz darauf in seinen Palast ein und brachte ihm großzügig allerlei Kostbarkeiten dar, unter anderem Silber und Edelsteine. Er bat Chos kyi dbang phyug, die Zeremonie des Aufsetzens der Roten Krone durchzuführen und dieser rezitierte vor einer großen Menge das Mantra des Avalokiteśvara. Als sich Chos kyi dbang phyug anschickte, Kāthmāndu zu verlassen, bat der König, der sich zu Beginn des Aufenthalts noch gescheut hatte, sich gemeinsam mit diesem zu zeigen, zusammen mit seinem Sohn Pratāpa Malla (Regierungszeit: 1641–1674) sogar in der Öffentlichkeit um den Segen und den Schutz des tibetischen Lehrers.

Letztendlich schien also Chos kyi dbang phyug die Sympathie und den Respekt des Königs gewonnen zu haben. Dadurch, dass er im Reisebericht dessen wenig respektvolles Verhalten und die anschließende Wandlung dokumentiert, vermittelt er den Eindruck, dass diese Metamorphose auch sein Verdienst sei. Dies schließt den Kreis zu den diplomatisch motivierten Gründen für die Reise: Falls es ein Ziel der Reise war, eine solide Beziehung zu dem König Kāthmāndus unter anderem zum Zwecke weiterer und intensiverer Handelbeziehungen aufzubauen, so war dies Chos kyi dbang phyug nicht nur gelungen,

⁴⁹² Kurz darauf teilten auch Gesandte von Lakṣmīnaraśiṃha Malla Chos kyi dbang phyug mit, dass dieser in Konflikten mit anderen Königen stehe. Die Art und Weise, wie Chos kyi dbang phyug die Bitte der Könige nach Unterstützung bei ihren militärischen Aktivitäten schildert, lässt Rückschlüsse auf ihre jeweilige Außenpolitik ziehen: Während Siddhinarasiṃha Malla um religiöse Anweisungen bat, wollten die Gesandten, die Lakṣmīnaraśiṃha Malla vertraten, das „Streben [...] darauf richten, unverwundbar und vollständig siegreich zu sein“ (*mi tshugs shing rnam par rgyal ba'i 'dun pa gtod dgos*), siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 33a, 1 und Übersetzung, Abschnitt XXXIV. Während also bei ersterem die Tendenz zu friedfertigen Lösungen zu erkennen war, zeugte das Anliegen von letzterem eher von einer aggressiven und kämpferischen Haltung.

⁴⁹³ Siehe *Kaṃ tshang bryud pa II* Fol. 299, 2.

sondern er hatte dies, sichtbar für alle, auch den gTsang sDe srid Karma bsTan skyong dbang po, in seinem Reisebericht dokumentiert.

12.4.3 Konversation mit einem Paṇḍita aus Indien

Da sich an den Höfen der Malla-Könige auch zahlreiche Paṇḍitas aus Indien aufhielten, eröffnete der Besuch des Tals von Kāthmāndu tibetischen Würdenträgern die Möglichkeit, sich mit diesen Gelehrten auszutauschen, eine Gelegenheit, die sie bereitwillig wahrnahmen.

So traf beispielsweise der Achte Si tu Paṇ chen Chos kyi 'byung gnas, als er sich während seiner zweiten Reise nach Nepal in den Jahren 1748 bis 1750 im Kāthmāndu-Tal aufhielt, immer wieder indische Paṇḍitas und führte Gespräche mit ihnen. Unter anderem diskutierte er in Kāthmāndu mit einem gewissen Prandhuman aus Tirhut in Bihar über die Wissenschaft der Logik und unterhielt sich in Pātan mit einem ebenfalls aus Tirhut stammenden Paṇḍita namens Kālamānāyana.⁴⁹⁴

Auch Chos kyi dbang phyug wurde mehr als ein Jahrhundert zuvor in Bhaktapur von einem Paṇḍita namens Ke sho gi ri⁴⁹⁵ aus Indien aufgesucht, mit dem er Gespräche führte. Hierbei scheint es sich eher um Belehrungen von Seiten Chos kyi dbang phyugs gehandelt zu haben, als um ausgewogene Diskussionen, denn zumindest im Reisebericht wird lediglich die Sicht Chos kyi dbang phyugs dargestellt. Eines der Themen war der Śaḍaṅga-Yoga, dessen Grundsätze Chos kyi dbang phyug in Versform und auf Sanskrit darlegte, und ferner die Problematik der Notwendigkeit eines konventionellen Gebrauchs des Begriffs der Ichlosigkeit.⁴⁹⁶ Wohl in beiden Fällen dienten die Schilderungen der Begegnungen mit den Paṇḍitas den tibetischen Lehrern nicht zuletzt auch als Beweis für ihre Beschlagenheit auf dem Feld des Sanskrits.

Im gleichen Kontext verfasste Chos kyi dbang phyug ein Gedicht, in dem er feststellt, dass die Bezeichnung „Buddhist“ nicht vor hermeneutischen Irrtümern schütze, und dass es unterschiedliche Wege zur Befreiung gäbe, die nicht innerhalb der Grenzen einer bestimmten Religion verliefen – eine sehr aufgeklärte Sichtweise, die von dem erstaunlich hohen Maß an religiöser Toleranz des Sechsten Zhva dmar pa zeugt.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Siehe Chos kyi 'byung gnas: *Ta'i si tur 'bod pa karma bstan pa'i nyin byed kyi rang tshul drangs por brjod pa* Fols. 266, 3 & 268, 6.

⁴⁹⁵ Zu der Präsenz der Gi ri in Bodhgayā vgl. Anm. 842.

⁴⁹⁶ Siehe Chos kyi dbang phyug: *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 28b, 4–5 und Übersetzung, Abschnitt XXX. Es handelt sich hierbei allerdings um eine etwas eigenwillige und korrumpierte Form des Sanskrits; daher erwies es sich als dankbar, dass Chos kyi dbang phyug eine tibetische Version desselben Gedichts einfügte.

⁴⁹⁷ Für die Begegnung mit dem Paṇḍita und das Gedicht siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fols. 28a, 5–31a, 2 und Übersetzung, Abschnitte XXIX bis XXXI.

12.5 Besuch der heiligen Stätten

12.5.1 Cāngu Nārāyaṇa und Paśupatināth

Eine der ersten hinduistischen Stätten, die Chos kyi dbang phyug im Kāthmāndu-Tal besuchte, war Cāngu Nārāyaṇa. Der Tempel ist eines der ältesten Heiligtümer des Tals und liegt auf einem Hügel vier Kilometer nördlich von Bhaktapur. Die zentrale Statue ist ein auf einem Garuḍa reitender Viṣṇu (skt.: *garuḍāsana nārāyaṇa*), der als Modell für zahlreiche Kopien im Kāthmāndu-Tal diente.⁴⁹⁸

Um die Statue des Garuḍa, dem Heilkräfte gegen Lepra nachgesagt werden, ranken sich zahlreiche Legenden. Die geläufigste unter ihnen, die auch eine Erklärung für den tibetischen Namen „[aus einem] Edelstein von selbst entstandener Garuḍa“ (*khyung rang byon gyi nor bu*) bietet,⁴⁹⁹ besagt, dass der Garuḍa aus einer Perle (oder aus einem Rubin) der Mālā von Nāgārjuna von selbst entstanden sei. Der Vierte Khams sprul bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma legt folgende Erzählung dar:

[Die Geschichte] lautet folgendermaßen: In diesem Land (d. h. Nepal) tauchte im Sommer inmitten von dichten Regenwolken ein Garuḍa auf, griff sich aus der Mitte des Sees einen Nāga und verspeiste ihn, was von allen Personen gesehen wurde. Dies geschieht auch heute noch und immer zu diesem Zeitpunkt fängt die Statue des Garuḍa an, zu schwitzen usw. Dieser [Schweiß] wird mit einem Seidentuch aufgewischt, den sich die [Gläubigen] um ihren Hals binden. Ferner [heißt] es, dass auch [bereits] der [bloße] Anblick der Statue unverwundbar gegen die Schädlichkeit der Nāga mache [...].⁵⁰⁰

Chos kyi dbang phyug seinerseits erwähnt in seinem Reisebericht weder die eine noch die andere Legende, sondern schildert eine Variante, die in keinem der anderen Pilgerführer zu finden ist: Im Inneren des Kopfes des Garuḍa soll sich eine Perle von Nāgārjunas Mālā befinden. Als kritischer Beobachter zeigte sich Chos kyi dbang phyug skeptisch und nicht gewillt, der Behauptung Glauben zu schenken: Da ihm nicht erlaubt wurde, dies selbst zu

⁴⁹⁸ Für weitere Informationen zu Cāngu Nārāyaṇa siehe Slusser (1998: 251–255).

⁴⁹⁹ Siehe Dowman (1981: 277).

⁵⁰⁰ Siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 337, 1–3 (*de yang yul 'dir dbyar gyi dus su char sprin 'khrigs pa'i dkyil nam mkha' ldīng dngos su 'ong ste mtsho'i dkyil nas klu 'don te za ba mi kun gyis mthong ba ni da lta yang yod 'dug pas de 'dra byung ba'i dus su mkha' ldīng gi gzugs brnyan 'di las kyang rngul chu thon pa sogs su 'byung zhing / de nyid dar ras la sogs pas phyis te mgul du btags pa dang / gzugs brnyan 'di mthong ba la sogs pas kyang klu gdon gyi gnod pas mi tshugs par grags [...]*); siehe auch die Übersetzung von Macdonald (1987: 110–111). Eine ähnliche Version erwähnt auch 'Jam dpal Chos kyi bstan 'dzin 'phrin las (1789–1838), siehe *'Dzam gling chen po'i rgyas bshad* Fol. 7a, in der Übersetzung von Wylie (1970: 30).

prüfen und auch niemand vor Ort ihm Fragen diesbezüglich beantworten konnte, wollte er diese Behauptung weder bejahen noch verneinen.

Auf dem Gebiet von Paśupatināth, einem Tempel, der mit einer Form des Śiva (Paśupati) assoziiert ist und am Ufer der Bāgmatī liegt, beschreibt Chos kyi dbang phyug einen großen Dreizack (skt.: *triśūla*) und erwähnt folgende Praxis: Gläubige Hindus sollen dort ihre Körper als Opfergaben hingegen haben, indem sie sich an ihm aufspießten. Der Dreizack, der während der Regierungszeit des Śankaradeva Rāja errichtet worden sein soll,⁵⁰¹ existiert auch heute noch: Betrachtet man die gegenwärtige Anordnung von Dreizack und Tempel, scheint es physikalisch unmöglich zu sein, sich durch einen Sprung von dem Tempel mit dem Dreizack das Leben zu nehmen. Allerdings wurde der Tempel mehrmals renoviert, unter anderem nach einem Termitenbefall im Jahr 1692,⁵⁰² und daher könnte sich Chos kyi dbang phyug ein anderes Bild geboten haben. Der Vierte Khams sprul bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma erwähnt etwas mehr als ein Jahrhundert später die rituellen Suizide nicht mehr.

In unmittelbarer Nähe besuchte Chos kyi dbang phyug zwei Meditationsstätten von Tilopa und dessen Schüler Nāropa. Beide Höhlen existieren auch heute noch und liegen nur wenige Meter nördlich des Paśupati-Tempels am Ufer der Bāgmatī. In ihnen gibt es jeweils Abbildungen der beiden Mahāsiddhas, die neueren Datums zu sein scheinen. Die Höhlen scheinen heutzutage nicht mehr übermäßig von tibetischen Pilgern frequentiert zu werden und sind vielleicht, da sie sich inmitten eines hinduistischen Heiligtums befinden, mittlerweile etwas in Vergessenheit geraten; auch sie werden von bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma in seiner Beschreibung von Paśupatināth nicht mehr aufgeführt.⁵⁰³

12.5.2 Der Svayambhū-Stūpa

Chos kyi dbang phyugs besondere Aufmerksamkeit im Tal von Kāthmāndu galt dem Svayambhū-Stūpa, wo er vergoldete Giebel für die Nischen von vier der fünf transzendenten Buddhas errichten ließ. Ursprünglich plante er, einen großen Schirm (skt.: *chattrā*) an der Spitze des Stūpa als Schutz vor Regen anzubringen, doch dieses Vorhaben scheiterte nach seinen eigenen Angaben an den Widerständen der Handwerker, die das Unternehmen als zu gefährlich einstufte. Realistisch gesehen war der Plan allerdings auch aufgrund seiner begrenzten Zeit – er verbrachte etwa einen Monat im Kāthmāndu-Tal – nicht durchführbar. Die Errichtung der goldenen Giebel schien von langer Hand geplant zu

⁵⁰¹ Siehe Wright (1983: 123).

⁵⁰² Siehe Majupuria & Majupuria (1981/82: 86).

⁵⁰³ Siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 332, 3, bei Macdonald (1987: 109). Für den Besuch von Cāngu Nārāyaṇa und Paśupatināth siehe Übersetzung, Abschnitt XVII & XVIII.

sein, denn er hatte bereits von Chu dbar aus Handwerker mit diesem Auftrag nach Kāthmāndu geschickt.⁵⁰⁴

Den Svayambhū-Stūpa assoziierte Chos kyi dbang phyug mit dem Go ma sā la gandha-Stūpa des *'Phags pa glang ru lung bstan-Sūtra* (skt.: *āryagośṛṅgavyākaraṇasūtra*), der geographisch in Khotan an der Seidenstraße zu verorten ist. Seine Vermutung lässt sich damit erklären, dass zu Beginn des 17. Jahrhunderts das Sūtra noch die autoritative Schrift zu Svayambhū darstellte und erst im 18. Jahrhundert durch das *Svayambhū-Purāṇa* ersetzt wurde.⁵⁰⁵ Den tibetischen Nepalreisenden des 18. und 19. Jahrhunderts, wie dem Achten Si tu pa Chos kyi 'byung gnas, dem Vierten Khams sprul bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma sowie 'Jam dpal Chos kyi bstan 'dzin 'phrin las alias Bla ma bTsan po war demnach bereits bewusst, dass sich der Stūpa in Khotan befinden müsse und nicht im Tal von Kāthmāndu.⁵⁰⁶

12.5.3 Die Standbilder der Ārya Mahākāruṇika-Brüder

Während sich Chos kyi dbang phyug im Tal befand, besuchte er drei der fünf von selbst entstandenen Standbilder der Ārya Mahākāruṇika-Brüder.⁵⁰⁷ Die Zahl der Brüder variiert je nach Quelle zwischen drei, vier und fünf, und der Reisebericht selbst gilt als Zeugnis dafür, dass man zumindest im 17. Jahrhundert noch die Kenntnis von fünf Standbildern der Ārya Mahākāruṇika-Brüder hatte.⁵⁰⁸ Neben dem Weißen 'Ja' ma li (Sveta Matsyendranātha) in Kāthmāndu besuchte er in Chobāra, einem südwestlich von Kāthmāndu gelegenen Hügel, den Ārya Akkaṃ, der sich heutzutage nicht mehr in Chobāra befindet, sondern in Pātan, wo man ihn als Mīnanātha (oder Jaṭādhāri Lokeśvara) in einer Kapelle direkt gegenüber dem Ārya Bhukkaṃ (Rāto Matsyendranātha) findet.⁵⁰⁹

Im 15. Jahrhundert besuchte der Lo tsā ba bSod nams rgya mtsho während seiner Nepalreise einen Ārya Uggam auf dem Chobāra-Hügel, bei dem es sich wahrscheinlich um

⁵⁰⁴ Vgl. Kapitel 9.4 und Anm. 399.

⁵⁰⁵ Siehe Ehrhard (2007b: 129, Anm 13).

⁵⁰⁶ Siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fols. 315, 5–316, 2 und Bla ma bTsan po: *'Dzam gling chen po'i rgyas bshad* Fol. 4b, in der Übersetzung von Wylie (1979: 19–20). Für die Übersetzung des *Svayambhū-Purāṇa* durch Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas siehe Decleer (2000: 33–64).

⁵⁰⁷ Für eine ausführliche Bearbeitung der Tradition der Ārya Mahākāruṇika-Brüder siehe Ehrhard (2004a: 57–74).

⁵⁰⁸ Siehe Ehrhard (2004a: 72).

⁵⁰⁹ Siehe Ehrhard (2004a: 64–65) zur Bezeichnung des Ārya Bhukkaṃ als Rāto Matsyendranātha und des Ārya Akkaṃ als Mīnanātha in Pātan. Offensichtlich gab es einige Verwirrungen um den Akkaṃ Jo bo. Als der Brag dkar rta so sPrul sku Chos kyi dbang phyug im Jahr 1792 Nepal besuchte und eine Beschreibung der heiligen Stätten verfasste, machte er die Feststellung, der Sechste Zhva dmar pa habe den Ārya Bhukkaṃ irrtümlich in Chobāra verortet, siehe ebd.: 246 & Anm. 43. Die Aussage wirkt etwas verwunderlich, denn Chos kyi dbang phyug schildert im Reisebericht wenig später, wie er auch dem Ārya Bhukkaṃ in Pātan seinen Respekt erwies. Neben einer nachlässigen Leserart, hatte der Bra dkar rta so sPrul sku wohl den Ārya Akkaṃ mit dem Ārya Bhukkaṃ verwechselt und nicht bedacht, dass sich letzterer zum Zeitpunkt der Reise von Chos kyi dbang phyug noch in Chobāra befand und nicht, wie im 18. Jahrhundert, bereits in Pātan.

den phonetisch ähnlich klingenden Ārya Akkaṃ handelt. Offensichtlich hatte sich das Standbild also auch im 15. Jahrhundert auf dem Chobāra-Hügel befunden.⁵¹⁰ Dies wirft die Frage auf, wann das Standbild des Ārya Akkaṃ nach Pātan gebracht wurde. bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma berichtet etwas mehr als ein Jahrhundert nach der Reise von Chos kyi dbang phyug, dass sich der Ārya Akkaṃ [sic] in Pātan befunden habe.⁵¹¹ Da der Vierte Khams sprul Nepal im Jahr 1756 besuchte⁵¹² und kurz darauf seinen Bericht verfasste, lässt sich das Zeitfenster auf den Zeitraum von 1630 bis zu der Reise von bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma im Jahr 1756 einschränken. Im Fall von Ārya Akkaṃ ist bei beiden, Chos kyi dbang phyug und dem Vierten Khams sprul bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma, also die Rede von Mīnānātha alias Jaṭādhāri Lokeśvara, obwohl dieser von Chos kyi dbang phyug noch auf dem Chobāra-Hügel und von bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma bereits in Pātan besucht wurde. Die zentrale Ikone des Tempels auf dem Chobāra-Hügel ist nun der sogenannte Ādhinātha, nach dem auch der Tempel benannt ist.⁵¹³

12.5.4 Auf den Spuren Mar pa: Der Rin chen tshul-Vihāra und Pharping

In der von gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan verfassten Biographie des Mar pa wird geschildert, wie dieser während seiner drei Reisen nach Indien auch Nepal durchquerte und sich für längere Zeit im Kāthmāndu-Tal aufhielt. Dort weilten zwei Schüler des indischen Paṇḍita Nāropa mit den Namen Chitherpa und Paiṇḍapa. Als Mar pa während seiner ersten Reise gemeinsam mit seinem Gefährten gNyo bei einer Belehrung der beiden erschien, ereignete sich folgendes:

Da [Mar pa und gNyo] dem Unterricht des Chitherpa über das Guhyasamāja zuhörten, sprach dieser: „Da wir nicht wissen, ob all diese Tibeter die [notwendigen] Einweihungen erhalten haben, könnte es sein, dass wir unsere Samaya-Gelübde verletzen, indem wir [den Nicht-Eingeweihten] Geheimnisse kundtun.“ Paiṇḍapa sprach: „[Sie] verstehen unsere Newar-Sprache nicht! Tibeter sind wie Ochsen!“⁵¹⁴

⁵¹⁰ Siehe Ehrhard (2002: 69) für bSod nams rgya mtshos Besuche der beiden Ārya Mahākāruṇika-Brüder, Ārya Akkaṃ und Ārya Bhukkaṃ. Obgleich unbestritten eine größere phonetische Ähnlichkeit zwischen Uggam und Bhukkaṃ besteht, kann dieser nicht gemeint sein, da im Anschluss dezidiert von einem Besuch des [Ārya] Bhuggam in Pātan gesprochen wird.

⁵¹¹ Siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fols. 347, 1–349, 3 und Macdonald (1987: 114)

⁵¹² Siehe Ehrhard (2007c: 107).

⁵¹³ Siehe Slusser (1998: 369–370 zur Bedeutung von -nātha als Namensbestandteil des Standbildes von Chobāra.

⁵¹⁴ Siehe gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan: *Mar pa lo tsā'i nam thar* S. 11 (*bal po spyi ther bas gsang 'dus gsung gi 'dug pa la nyan pas / spyi ther ba na re / bod 'di kun gyis dbang e thob mi shes pas gsang*

Derartig gestaltete sich Mar pas erste Begegnung mit Chitherpa und Painḍapa. Trotzdem erkor er die beiden Gurus zu seinen Lehrern, und so entwickelte sich zwischen ihnen eine enge Beziehung, die während Mar pas drei Reisen nach Indien anhalten sollte. Während Mar pa sich nach seiner dritten Indienreise in Nepal aufhielt, machte er Painḍapa in einem Rin chen tshul genannten Vihāra seine Aufwartung und erhielt dort Lehren von ihm.⁵¹⁵

Offensichtlich lag Chos kyi dbang phyug die Biographie Mar pas vor, denn er wusste um die Existenz des Rin chen tshul-Vihāra und auch, dass Mar pa dort Painḍapa aufgesucht hatte, und so schien es ihm ein wichtiges Anliegen zu sein, den Ort des Tempels während seines Aufenthalts im Kāthmāndu-Tal ausfindig zu machen. Nachdem er ihn zunächst in der Nähe von Kātheśimbhū, einem Stūpa, der auch als „kleiner Shing kun“ (*shing kun chung ba*) bekannt ist, vermutet hatte, korrigierte er sich später und beschreibt, wie er ihn nahe seiner Lagerstätte am Zusammenfluss der Bāgmatī mit zwei weiteren Flüssen im Süden Kāthmāndus besuchte:

Daraufhin schlugen wir am nächsten Tag unser Lager im Süden der Stadt des Königs von Kāthmāndu an einem sauberen und angenehmen Platz auf, an dem die „Bāgmatī-Gangā“ (*bha ga ba ti gangga*) mit zwei weiteren Flüssen „zusammenfließt“ (*du 'dzoms*), und in dessen Umgebung es auch eine Leichenstätte gibt.

Am nächsten Tag besuchten wir zwei [Heiligtümer]: Im Sanktum [des] Rin chen tshul-Vihāra, in dem rJe Mar pa dem Bla ma Painḍapa seine Aufwartung gemacht und auch Nāropa seinen Fuß gesetzt hatte, die sich dort befindliche gegossene Statue des Avalokiteśvara, und zu deren rechter Seite auch zwei kleinere Kapellen, in denen sich jeweils eine Statue des Cakrasaṃvara und der Vajrayoginī befanden. Es heißt, dass beide Statuen handgemacht von Nāropa seien und auch sah ich, dass Form, Farbe usw. dementsprechend waren. Wie dem auch sei, es besteht jedenfalls kein Zweifel daran, dass sie durch den Paṇḍita, Mar pa und andere gesegnet wurden.⁵¹⁶

Chos kyi dbang phyug unterließ es, bei seiner Beschreibung des Vihāra eine genaue Verortung vorzunehmen, und so bleibt der Standort auffällig unbestimmt. Der Gründe dafür mögen darin gelegen haben, dass der Tempel, oder der Ort des Tempels, in der

sgrogs kyi nyes ba 'ong gsung ba la / pen ta ba ni / 'o skol bal po'i skad mi go / bod ba glang dang 'dra gsung pa la). Siehe auch Chögyam Trungpa (1982: 10).

⁵¹⁵ Siehe gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan: *Mar pa lo tsā'i rnam thar* S. 116 & 122.

⁵¹⁶ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fols. 31b, 5–32a, 3 (*bha ga ba ti gangga dang chu klung gnyis 'dus kyi 'dzoms gtsang zhing nyams dga' ba / nye skor dur khrod kyang yod sa zhig tu gnas btab bo / de'i sang nyin rje mar pas bla ma painḍa pa sogs / bsten cing nā ro pas zhabs kyis kyang bcags pa rin chen tshul gyi gtsug la khang spyang ras gzigs kyi lugs sku gtsang khang du bzhugs pa / de'i g.yas su 'khor lo sdom pa dang / rdo rje rnal 'byor ma'i sku so sor bzhugs pa'i lha khang chung ngu re yod pa gnyis kyang mjal / sku gnyis nā ro'i phyag bzo yin zer gyi 'dug cing / yin par 'os pa'i tshugs tshon rtsi sogs kyang mthong la / gang ltar paṇḍi ta dang mar pa sogs kyis byin rlabs can yin pa ni gdon mi za ba 'dug*) und Übersetzung, Abschnitt XXXIII.

Biographie Mar pas in keiner Weise beschrieben wird, und so gibt es, abgesehen davon, dass die Episode direkt nach Mar pas Besuch der Leichenstätte Ra ma rdo li geschildert wird, keine Anhaltspunkte, wo genau er sich befunden haben könnte. Es dürfte daher für Chos kyi dbang phyug nicht leicht gewesen sein, den Vihāra zu identifizieren, woraufhin auch die Tatsache verweist, dass er ihn zunächst an einem anderen Ort vermutete; ebenso scheint es heutzutage aufgrund der wenigen Angabe unmöglich, ihn auf einen bestimmten Tempel festzulegen.

Auch in Pharping, einem Dorf südwestlich von Kāthmāndu, wandelte Chos kyi dbang phyug auf den Spuren Mar pas und identifizierte es als jene Stätte, an dem die Begegnung zwischen Mar pa und den Pham thing pa-Brüdern, ebenfalls Schüler des Nāropa, stattgefunden haben soll. Aus der Biographie des Mar pa ist ersichtlich, dass dieser dort während der Rückreise von seinem dritten Aufenthalt in Indien nicht nur den Pham thing pa-Brüdern, sondern auch Paiṇḍapa begegnete, eine Information, die dem Sechsten Zhva dmar pa vorgelegen haben dürfte, die er aber nicht äußerte.⁵¹⁷

Neben dem Aufenthalt von Mar pa rührt Pharpings herausragende Bedeutung als buddhistische Stätte auch daher, dass sich dort zwei Höhlen befinden, die als Meditationsstätten des Padmasambhava gedient haben sollen: Yang le shod und die Asura-Höhle, die Chos kyi dbang phyug beide besuchte. Die Asura-Höhle beschreibt Chos kyi dbang phyug als den Ort, an dem Padmasambhava die zwölf brTan ma-Göttinnen an einen Schwur gebunden habe soll, eine Aussage, die von bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma bestätigt wird.⁵¹⁸

In seiner Beschreibung von Yang le shod legt Chos kyi dbang phyug unter anderem dar, dass sich Padmasambhava dort für zwölf Jahre aufgehalten und die Praxis des Kīla ausgeführt habe. Eine präzisere Beschreibung von Padmasambhavas Aktivität enthält der Pilgerführer des Vierten Khams sprul bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma:

Nun in Kürze zu der Geschichte der Stätte, die mit der buddhistischen Doktrin verknüpft ist: Als sich der große Ācārya Padmasambhava an dieser Stätte einmal in meditativer Konzentration (skt.: *samādhi*) befand, kamen, [verursacht] durch die magische Kunst eines Nāga, von oben viele große Giftschlangen in bössartiger Absicht herab. Padmasambhava, versehen mit [der Fertigkeit des] starren Blicks, schleuderte einen Vajrakīla gegen den Kopf des Nāga, woraufhin [die Schlangen] zu Stein wurden. Auch heute noch kann man die Abdrücke zahlreicher herabkommender Schlangen auf dem Stein oberhalb sehen. Auf dem Kopf der Schlange in der Mitte ist der Abdruck

⁵¹⁷ Siehe gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan: *Mar pa lo tsā'i rnam thar* S. 103.

⁵¹⁸ Siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po gnas kyi dkar chags* Fol. 359, 1 und Macdonald (1987: 118). In dem *Padma bka' thang* wird dazu keine Aussage gemacht. Zu Chos kyi dbang phyugs Besuch in Pharping siehe Übersetzung, Abschnitt XXV.

des Kīla zu sehen und aus diesem tritt an bestimmten Glück verheißenden Tagen Wasser aus, so heißt es bei den buddhistischen Gurpa.⁵¹⁹

Die Abdrücke der Schlangen auf den Felsen neben und oberhalb der Höhle sind, ebenso wie im 18. Jahrhundert, auch heute noch deutlich sichtbar. Was die von Chos kyi dbang phyug erwähnte Zeitspanne von zwölf Jahren betrifft, die Padmasambhava in Yang le shod verbracht haben soll, so ist die Rede im *Padma bka' thang* von lediglich drei Monaten; die einzige Zeitangabe, die dort gemacht wird.⁵²⁰

12.5.5 gNyi shang kur ti

Eine der bekanntesten Episoden aus dem Leben des Mi la ras pa ist seine Begegnung mit dem Jäger mGon po rdo rje und wie er ihn davon überzeugte, die Jagd aufzugeben und zu seinem Schüler zu werden.⁵²¹ Die Höhle, in der sich die Geschichte zugetragen haben soll, wird heutzutage in sNye shang verortet, eine Region in dem Gebiet um den Gipfel der Annapurna, die auch als Manang bekannt ist.

In den *mGur 'bum* des Mi la ras pa wird gNyi shang kur ti folgendermaßen beschrieben: „Ein hoher Berg, genannt gNyi shang 'gur rta, der [sich] in der Abgeschiedenheit der Grenzregion zwischen Nepal und Tibet [befindet]“ (*bal bod gnyis kyi so mtshams kyi dben gnas gnyi shang 'gur rta zhes bya ba'i ri mtho*).⁵²² Obwohl diese Beschreibung tatsächlich eher auf Manang zuzutreffen scheint, wurde die Höhle im 17. und 18. Jahrhundert von buddhistischen Pilgern noch im Tal von Kāthmāndu verortet. So beschreibt Chos kyi dbang phyug gNyi shang kur ti wie folgt:

⁵¹⁹ Siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po gnas kyi dkar chags* Fol. 355, 1–4 (*sangs rgyas pa'i grub mtha' dang 'brel ba'i gnas kyi lo rgyus zur tsam ni slob dpon chen po padma 'byung gnas nyid gnas der ting nge 'dzin la bzhugs skabs klu yi cho 'phrul gyis steng nas mar dug sbrul chen po mang du byung ste tho (= mtho) mtshams par slob dpon gyi lta stangs dang bcas rdo rje phur bu klu yi spyi bor 'phangs pas de dag rdor gnas 'gyur te da lta yang steng gi brag la sbrul mang po thur du snyegs pa'i dbyibs su snang / sbrul dbu ma'i spyi bor phur bu'i shul dang de las dus bzang dga' rer chu 'byung gi yod ces nang pa'i gurpa rnam zer*) und Macdonald (1987: 117).

⁵²⁰ Siehe O rgyan gling pa: *Padma bka' thang* S. 357–358 für den Aufenthalt von Padmasambhava in Yang le shod und ebd.: S. 306–307 & 327 für weitere Episoden aus dem Leben des Padmasambhava in Yang le shod. Heutzutage gibt es neben der Höhle ein von Bya bral Rin po che errichtetes rNying ma-Kloster, das mittlerweile etwa 30 Mönche beherbergt. Zu Yang le shod und der Asura-Höhle vgl. auch Dowman (1981: 249–254 & 255–258), zu den Schlangen siehe Abb. 5.

⁵²¹ Siehe gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan: *rJe btsun mi la ras pa'i rnam thar rgyas par phye pa mgur 'bum bzhugs so* S. 281–297 und Chang (1962: 275–286) für eine ausführliche Version der Konvertierung des Jägers.

⁵²² Siehe gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan: *rJe btsun mi la ras pa'i rnam thar rgyas par phye pa mgur 'bum bzhugs so* S. 281.

Nachdem wir am nächsten Morgen das Frühstück zubereitet hatten, verließen wir allmählich die Stadt [d. h. Bhaktapur] durch ihr nordöstliches Tor und gingen zu einem Kunti [sic] genannten Ort, an dem der mächtige Herr der Yogins, bZhad pa rdo rje (d. h. Mi la ras pa), den Jäger mGon po rdo rje als Schüler akzeptiert hatte. Wir besuchten die außergewöhnliche Höhle spiritueller Vollendung und [sahen] wundervolle Fußabdrücke, wie die eines Rehs und Hundes und blieben an eben diesem Ort für einen Tag.⁵²³

Auch der Achte Si tu pa Chos kyi 'byung gnas besuchte während seines Aufenthalts im Kāthmāndu-Tal in den Jahren 1723/1724 die heilige Stätte:

Nachdem wir die Höhle sNye shang kur ti [sic], die Meditationsstätte des großen rJe btsun Mi la [ras pa] und die Fußabdrücke [von Reh und Hund] besucht hatten, kehrten wir zurück nach Bhaktapur.⁵²⁴

Ebenso heißt es im Pilgerführer des bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma über die Höhle bei Bhaktapur:

Bezüglich gNyi shang kur ti: Diese zentrale Stätte des rJe btsun bZhad pa rdo rje ist auch der Ort, an dem dieser den Khyi ra ba mGon po rdo rje als [Schüler] akzeptierte. Die Fußabdrücke des Rehs sind deutlich auf einem Felsen vorhanden.⁵²⁵

Wie die Berichte aus dem 17. und 18. Jahrhundert belegen, vermuteten die nach Nepal reisenden Tibeter zu jener Zeit die Höhle also noch nahe Bhaktapur, und so scheint ihre Verortung in Manang eine Zuschreibung aus jüngerer Zeit zu sein. Auch heutzutage existiert die Stätte auf einem Hügel einige Kilometer nordöstlich von Bhaktapur, wird aber nicht mehr als der Ort wahrgenommen, an dem sich die Episode zwischen Mi la ras pa und dem Jäger mGon po rdo rje abgespielt haben soll.⁵²⁶

Eine ähnliche Begegnung wie die zwischen Mi la ras pa und dem Jäger mGon po rdo rje schildert auch Chos kyi dbang phyug: Während er sich auf der Rückreise befand,

⁵²³ Siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 31a, 3–5 (*sang nangs par snga dro'i zas kyi bya ba byas nas / rim gyi grong khyer gyi byang shar gyi sgo nas thon te / rnal 'byor gyi dbang phyug bzhad pa rdo rjes khyi ra ba mgon po rdo rje rjes su bzung ba'i gnas kunti zhes bya bar phyin te / dngos grub kyi phug pa khyad par can dang / sha ba dang khyi'i rjes sogs ngo mtshar ba mjal zhing*) und Übersetzung, Abschnitt XXXII.

⁵²⁴ Siehe *Ta'i si tur 'bod pa karma bstan pa'i nyin byed kyi rang tshul drangs por brjod pa* Fol. 124, 4 (*rje btsun chen po mi la'i sgrub gnas snye shang kur ti phug dang zhabs rjes sogs mjal nas kho khom du phebs*).

⁵²⁵ Siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 341, 1–2 (*gnyi shang kur ti ni / rje btsun bzhad pa rdo rje'i bsti gnas khyi ra ba mgon po rdo rje yang 'dir rjes su bzung / sha ba'i zhabs rjes kyang brag la gsal bar yod*). Als Newar-Namen gibt bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma Wā gi śva ri an.

⁵²⁶ Siehe auch Downman (1981: 280–282) zur Diskussion um gNyi shang kur ti und Huber (2008) bezüglich der tibetischen Erfindung und Neuverortung buddhistischer Stätten.

bekehrte er einen aus Mang kar kommenden Jäger, indem er ihm zunächst gewöhnliche Fragen stellte und ihm dann einige buddhistische Anweisungen bezüglich guter und schlechter Handlungen gab. Mit seinen Belehrungen überzeugte er den Jäger, das Töten von Tieren aufzugeben, und dieser überließ ihm seinen „mit giftigen Pfeilern gefüllten Köcher und Bogen“ (*mda' dug can gyis bkang ba'i dong pa dang gzhu*). Die Parallelen zu der Episode aus dem Leben des Mi la ras pa, die sich in gNyi shang kur ti abspielte, sind offensichtlich: Auch dieser bekehrte den Jäger mGon po rdo rje, der ihm daraufhin seine Besitztümer vermachte, unter anderem auch Pfeil und Bogen. Ähnliche Parallelen zu einer Begebenheit aus dem Leben Mi la ras pas lassen sich auch anlässlich Chos kyi dbang phyugs Rückkehr bei dessen Zusammentreffen mit dem Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje in sPro bde bkra shis sgang feststellen.⁵²⁷ Die Darstellung von Situationen aus Mi la ras pas Leben ist also ein wiederkehrendes Muster und sollte wohl verdeutlichen, dass sich die Würdenträger in der Tradition des Yogin wahrnahmen.

In dieser Einleitung wurde nur eine Auswahl der zahlreichen heiligen Stätten behandelt, die Chos kyi dbang phyug im Tal von Kāthmāndu besuchte. Weitere Beschreibungen enthält der Reisebericht, der in den folgenden Kapiteln ediert und übersetzt wird.

⁵²⁷ Vgl. Anm. 886.

13. Textedition

13.1 Vorbemerkung zur Textedition

Die Transliteration folgt dem System Turrell Wylies,⁵²⁸ die Angabe der Folionummer erfolgt jeweils in eckiger Klammer, a bezeichnet die Foliovorderseite, b die Foliorückseite. Um eine bessere Struktur zu gewähren, wurde der Text mit römischen Zahlen zusätzlich in 47 Abschnitte eingeteilt, die auch in der Übersetzung eingehalten werden. Verse und wörtliche Rede sind abgesetzt. Nachträge, die am Rand eines Folios vermerkt sind, werden hochgestellt und in eckiger Klammer wiedergegeben.

Die Emendation erfolgt im Haupttext, die ursprüngliche Variante des Originaltextes wird in den Anmerkungen mit der Abkürzung LY (Lam yig) angeführt. Die einzig mir bekannte, von der mir vorliegenden Version abweichende Fassung findet sich in dem La phyi gnas yig des bsTan 'dzin Chos kyi blo gros. Die abweichenden Stellen aus der Edition dieses Textes von Toni Huber werden in den Fußnoten mit LNY (La phyi gnas yig) angegeben.

⁵²⁸ Siehe Wylie (1959: 261–267).

13.2 Text: *Bal yul du bgrod pa'i lam yig nor bu spel ma'i 'phreng ba zhes bya ba bzhugs sho*

[I]

[1b] bsod nams slad du dang po kho nar dge ba'i bshes /
dpal ldan mi pham chos kyi dbang phyug de nyid dang /
de nas rgyal ba bdud thul shākya seng ge dang /
yid 'ong gzhon nu zur phud lnga pa 'jam pa'i dbyangs /
pad dkar bsnams pa 'jig rten mgon po pad dkar mdog /
mkha' ltar mthon mthing phyag na rdo rje mthu chen thob /
bdag gi ma ma mu tig⁵²⁹ margad 'dra de dag /
de ring de rnams zhabs la yang yang phyag byas nas //

gtam gyi rnam pa nye bar brjod lta bu zhig yod de / grub pa dang drang srong dang lha
dang rnal 'byor ma'i tshogs kyis mngon par brten pa 'og min sa la nye bar spyod pa'i gnas
madhyodakanirmāṅgrha⁵³⁰ [chu dbar sprul sku'i pho brang] / gang na bar bdag gnyug mar gnas pa las
re shig gi tshe bsam pa / gnas na gnas shing 'dod pa chung ba dang chog shes pa 'phags pa'i
rigs la gnas pas bsam gtan la brten nas / zag pa med pa'i mngon par shes pa sgrub pa 'di ni /
drang srong chen po sangs rgyas bcom ldan 'das kyi gdams pa dang rjes su [2a] bstan pa /
ces pa'o /

yul gyi ro dang spyod yul gyi /
grong khyer lta la mi dga' ste /
skyil mo dkrung ni gcig gis kyang /
sems la sems mnyam bzhag par bya /

ces 'byung ngo / snyam mo / yang bsam pa / rang nyid sngon na tshod gzhon zhing dar la
bshas pa na / sems la yang dang yang du mngon par 'dod pa yod pa gang yin pa de / rang lo
bcu dgu pa la bab pa / rgyud la dge slong gi dngos po mngon par bskyed par de'i tshe /
bdag gis mkhan po la gsol pa /

kho po ni nam zhig 'phags pa'i yul dbus 'gyur 'chang dang / rgya
nag gi yul gyi ljong dang / dngos grub kyi gnas rnams blta ba'i
phyir 'gro'o zhes / rtag tu bsam par gyur na ji ltar bgyi /

⁵²⁹ LY: tigs

⁵³⁰ LY: madhyodakanīrmaṅgrīha

brtse ba'i bdag nyid kyi phyir / mkhan po pha dang ma dang / dge ba'i bshes gnyen thams
cad pa gang yin pa des gsungs pa /

'dod pa'i yul de dag ha cang thag ring po zhing / bsgros par dka'
bas don du gnyer ba de thob par sla ba⁵³¹ ni ma yin mod / 'on
kyang rten cing 'brel [2b] bar⁵³² 'byung ba'i dbang gis / khyed kysis
yid la nye bar brnag pa gang yin pa de thob par kho po yang 'dun
no /

zhes bka' bstsal pa nod pa gang yin pa de las rgya nag gi yul dang yul gyi cha shas⁵³³ cung
zad ni mthong /

[II]

deng 'phags pa'i yul dang mi ring ba'i phyogs su bsgrod par gyur pa las / da ni de'i dus la
bab pa yin na / da de kye ma na tshod dang lang tsho ni ston gyi dus kyi a mra'i 'bras bu
ltar ches smin par gyur / lo bgrang mang po'i bgrang bar bya ba'i khur gyi lcid lei ba ni
khyer / bza' shing smin pas dud pa'i yal ga ltar yan lag rnam kyang gug par gyur / lus kyi
shugs dang stobs dang / mdzes pa'i tshogs mi rnam khang khyim gog pa la yid 'byung ba
ltar rim gyis gyes shing 'bros pa mthong ba'i phyir / rkang pa kho nas thag ring po'i phyogs
de dag bsgrod pa ni dka' ba byed pa yin / yul dbus kyi [^{lam gyi}] rnam pa ci dra ba zhig dang /
grogs byed pa dang sa mkhan la sogs pa / mthun pa'i rkyen dag thob par sla ba⁵³⁴ yin ma
yin pa da lta [...]

[Es fehlt das Folio 3a/b]

[4a] [...] bsgrod cing ces lung bstan pa 'di yang / 'bras brdungs shing btags pa'i sbun pa ltar
/ shin ti ma⁵³⁵ bdag la cha ma yin mod kyi don gyi dgos pa 'ga' zhig nye bar gnas pa yang
srid la / nye ba nyid du jo bo gandho⁵³⁶ la'i drung du bdag gi dam bcas pa zhig kyang yod
pas ji ltar yang re zhig brtsams par bya'o snyam mo /

⁵³¹ LY: bla ba

⁵³² LY: par

⁵³³ LY: cha shes

⁵³⁴ LY: bla ba

⁵³⁵ LY: shin te ma

⁵³⁶ LY: kandho

[III]

don gyi dbang de nyid kyi phyir / ci zhig gi tshe gnas de nas mngon par chas pa na / lam du
bud shing gi khur chen po thegs pa'i skyes bu 'ga' zhig dang 'phrad pa'i tshe bsam pa /

snod gang ba dang khur lci ba /
lam zhugs dag gis gang mthong ba /
de yis don grub ces thos kyi /
la nye 'di ni shin tu bzang /

ces so /

de nas cung zhig song ba na / bsti gnas de nyid kyi spong ba pa rnams kyi bla ma'i gnas
su 'dug pa de / grogs gnyis dang bcas pas bskyel thung byas nas kho bo la 'di skad du /

bal yul gyi ljongs su bgrod pa la ngal bar ma gyur cig / rgya
la 'phags pa'i yul du rgyu ba don du gnyer ba [4b] zhig khyod kyi
blo gros la yod pa lta na / ha cang thag ring zhing phyogs kyi skye
bo la nad kyi rnam pa yang 'jug pa thos pas mi rigs kyi⁵³⁷ / de ni
bshol cig /

ces zer ba la len smas pa /

phan par smra ba de ni mad mod kyi / legs par ma brtag par / gya
tshom du mi bgyi yis⁵³⁸ / khyod kyi yid la dkos pa⁵³⁹ nye bar gnas
pa de thong zhig

ces smras nas / rang nyid kyi yid la bsam pa /

khyod dang bdag ni gnyis ka yang /
bdag la phan par 'dod pa mtshungs /
gang zag tshod ni mi shes kyi /
gnyis ka'ang mngon shes med dam snyam /

⁵³⁷ LY: kyi

⁵³⁸ LY: yi

⁵³⁹ LY: yid la bgod pa

[IV]

de nas gang gi nyi ma la lam du zhugs pa de'i nyi ma la tsi shag bkra zer tra ka ka ta / zhes
bya ba'i sa tshig zhig tu mtshan mo spyod pa'i phyir gnas mal btab bo /

ljang ser du sku la rab bgos /
rab sngon ljon shing stod kor can /
dar la bab pa'i 'dzin ma ni /
bdag gi mngon 'dod dga' mar thob /

de'i mtshan mo 'das te nam langs⁵⁴⁰ pa na chas te gdugs la bab pa na ji ltar [5a] 'os 'tsham⁵⁴¹
zhig tu zas kyi bya ba byas te / sandhi zhes bya ba'i phyogs zhig tu mtshan mo gnas pa'i
brang btab bo /

tshang tshing rgyas pa dag gi dbus /
bkra shis ldan pa'i sa 'dzin ni /
glang chen glos phab nyal 'dra ba /
de yi steng du gnas bcas so /

der ni gdams ngag bzhin du me tog las /
sbrang rtsi thob nas sbrang rtsi spyod pa dag /
drang srong bzhin du sbrang rtsi'i dka' thub la /
gnas pa brag ri bzang po'i ngos su mthong /

de dag lus ni dben par gnas kyang sems /
ser sna chags las ma grol nyes pa des /
bsog 'jog byas pa'i rtsi bcud gang yin pa /
khrel med chom rkun dag gis gzhan dbang gyur /

lus phyir nor sgrub pa ni lugs bzhin na /
rmongs 'ga' sbrang rtsi'i ched du rang srog yang /
btang nas g.yang sa nyam ngar zhugs pa mthong /
kye ma tshabs⁵⁴² chen lugs min 'di ci 'dra /

⁵⁴⁰ LY: nangs

⁵⁴¹ LY: 'sol/'pol. Wahrscheinlich eine Fehlschreibung von 'osm, der Kurzform von 'os 'tsham.

⁵⁴² LY: tshab

[V]

yang de'i mtshan mo 'das te nam langs pa na chas te song ba las / bāmakarṇa [^{snyan g.yon}] zhes
 bya ba dngos grub kyi gnas chen po nyi shu rtsa bzhi'i [5b] ya gyal go dā va rīr⁵⁴³ brjod pa /
 hā rgya bdzra la sogs pa mkha' 'gro'i dbang phyug rnam kyis nye bar spyod⁵⁴⁴ pa'i gnas
 de nyid du phyag dang mchod pa dang smon lam rjes su sgrub pa yang byas / zas kyi
 rnal 'byor yang bgyis te de dang ha cang mi ring pa zhig tu mtshan mo gnas so / yang de'i
 nub mo 'das nas nang par / sham thabs bgos chos gos dang yo byad thogs te / song ba'i lam
 bar na /

ljon shing nags tshal mdzes pa'i dbus /
 smyig ma'i ra bas yongs bskor zhing /
 mgal dum⁵⁴⁵ phub ba'i khyim dag na /
 srog chags rnam pa 'di 'dra ba /

mi byad smra ba mi nyid la /
 longs spyod bung ba dang thun mong /
 spyod yul dud 'gro rnam dang ni /
 lhan cig ya mtshan ldan pa mthong /

rgan po smin ma sma ra ser /
 skra yi⁵⁴⁶ lan bu spyi bor bcings /
 'di ni nags kyi mi rgod dam /
 mi nyid ces ni som nyi byed /

'o ma zho dang rtsi mar sogs /
 bsod snyoms dag kyang bstabs par byas /
 dad pa'i 'du shes mthong pa'i phyir /
 mi nyid ces ni nges pa rnyed /

⁵⁴³ LY: go dā wa rir

⁵⁴⁴ LY: spyad

⁵⁴⁵ LY: 'gal dum

⁵⁴⁶ LY: skra'i

[VI]

de nas kyang re zhig gi [6a] bar song ste chu rgyun phra mo 'bab pa'i sa zhig tu zas kyi bya
 ba byas te ring zhig 'das pa na / la phyi'i bsti gnas na gnas pa'i spong ba pa rnam kyi nyer
 spyod kyi gnag lhas zhig tu mtshan mo gnas so / de'i dgung 'das nas snga ba'i 'char⁵⁴⁷ rim
 gyis lam du bzhugs te / song ba las / bcom ldan 'das khyab⁵⁴⁸ bdag rdo rje 'chang chen
 po 'khor lo sdom pa shes rab kyi rig ma dpa' bo dang rnal 'byor ma'i 'khor dang bcas pa'i
 gnas / rgyal ba rgya mtsho'i tshogs til gyi gang bu kha phye ba lta bus⁵⁴⁹ rab tu gtam pa'i⁵⁵⁰
 thar pa chen po gzhal yas khang / 'brog chen⁵⁵¹ la phyi gangs kyi rva⁵⁵² ba'i pho phrang
 mngon sum du mthong bar gyur te / de'i gnas kyi che ba'i yon tan ni⁵⁵³ / rgyas par⁵⁵⁴ 'phags
 pa rnam kyi spyod yul te / sdus par⁵⁵⁵ grub pa'i slob dpon rnam kyi rnam par thar pa dang
 / gnas kyi gtam brjod pa'i yig ge dag las gsal bas 'dir ma smos / phyogs bcu dus gsum gyi
 sangs rgyas dang byang chub sems dpa' thams cad kyi ye shes kyi sku rje btsun bzhad pa
 do rje dang / ras chung rdo rje grags pa dang / rgyal ba ko brag pa / la [6b] phyi ba⁵⁵⁶ nam
 mkha' rgyal mtshan⁵⁵⁷ la sogs pa du ma bzhugs gnas [bdud 'dul phug mo che / ze phug sbas pa kun gsal / lung bstan
 zil chen phug⁵⁵⁸ / sbas phug la sogs pa du mar bzhugs shing] tshu rol mthong ba'i snang ba nyid du yang /

brag ri rnam ni rdo rje'i ri bo 'gying⁵⁵⁹ pa bzhin /
 gangs ri'i 'phreng ba mu tig⁵⁶⁰ dog pa bkod pa bzhin /
 nags tshal rgyas pa⁵⁶¹ gos bzang ltab lhub bgos pa⁵⁶² bzhin /
 dbang po nye dbang 'khor bcas 'dun sar⁵⁶³ rol ba⁵⁶⁴ bzhin /

rab mnyam⁵⁶⁵ sa gzhi tsva⁵⁶⁶ sngon spu sdug gis /

⁵⁴⁷ LY: snga ba'i char LNY: lnga pa'i char,

⁵⁴⁸ LNY: kyab

⁵⁴⁹ LNY: bu'i

⁵⁵⁰ LNY: gtams pas

⁵⁵¹ LNY: chen fehlt

⁵⁵² LNY: ra

⁵⁵³ LNY: ni fehlt

⁵⁵⁴ LNY: rgyas pa

⁵⁵⁵ LNY: bsdu pa

⁵⁵⁶ LY: pa

⁵⁵⁷ LNY: fūgt gtsang smyon he ru ka hinzu

⁵⁵⁸ LNY: lung bstan tshal chen phyug

⁵⁵⁹ LY: bsgyings LNY: 'gying

⁵⁶⁰ LY: mu gtig

⁵⁶¹ LNY: mdzes pa

⁵⁶² LNY: gyon pa,

⁵⁶³ LNY: mdun sar

⁵⁶⁴ LYN: rol pa

⁵⁶⁵ LNY: snyoms

⁵⁶⁶ LY: rtsa

bgo ba bgos shing chu rgyun do shal 'phyang /
chu 'bab sgra snyan g.yer kha'i⁵⁶⁷ skad 'khrol ba /
sngon med mdzes pa'i tshogs kyis brgyan pa mthong /

'di ci 'chi med mtho ris gnas yin nam /
sgyu ma byed pa dag gis sprul pa'am /
gsal bar rmi lam nyam su myong ba zhes⁵⁶⁸ /
thog mar mthong ba bdag la som nyi byed /

[VII]

der gnyug mar gnas pa'i spong ba pa yi tshogs kyis gdugs dang rgyal mtshan dang / ba dan
dang rol mo la sogs pa bkod pa'i khyad par dang bcas te / mdun bdar zhing / sngon nas
bsus te phyin nas / dpa' bo'i ston mo bzang zhing gya nom⁵⁶⁹ pa dag dang / sbyin par bya
ba'i yo byad [7a] du ma dag kyang bstabs pa nye bar longs spyod / lus can thams cad kyi
phyir gnyug ma mi shigs pa'i sgo gsum mchog gi rdo rje gsum gyi dngos po nyid du nye
bar sgrub pa'i / rdo rje'i rnal 'byor gyi dge ba'i rtsa ba dang smon lam yang legs par 'du
bgyis shing / nyin zhag gcig gi dus phal che ba dag gi tshe 'bras bu yod pa nyid du nye bar
spyod cing gnas so / yang nang par de dag gi re ba yongs su gang bar bya ba dang / bsod
nams dang ye shes kyi tshogs kyi phyir / byang chub kyi sems la sogs pa / yan lag lnga'i
gdam ngag gi chos sbyin yang byas / mar me'i mchod pa rgyun mi chad par bya ba'i phyir
gnag phyugs dang / gzhan yang so sor zang zing gi sbyin pa yang cung zad bstabs nas / lam
du 'jug par brtsams pas /

bdag cag rnam kyi bgo ba dang bza' ba dang / lam bstan la sogs
pa'i yo byad de dag phrag ba'i khur 'khyer ba ni ha cang ngal
gyis⁵⁷⁰ / 'di dag la khur 'khyer du bcug la 'dong ba ni / ngal gso ba'i
cho ga'o /

zhes gnyug mar gnas pa de dag gi rnyed [7b] pa grong khyer nas 'dren zhing skyel bar byed
pa'i khyu mchog g.yag gi tshogs / bdag cag blo bur du lhags pa'i mgron pa rnam ngal gso
ba'i phyir / yo byad kyi khur 'khyer bar bstabs par gyur te /

⁵⁶⁷ LY: g.yel kha'i

⁵⁶⁸ LNY: fūgt bzhin hinzu

⁵⁶⁹ LY: rgya noms

⁵⁷⁰ LY: gyi

mig sman mdog 'dra rtsva ma ras⁵⁷¹ /
mchog tu brling brtan spu zhol can /
'bo sgra 'byin pas bag 'bebs pa /
de dag bdag cag rnam kyis thos /

kye ma spong ba pa yi ni /
nyer spyad bdag cag gis spyod pa /
bdag gi dge la phrag dog bzhin /
dgra de las ngan bzhin du skyes /

bdag la brten nas bdag 'khor dang /
bdag gi nor la brten pa'i sdig /
de 'dra bdag nyid kho na la /
smin dang sbyong ba nyid gyur cig /

shin tu mi rigs shing rnam par smin pa mi zad pa'i rgyu tshogs de nyon mong bzhin du bgo
skal nyid du de dag⁵⁷² dga' ltar thob ste /

khva rnam mi gtsang bsod par myong /
byis pa las ngan dga' bar myong /
rim bzhin skye bu blo ldan dang
'phags rnam de dag la khrel te /

de nas lam [8a] du zhugs nas / spos phor phug⁵⁷³ ces pa'i brag phug / mgron pa rnam kyi
skyabs⁵⁷⁴ yod pa'i sa phug zhig tu mtshan mo nye bar spyod /

nang par gangs ri'i sgeg mo dag /
nyin zer gser gyi rgyan cha rnam /
rim gyis mgo bar zhugs pa'i tshe /
chags pas bzhin du bdag cag drangs /

⁵⁷¹ LY: ra

⁵⁷² LY: dag

⁵⁷³ LY: phus

⁵⁷⁴ LY: skyab

nub ri'i phyogs dga' nyi ma'i snang ba dang 'groggs par gyur pa'i tshe / bdag cag lam du
zhugs te / gangs kyis⁵⁷⁵ khyab pa'i spo chen po la 'dzeg go /

gangs la phal cher mi 'jug cing /
zhugs pa dag kyang slar ldog la /
shin tu bgrod par bya dka' ba /
de ni thar pa'i thu (?) lam bzhin /

phyugs rnams kha gangs lce rkyang bzhin /
kha rlangs du ba bzhin 'thul te /
ngal yang ngal zhes smra ba ni /
mi shes dbang med gzhan dbang bcom /

rkang pa 'degs 'jog re re yang /
shin tu drang bar bya dka' ba /
mi rnams dge ba dag la bzhin /
gyen gyi phyogs de 'bad nas 'das /

'bad de drang ba mi dgos la /
kha gcig 'gyel dang kha gcig 'dred /
[8b] kha gcig rgyug cing kha gcig mchong⁵⁷⁶ /
ngam ngam shugs kyis 'jug 'gyur ba /

'khor ba'i rgyun dang 'dra ba yi /
thur kyi phyogs der rim gyis zhugs /
kha gcig dbang med nub gyur te /
'dod chags kyi ni 'dam du bzhin /

kha gcig gangs la 'gros⁵⁷⁷ pa bzhin /
'dred pa'i lus kyis drag tu brdabs⁵⁷⁸ /
byis rnams bzhin du kha gcig ni /
lam ma yin par zhugs pas nyams /

⁵⁷⁵ LY: kyi

⁵⁷⁶ LY: 'chong

⁵⁷⁷ LY: khrod

⁵⁷⁸ LY: sdebs

groggs ngan bzhin du `khar ba⁵⁷⁹ dang /
lhan cig `gyel zhing brdog `chos⁵⁸⁰ te /
de lta de ltar gzhan⁵⁸¹ dbang can /
`og tu phyogs pa`i lam `grod do /

[VIII]

de nas grod phug bla ma dang / gnya` nang⁵⁸² sde ba zhes grags pa yul de`i rje bo`i gnas
su `dug pa de dag gis / bzhon pa bzang po yang khrid / rkang `thung gi `dab ma`i btung ba
dag gis kyang ngom par byas pa`i sgo nas bsus te / mi la bzhad pa rdo rjes bsam gtan dam
pa gyi byin gis rab tu gnas par mdzad pa / grod pa phug⁵⁸³ ces bya bar slebs⁵⁸⁴ nas zhag
gnyis gnas bcas so / de`i tshe [^{phyogs de`i}] skye bo dag ni / dad pa dang dge ba`i blo can yin pas
/ bdag cag [9a] `khor dang bcas pa rnams la mchod pa`i gnas so zhes mngon par bsams nas
/ kha gcig gis ni bza` ba / kha gcig gis ni btung / kha gcig gis ni rin chen dngul gyi tshong
zog / kha gcig gis ni `bras sogs `bru`i rnam pa / kha gcig gis ni ka shi ka`i ras dang / be`u
ras la sogs pa bdog pa du ma bstabs par brtsams pa na⁵⁸⁵ / thog mar bdag la blo skyes pa

dad zas sbyang bar mi nus pa /
de yi⁵⁸⁶ dad pa`i zas la spyad /
thu lum `bar ba zos `dra ces /
rgyal bas⁵⁸⁷ phan bzhed de skad gsung /

tshul khirms dang mi ldan pa`am / ldan yang mngon par mi brtson
pas dad pas sbyin pa⁵⁸⁸ la long spyod pa ni / log `tsho ste / rnam par
smin pa mi bzad pa`o /

zhes gsungs pa la / rnal `byor la mi gnas kyang bza`i ba`i phyir sngags kyi tshogs kyi `khor
lo`i rnal `byor ro / zhes longs spyod pa `di ni ches shin tu mi rigs la `di yang bdag la brten

⁵⁷⁹ LY: `khar pa

⁵⁸⁰ LY: rdeg `chos

⁵⁸¹ LY: gzhin

⁵⁸² LY: gnya` nam

⁵⁸³ LY: drod pa phug

⁵⁸⁴ LY: sleb

⁵⁸⁵ LY: ni

⁵⁸⁶ LY: de`i

⁵⁸⁷ LY: rgyal ba

⁵⁸⁸ LY: byin pa

pa yin pas nan gyis⁵⁸⁹ 'gag pa'i 'os so snyam mo / yang bsam pa bdag nyid rnyed pa len
 bzhin du / pha rol len 'dod len pa dang / sbyin 'dod [9b] bsod nams gegs byed pa / 'di yang
 bdag gi⁵⁹⁰ cha ma yin / ma la bdag nyid 'od dpag tu med pa'i mtshan ma'i cod pan bcings
 pa'i 'os nyid du gda' ba'i yon tan med bzhin du cod pan de bcings te / dad pa dang ldan pa
 dag gi⁵⁹¹ longs spyod du ma len par byed mi rigs pa'i gnas 'di yod bzhin du / gzhan dag dad
 zas za ba mi rigs so / zhes 'gog pa yang 'thad pa ga la yin pha rol gyi tshod kyang bdag gis
 mi shes so / gzhan yang tshogs 'khor lo zhes gdags pa'i bza' btung gi cho ga 'di / bdag gis
 dgag par nus pa'i gnas yod mod kyi⁵⁹² / skye bo 'di dag ji ltar yang / sha za ba dang / myos
 par byed pa'i btung ba rnam pa thams cad du bdag gis dgag par nus pa'i gnas de ni med do
 / ci ga bdag nyid sha'i zas spyod bzhin / pha rol sha'i zas 'gog pa / mi gtsang bas ni mi
 gtsang ba / gtsang byed de yang gnas yod dam / de'i phyir sbyin par 'dod pa 'di dag gi /
 bsod nams gyi gegs kyang mi bya / bdag la brten nas za bar 'dod pa 'di dag gi mngon [10a]
 par 'dod pa'i gegs kyang mi bya lte / thams cad kyi sems kyi tshod ni bdag gis mi shes na /
 dad zas sbyang bar mi nus pa bdag dang bdag gi 'khor dag gis de la longs spyod pa 'di ni
 bdag kho na la brten pa'i phyir / de'i rnam par smin pa bdag kho nas bgo skal du bya dgos
 pa ni / nges pa nyid yin mod kyi shes bzhin du de dang du blang bar bya'o / rgyu des bdag
 ngan song gsum du rnam par 'tshed par gyur pa na / de rgyu la spyad pas 'os nyid yin pa'i
 phyir / las la 'khang ra gdab par bya yi⁵⁹³ / gzhan su zhig la'ang le lan⁵⁹⁴ byar med do /
 brgya la theg pa chen po'i lhag pa'i bsam pa'i phyogs su gyur na / sbyin pa dang len
 pa 'dod pa sems can kyi bsam pa bskang ba de bsod nams kyi tshogs su gyur ba srid do
 snyam nas btang snyoms su bya'o /

[IX]

der yig drug 'dren pa dang / khyi ra spong ba dang / srog thar gtong ba dang / srog gcod
 spong ba sogs dge ba'i rtsa ba khas len pa yang ches shin tu mang ba byung / don chen po
 de dag yang thob bo / gnas de'i mtshan [10b] nyid kyang de'i yon tan brjod pa'i gdam dag
 las byung bas 'dir ma smos /

snod bcud dngos po bden par med /
 phal pa la ni phal pa dang /

⁵⁸⁹ LY: gyi

⁵⁹⁰ LY: gis

⁵⁹¹ LY: gis

⁵⁹² LY: mos kyis

⁵⁹³ LY: yis

⁵⁹⁴ LY: len lan

sdig sems can la lcags sreg sogs /
'phags pa rnam la zhing dag pa'o /

ma dag blo can dag gi ngor /
sa gzhi rtsva yi gos spangs shing /
ri rnam nags tshal rgyan dor la /
sa gzhi skya bo'i snang tshul 'dzin /

'bru rnam legs par skye ba dang /
tshong 'dus⁵⁹⁵ phun sum tshogs pa sogs⁵⁹⁶ /
skye bo dad dang ldan pa'i tshos⁵⁹⁷ /
rang bzhin bzang po'i snang tshul 'dzin /

che zhing lci ba'i pha lbang ni /
sku yi stobs kyis bteg nas kyang /
thog tu phub pa'i phug pa'i mchog /
bsten pas dngos grub thob pa (?)⁵⁹⁸ yod /

[X]

de nas dgung zhag nyid lon nas lam du 'jug par brtsoms so / phyogs der bal bod kyi tshong
pa'i tshogs rnam kyis / zong khur po ba dag gis rtag tu skyel ba dang 'dren par byed la /
de'i phyir bzhon pa dang khal la bya ba bzhin / mi dag nyo ba dang btsong ba dag kyang
byed la / rtag tu khur skyal bas [rtag tu] mnyel ba⁵⁹⁹ na'ang / [11a] bla ma 'di dag gi ched du
ni bsod nams kyi las so / zhes rab tu dang ba dang bcas bas / yo byad⁶⁰⁰ rnam khur du
blang ba la zhugs so /

de dag la ni bsod nams te /
bdag la bsod nams min bskyed pas /
bya dang bya min las kyis ni /
kun tu spyod pa de thob bo /

⁵⁹⁵ LY: tshong dus

⁵⁹⁶ LY: dang

⁵⁹⁷ LY: ldan pa phyir

⁵⁹⁸ LY: sbyin pa

⁵⁹⁹ LY: dmyal ba

⁶⁰⁰ LY: yod byad

de nas rim gis song ste / phug drod ces bya ba dben zhig tu chos rje 'bri khung pa'i chos kyi ring lugs 'dzin pa / rdor 'dzin rnam rgyal byang chub ces bya ba lo'i khur mang pos shin tu lci ba zhig gis bza' btung dang / bdog pa mang du bstabs pa dag kyang nye bar nos / ku ti zhe bya bal bod kyi tshong dus⁶⁰¹ chen po gang na bar phyin nas / der gnas pa'i dad pa dang ldan pa kha gcig gis ni 'bras chan dang thug pa sogs dus rung gi sman / kha gcig gis ni btung ba'i bye brag thug tshod du rung ba / kha gcig gis ni bu ram dang sbrang rtsi sogs zhag bdun pa / kha gcig gis ni dngul gyi 'tangka dang ras gos sogs sbyin pa rnam pa du ma bstabs pa dag la longs spyod cing / srog [11b] gcod spong ba sogs / dge ba'i yi dam len pa yang ches mang ba la sbyar nas / de'i nub gnas de nyid du gnas so / yang de'i sang nangs par yang sbyin bdag dag gis sbyar ba'i bza' btung la longs spyod cing / rim gis lam du zhugs te / tshogs bsham zhes bya ba'i khang khyim 'ga' zhig yod la lus kyi nad sel ba'i chu dron yang yod pa zhig tu mtshan mo 'das so /

[XI]

de nas phyi de nyid du grub pa'i slob dpon chen po rgod tshang pa mgon po rdo rje dang / o rgyan pa rin chen dpal gyis byin slabs pa'i dngos grub kyi bsti gnas / bde chen steng zhes bya bar song ste / chos kyi sbyin pa dang / smon lam mchog tu gyur pa sogs tshogs gnyis kyi legs byas kyang bgyis / der gnyug mar gnas pa grub chen⁶⁰² rin chen dpal gyi / rigs kyi dbon po / dag gis bza' btung dang sbyin pa'i dngos po bstabs pa dag kyang nye bar longs spyod do /

bde ba can bzhin rgyan gyi khyad par ldan pa'i zhing /
nags tshal me tog 'bras bu'i do ra yid 'ong bar /
[12a] brag ri rgyas shing brjid pa dag gis yongs bskor ba'i /
bsti gnas dam pa sna tshogs las kyi sgrub pa bzhin /

lha rnam dang ni sgrub pa drang srong dang /
dbang po thul ba rnam kyis brten bya ba /
chu gtsang bsil ba 'bab ldan ne'u gsing gis /
nye bar skor ba'i brag phug bsam gtan gnas /

rdo rje slob dpon dngos su bzhugs pa dang /

⁶⁰¹ LY: tshong dus

⁶⁰² LY: sgrub chen

tha dad med pa'i 'dra 'bag rin po che /
yon tan rin chen phung po dam pa yang /
skal pa rgya cher bsags pa mig gis mthong /

[XII]

de nas gnas de nyid kyi zhol du / nged rnam skyel du 'ongs pa'i gtsang pa mahā ra dza'i
pho nya shve ta ke tu zhes bya bas / rgyal po de nyid kyi mchid kyi yig ge'i don dang
mthun par / da res rgya gar du bsgrod pa'i 'dun ma⁶⁰³ shol zhig / bal yul nas kyang slar
myur du ldog cig / ces yang dag par bsgo ba byas te la stod ding ri'i phyogs su chas te log /
nged cag gis cung zas klung gi rgyun lugs bzhin 'ong nas / gong du brag ngos nas chu char
gyi rgyun 'bab [12b] cing / 'og phyogs su zam pa yod pa'i bar skabs zhig tu mtshan mo
gnas so / sang nangs par snga ba nyid song nas dgung la bab pa na / zas kyi bya ba byas nas
slar song nas 'gram zhes bya ba'i grong khyer ba zhig gis pha ma la sogs pa'i rgan po
rnam sde tshan gcig tu byas / bu dang bu mo byis pa thor bu rnam sde mtshan gzhan du
byas nas gnas pa zhes pa rgyang grags lhag tsam bsu ba la yong zhing⁶⁰⁴ / de dag gis khyim
yod pa'i ri ngos zhig tu mtshan mo'i gnas mal byas te / der gnas pa'i dad can rnam kyi⁶⁰⁵
bza' btung yang mang du bstabs / sbyin pa yang rgya cher byas pa dang du blangs / srog
gcod spong ba sogs dge ba'i rtsa ba la yang rgya cher bkod do / sang yang de rnam kyi
bza' btung la sogs bstabs pa blangs nas / rim gyis lam du zhugs te / lcags thig lding la brten
pa'i zam pa mchog tu ngo mtshar ba yang brgal te / gdugs la bab pa na / kha zas byas
shing 'ongs pa na lam du tshong pa mang dag dang 'phrad [13a] pas / kha gcig gis ni ltad
mo nyams su myong ba tsam / kha gcig gis 'dzum dmul / kha gcig ni khur gyis ngal bas ji
snyam med pa 'gro ba la / mangkar zhes pa'i yul gyi skyes bu dag drug gi gcig gis / damba
zhes pa'i dngul gyi tshong zog gnyis / gzhan lngas 'bras sil ma zangs kyi ḍi pir bcāl nas ji
tsam 'os pa re dang / gcig gis nim pa yi 'bras bu zhig kyang sbyin nas /

khyed bla ma gu ru legs so / legs so / nged rnam rtag tu khur
thogs shing / ngal ba chen po dang ldan pas / khyed kyi⁶⁰⁶ smon
lam dang shis brjod gyis

⁶⁰³ LY: mdun ma

⁶⁰⁴ LY: yongs shing

⁶⁰⁵ LY: kyi

⁶⁰⁶ LY: kyi

zhes gus pa'i rnam 'gyur du ma byas par gyur pa la / sbyin pa rgya cher gyur pa 'di yi⁶⁰⁷
 mthus zhes bya ba la sogs pa kho bo kyang yon bsngo byas / sbyin pa yang cung zad byin /
 dal gyis bzhud cig⁶⁰⁸ ces bya ba la sogs pa / dga' bar gyur ba'i gtam gzhan dag kyang byas
 nas / so sor gyes te cung zad cig song nas / ri'i drung chu 'phran 'bab pa'i ngogs / 'dam bu'i
 tshal yod pa zhig tu mtshan mo gnas so / nangs par snga ba'i 'char⁶⁰⁹ song [13b] rim gyis
 nags tshal gyi sa phyogs nyams dga' ba / lam thams cad ched du bstar ba dang gtsang zhing
 bde ba dang ldan pa'i la zhig la 'dzegs te / de nas spyang ki spu med zhes bya ba'i 'phrang
 lta ba tsam yang mi bzod na 'gro ba lta ci smos⁶¹⁰ snyam du 'jigs pa skyed pa / sngon byang
 chub sems pa'i sprul pa ri dvags kha sha gcig gis lam bstan pa yin no / zhes grags pa /

[XIII]

rdo them brgya phrag du ma yod pa zhig brgal ba nas yul mchog tu skyid pa skyu ru ra⁶¹¹
 dang / dong ga⁶¹² zhes bya ba'i shing dang / snying zho sha⁶¹³ dang mkhal ma zho sha dang
 / star kha'i shing dang / rme ru rtse dang / sro ma ra tsa dang / chu shing dang / gzhan yang
 shing sna tshogs skye ba / khre rgod kyi zhing / gro zhing dang / rtsva sngon bzang po ci
 rigs yod pa / phag dang ba glang mang po yod pa'i grong dung kham zhes bya ba zhig tu
 zas kyi bya ba byas / de dag gi sbyin pa rgya cher bstabs pa dang du blangs / khyim 'ga'
 zhig tu bza' btung bstabs shing shis brjod kyi ched du bos pa dag du yang song nas tshim
 par byas / der gnas pa'i skye po phal cher rgon pa mi byed pa dang / srog gcod spong ba'i
 sdom pa⁶¹⁴ sogs dge ba la rgya cher sbyar nas / [14a] slar cung zad song nas / rtag pa gnas
 sa zhes bya ba / khyim nyung shas yod pa'i yul zhig tu / de'i skye bos sbyin pa dag byin pa
 bdag gir byas shing / ci rigs pa dge ba la yang sbyar nas mtshan mo de dang mi ring ba'i ri
 sul tshang tshing can / slob dpon padmas byin gis brlab pa'i gnas / skye ba lung zhes bya ba
 dang nye ba zhig du gnas so / mtshan mo 'das nas nangs par snga bar ri'i spo mdzes shing
 yid du 'ong ba la 'dzegs te song ba las / shing skam zhes bya ba dang / de nas cung zad song
 ba na 'dar thil zhes bya ba dang / de nas cung zad song ba nas spang sgang zhes bya ba'i
 grong de dag re res kyang dang por bsu ba dang / phyi nas bza' btung sogs yo byad du ma'i
 sbyin pa dag kyang byin / de nas chas pa na ji tsam 'os par skyel ba'i bkur bsti sogs ci yang
 byas pa dang du blangs / spyang ras gzigs kyi bzlas lung la sogs pa'i chos sbyin yang byas /

⁶⁰⁷ LY: di'i

⁶⁰⁸ LY: cing

⁶⁰⁹ LY: char

⁶¹⁰ LY: lta smos

⁶¹¹ LY: skyur ru ra

⁶¹² LY: dong dong

⁶¹³ LY: snying sho sha

⁶¹⁴ LY: srog gcod sdom pa

[XIV]

srog gcod spong ba sogs dge ba'i bya ba la'ang bkod nas / rim gyis song ba las / sa go li ti
[14b] zhes bya ba'i grong / bal po'i rgyal po'i dpaya khral⁶¹⁵ bsdu ba po yang der gnas pa /
bod dang bal po'i lugs gnyis la gzhol ba'i sde tshan so sor yod pa'i grong zhig nas / skyes
pa dang bud med dang / khye'u dang / bu mo'i tshogs thams cad kyis lag tu me tog sil ma
dang / 'bru dang lo ma la sogs pa'i mchod rdzas thogs / bal po'i rgyal po'i zho shas 'tsho
ba'i gtso bo des / rdza rnga⁶¹⁶ dang mri tam ga⁶¹⁷ dang / phog rdog⁶¹⁸ pa dang / gling bu la
sogs pa rol mo'i cha byad du ma yang byas / gzhan yang byis pa lo lnga lon pa tsam gyis
gar bsgyur bar byas⁶¹⁹ / lus kyi cha byad⁶²⁰ dang rgyan dang / mgo dkris dang rnam 'gyur
tha dad pa du ma'i tshogs kyi ngo mtshar dang bcas pa'i skye po rab tu mang pos / rkang pa
gnyis la gtugs pa'i phyag byas pas⁶²¹ / 'gro ba'i lam mi ster ba tsam du dad pa dang mos
pa'i rnam 'gyur⁶²² rgya chen pos mngon par bsus nas / grong khyer de dang mi ring pa zhig
tu mtshan mo gnas so / der 'khod pa'i skye po dag gis nan tan chen pos /

dgung zhag kha gcig gnas par gyis shig [15a]

zer yang / nam dus kyi dbang gis rings pas zhag gcig kho na gnas shing / de'i bar du bza'
btung gi bye brag dang / dngul dang ras yug sogs / sbyin pa rgya cher bstabs pa dang du
blangs / chos sbyin dang sdom pa dang dge ba'i rtsa ba yang ci nus su sbyar ro / gnas der
gnas pa'i bar du yang / nyin mo'i cha thams cad dang / mtshan mo'i thun dang po dang /
tha ma rnams su skye po phal mo che kha gcig ni / slob dpon padma 'byung gnas la gsol
ba 'debs / kha gcig ni 'phags pa sbyan ras gzigs la / kha gcig ni 'jam dpal la kha gcig ni bla
ma karma pa la kha gcig ni rgyal ba 'bri khung pa la / kha gcig dpal ldan 'brug pa la / kha
gcig ras chung pa'i bka' brgyud la / kha gcig gsang sngags rnying ma pa la / kha gcig gsar
ma pa la / kha gcig ni jo bo a ti sha la / kha gcig ni mchod rten bya rung kha shor la / kha
gcig ni 'phags pa shing kun la / kha gcig ni dbang phyug la sogs pa'i lha chen po rnams la /
gzhan yang kha gcig ni glu len / kha gcig ni bro 'khrab / kha gcig gsol ba 'debs / thams cad
kyang tshogs [15b] bsogs pa'i bsam pa kho na dang ldan pas dus 'da' ba kho na byas te /
sang nangs par yang yon bdag 'ga' zhig gi / khim du bza' btung la sogs pa yang bstabs / bal

⁶¹⁵ LY: dpaya' khral

⁶¹⁶ LY: sdza rnga

⁶¹⁷ LY: mri ga

⁶¹⁸ LY: rdob

⁶¹⁹ LY: byed

⁶²⁰ LY: byi byad

⁶²¹ LY: pa

⁶²² LY: 'gyur ba

po'i rgyal po dang rigs gcig go zhes grags pa'i li ti rgyal po zhes grags pas / dngul dang ka
shi ka'i ras la sogs pa / mang du bstabs pa la / yon bsngo ba yang byas /

[XV]

zas kyi bya ba yang byas nas rim gyis song ste thang skams zhes bya ba'i khyim thog kha
shas⁶²³ gcig yod pa dang mi ring ba'i ri sul zhig tu gnas so / sang nangs par yul de'i gtso bo
zhig gi khyim du bos te / bza' btung bstabs pa dang du blangs gzhan yang skye po mang
pos sbyin pa sna tshogs byin pa la / so sor chos la 'god pa dang / 'brel pa bzang po bzhag⁶²⁴
nas / lam du zhugs te / yang la ko ta zhes bya ba'i grong zhig gi nye skor du zas kyi bya ba
byas / yul der skya ser mang po dang yang sbyin len sogs 'brel ba bzang po ci rigs pa bzhag
te mang kar gyi yul sebt'a zhes par mtshan mo gnas so / de nas nyi ma'i gung [16a] la sā lu'i
zhing nang du song na bod kyi mi rnams kyi lus la nad bskyed do / zhes zer ba'i dbang gis /
sang nangs par ches snga bar lam du zhugs te / mangkar gyi yul 'bras kyi zhing mang po
dang / bu ram shing gi rva ba mang po yang yod pa'i / ljongs shig dang la chung gnyis
kyang brgal / slar yang la zhig gi ngos la cung zad 'dzegs nas / phyogs zhig tu kha zas kyi
bya ba byas / slar rim gyis la 'dzegs shing 'ongs ba las / a ru ra kyu ru ra thang shing rnams
mang zhing gzhan yang sman sna tshogs skye ba'i nags tshal sa gzhi bde zhing 'jam pa /
lam yid du 'ong ba'i ri ngos zhig tu⁶²⁵ 'dzegs shing song ste / ngal bso ba'i gnas ni a ru ra'i
shing drung gi grib bsil de dang de dag du byas⁶²⁶ / skom pa sel ba'i phyir skyu ru
ra'i⁶²⁷ 'bras bu ni 'cha' bar byas⁶²⁸ / de dag dang gzhan yang⁶²⁹ sman shing 'bras bu smin pa
rnams ni 'thu bzhin du shin tu nyams dga' zhing / lam gyis dub pa thams cad kyang brjed
de / skyed mos tshal du 'khyams pa bzhin dga' dga' ltar / ri de'i [16b] spo brgal nas / sing
kar bha dra zhes bya ba'i grong chung du zhig re zhig 'das pa'i thang shing gi nags tshal
phun sum tshogs pa zhig du mtshan mo gnas so /

lam de dag kyang mtho ris sa gzhi bzhin /
ri de nyid kyang spos kyi ngad ldang bzhin /
nags tshal de dag phal cher sman gyi mchog /
bdag cag lha rnams dga' tshal brtse ba bzhin /

⁶²³ LY: khyim thog shes gcig

⁶²⁴ LY: gzhag

⁶²⁵ LY: zhig zhig tu

⁶²⁶ LY: byed

⁶²⁷ LY: kyu ru ra'i

⁶²⁸ LY: byed

⁶²⁹ LY: gan yang

[XVI]

de nas phyi de nyin snga ba'i char lam du bzhugs te / si pa zhes bya ba'i grong zhig tu nye
bar zas kyi bya ba byas / grong khyer pa de dag gis⁶³⁰ bza' btung dang sbyin pa bstabs pa
dang du blangs nas / sde phur zhes bya ba'i mang kar gyi yul shin du nyams dga' ba / yangs
shing rgya cher⁶³¹ bu ram shing gi 'phreng ba dang / sa lu'i zhing gis gang ba / bar mtshams
ri klung thams cad nags tshal bzang pos khebs pa / yul kyi dbu su yol mo gangs rva
nas 'bab pa'i⁶³² chu klung dal ba 'bab pa / dbyar gyi dus su ni grus bgrod par bya dgos la /
de'i tshe ni brgal te bgrod nus pa'i chu klung de brgal nas tshu rol [17a] gyi 'gram ngogs
zhig tu mtshan mo gnas so /

ljongs rnams gser gyi gzhong pa phyis pa bzhin /
chu klung beiḍura zhun ma 'bab pa bzhin /
nags tshal mdzes pa rnams kyis yongs bskor ba'i /
sa gzhi 'chi med rnams kyi 'dun sa bzhin /

[XVII]

sang nangs par yang⁶³³ snga bar lam du zhugs te / sā lu'i 'bras zhing gi ljongs shin tu ring
ba brgal nas / bla ma spyān 'dren zhes bya ba'i ri spo chen po 'dzegs te / rtse mor phyin du
nye ba'i phyogs chu yod pa zhig du zas kyi bya ba byas / ri de'i rtser gnas pa'i grong 'khyer
pa rnams kyis / bza' btung dang sbyin pa bstabs pa yang dang du blangs nas / de dang mi
ring ba'i phyogs zhig du mtshan mo gnas so / sang nangs par snga bar lam du zhugs te / bla
ma spyān 'dren spo chen po'i phyogs thams cad rim gyis⁶³⁴ brgal te / grub chen brgyad bcus
byin gyis brlabs pa'i gnas / bal po'i skad du grub pa ha ra zhes zer ba / pha bong⁶³⁵ chen po
rnams la / bzo bos brkos⁶³⁶ pa'i phug [17b] pa khyad par can du ma yod pa / mchod rten
dang phyi pa'i lha rten yang yod pa zhig tu slebs⁶³⁷ pa na / bal po yam bu rgyal po'i blon po
/ mā na bi ṣha zhes bya ba / sngon gyi slob dpon bi shva dzi zhes pa'i brgyud pa yin pa'i
mdun na 'don⁶³⁸ / bon por grags pa zhig gis bsu ba la 'ong ste /

⁶³⁰ LY: gi

⁶³¹ LY: yangs shing

⁶³² LY: 'bab

⁶³³ LY: sang yang nangs par

⁶³⁴ LY: rim gyi

⁶³⁵ LY: pha wam

⁶³⁶ LY: bskos

⁶³⁷ LY: sleb

⁶³⁸ LY: 'dun na 'don

lam du ngal bsos la byon

zhes khyogs du ma dang bcas brdzangs pa slebs⁶³⁹ pa dang 'phrad / dga'i bar 'gyur ba'i
gtam du ma yang byas / de nas zas kyi bya ba byas shing / rdo rje rnal 'byor ma'i dus bzang
mchod pa dang / tshogs mchod cig⁶⁴⁰ byas te / de nas rim gyis lam du zhugs te / sangku
zhes bya ba'i grong rdal⁶⁴¹ / khyim brgya phrag bzhi lhag tsam yod pa / zhig gi byang sgo
nas zhugs srang dbus kyi lam po che nas zhugs te / lho sgo nas 'thon te / tsangku zhes bya
ba'i khyung byin slabs can dang / grong kha shas yod pa'i ri mgul nags tshal chu mig can
zhig na mtshan mo gnas so / de'i nub mo bza' rgyu yang blon po des stabs so / sang nangs
par gnas de'i lha khang [18a] gi nang du khyab 'jug nam mkha' lding la zhon pa'i gzugs
brnyan lugs ma zhig mthong⁶⁴² / de gser sogs rin po che rgyan du ma yang 'dug cing / yul
de'i skye bo byin rnam gus pa'i gnas su byed / de'i dbu'i nang du kha gcig gis⁶⁴³ slob dpon
klu sgrub kyi phyag 'phreng gi rdog po yin zer yang zhib du bltar mi ster bas / dris kyang
lan ji bzhin du 'don pa zhig mi 'dug pas ci yin pa'i cha ma 'tshal / gang ltar yang deng sang
klu nad kyi zin pa sogs / bal yul gyi khyung mjal zer 'gro zhing phan yang shin du thogs
pa 'dug ces /

[XVIII]

gleng ba'i khyung de bltas nas / rim gyis chu phran zhig gi 'gram du zas zos nas / mkhan
slob chos rgyal gsum gyi sngon gyi 'khrung rabs su bzhengs⁶⁴⁴ pa'i mchod rten chen po bya
rung kha shor zhes bal skad du kha sha tset ces pa'i drung du sleb nas / der gnas bcas shing
nyin zhag dang / sang nangs par snga dro'i cha phal cher phyag mchod bskor ba smon lam
sogs don yod pa'i bya ba kho nas 'da' [18b] bar byas so / sang yang snga dro phyag mchod
sogs byas nas / mri rgas tha la zhes bya ba'i nags tshal gyi khrod na / phyi nang so so u ma
dang rdo rje phag mo'i gsang ba'i chu yin zer ba'i chu dang grub chu yin zer ba'i chu dang
/ dzo ki rnam kyi lha rten ma ha de lbi pā du ka sogs dang / dzo ki rnam kyi spyil bu yod
sa zhig nas brgyud / tai lo nā ro'i sgrub phug tu grags pa dag kyang mjal / gu lang gi grong
zer ba zhig tu gu lang gi lha rten dang mu stegs kha gcig gis⁶⁴⁵ lus mchod sbyin du gtong

⁶³⁹ LY: sleb

⁶⁴⁰ LY: zhig

⁶⁴¹ LY: grong brdal

⁶⁴² LY: byas

⁶⁴³ LY: gi

⁶⁴⁴ LY: gzhengs

⁶⁴⁵ LY: gi

ba'i rtse gsum chen po yod pa dang / klu bā su ka'i lha rten sogs lam nyid du 'dug pa
 mthong zhing gtsug lag gi tshigs bcad re yang bsgrags nas / rim gyis song ba las / yam bu'i
 rgyal po chen po / lakṣminarsinghamalla zhes bya ba'i blon po'i gtso bo sogs blon po lnga
 dang / rgyal po khu bo sogs dang rol mo'i bye brag dang / zhon⁶⁴⁶ pa'i don du glang po che
 gnyis rnams bsu bar btang bas / lam nas bsus nas / yam bu zhes yongs su grags shing / ming
 gzhan kaṣṭamaṇḍa pa [19a] zhes bya ba'i grong khyer chen por phyin te / nye ba'i tshal
 zhig tu gnas par 'dod kyang / rgyal po chen po'i nan tan gyi ngo ma zlog par / blon pa'i
 khang khyim zhig tu mtshan mo gnas so /

[XIX]

de'i phyi nyin snga ba'i char zas zos te / yam bu'i grong khyer gyi byang ngos su thang bi
 ha ra zhes bya ba / jo bo rje a ti sha bzhugs pa'i lha khang / rje btsun byams pa'i sku bzhugs
 pa / gtsang khang 'khor sa khyams⁶⁴⁷ dang bcas pa / phyi rol du mchod rten sogs mang du
 yod pa dang / de dang mi ring bar⁶⁴⁸ so phag gi mchod rten rgyal ba rigs lnga'i sku bzhugs
 pa gnyis tsam dang / de nas grong khyer chen po'i nub phyogs su ko ṭa bi ha ra zhes bya ba
 byung ba da lta grong du song ba dang / khong rang tsho shing kun chung ba yin zer ba'i
 mchod rten bum pa'i phyogs bzhir / rgyal ba rigs lnga'i sku bzhugs pa khyad par can dang /
 de'i shar phyogs su 'jam dpal⁶⁴⁹ ye shes sems dpa'i dang chos dbyings gsung dbang gi
 dkyil 'khor rdo la bkod pa yod pa'i lha khang dang / gzhan yang phyogs 'khor yug tu / ston
 pa dang kharsa pā ni / byams pa / 'jam dpal / [19b] sgrol ma sogs bzhugs pa'i lha khang
 dang mchod rten mang pos bskor ba rnams mjal te / 'di rnams kyi nang nas gang rung ba
 zhig bla ma paṇḍi ta pa'i bzhugs gnas rin chen tshul gyi gtsug lag khang yin par mos pa
 byas pa yin kyang / phyis gzhan nas rnyed cing nags rin sogs paṇ grub dag gi yin par ni gor
 ma chags par 'dug go / lo rgyus 'chad pa ni su yang mi 'dug / grong khyer gyi srang zhig tu
 chos khri zhig la ston pa'i sku 'bur du btod pa dang / mchog zung sgrol ma sogs bris sku
 yod pa zhig kyang mjal /

⁶⁴⁶ LY: gzhon

⁶⁴⁷ LY: 'khyams

⁶⁴⁸ LY: ring bar

⁶⁴⁹ LY: mjam dpal

[XX]

de'i sang nyin nyi ma shar nas chu tshod bcu 'das pa na /

gza' skar dus tshod bzang po yod pas rgyal po dang mjal ba la
byon /

ces dus de nyid du pho brang du bos te / stan bzang po bshams / 'ongs pa legs po zhes bya
bas snyan smos /

gzhan du khyod bsu ba'i phyir grong khyer gyi phyi rol du 'ong
bar spro na / zla ba snga ma'i gnam gang gi dus ston gyi ltad mo la
song ba na / sgo'i them par rkang pa 'dred de 'di ltar [20a] na
bas 'ong bar ma nus kyis⁶⁵⁰ / khyod kyis brtse bas bzod par gyis
shig /

ces khol bur skrangs shing sman gyis byug pa'i rkang pa the tshom sel phyir / nged kyis mig
lam du yang bstan de nas stan la 'khod nas

khyed ci'i phyir gnas 'dir 'ong / lam ring bas ngal bar ma gyur tam

zhes dri ba la /

bal yul gyi gnas rten khyad par can rnams mjal ba'i phyir 'ongs /
lam⁶⁵¹ du ngal ba thob par ma gyur /

zhes len gyis go bar byas /

kho bos brda' sprod pa'i gzhung cung zad bslab mod kyang / legs
par ma sbyang⁶⁵² zhing na tshod gzhon pas / rgya cher smra bar mi
spobs so /

zhes bram ze brda' sprod pa shes pa zhig gis /

⁶⁵⁰ LY: kyis

⁶⁵¹ LY: 'ong lam (ohne shad)

⁶⁵² LY: byang

bod kyi yul ji lta bu / rgyal po ji lta bu byung / nged kyi sngon gyi
rgyal rabs dang gnyen du `brel ba'i bod kyi rgyal po de su yin /
khyed kyis rgya nag gi yul gzigs `dug pa rgya nag gi yul ji lta bu /
rgyal po stobs ji tsam

zhes sogs sang skr'i ta'i skad du gтам mang du dris byung ba la so sor dngos po dang mthun
pa'i len⁶⁵³ yang [20b] legs sbyar gyi skad nyid du btab pas phan tshun kun dga' bar gyur /

[XXI]

de nas shing tog la sogs pa'i bza' bca'i khyad par `ga' zhig kyang bstabs pa dang du⁶⁵⁴
blangs nas / pho brang gi nang nas rim gyis byung ste / dza ma li dkar po zhes grags pa tsan
ldan las rang byon pa'i thugs rje chen po'i sku mched lnga'i ya gyal yang mjal zhing / bsod
nams dang smon lam yang `du bgyis nas / rang gi gnas khang du gnas par byas so /

ji ltar `phags yul kā shi de ltar ne pā la /
bsod nams zhing zhes sngon nas mkhas pas rab bsngags pa'i /
grags pa zla ba ltar dkar rba rlabs phreng g.yo ba'i /
dpal ldan bal yul skabs gsum pa yi gnas `dra mthong /

ser gyi ba gam zhes grags skal bzang grong khyer ni /
nyis stong lhag pa'i khri khrag khyim gyi phreng ba can /
ming gzhan yam bu gzhan yang kaṣṭa maṇḍa par /
nye bar `dogs pa⁶⁵⁵ lha yi grong khyer mtshon par byed /

legs par phub cing ba gam lan kan gyis bskor ba /
so phag rtsigs phreng [21a] mnyam zhing mdzes pa zangs kyi mdog /
ji ltar `os `os pho brang lha khang brtsegs ma can /
sna tshogs las kyis rnam par bris pa bzhin du gda' /

bar mtshams dag du khru rdzing pha gus yongs bskor zhing /
`jug ngogs bde ba chu srin kha `bab lhung lhung sgra /
sā lu bu ram shing dang ma he'i tshogs gnas pa /

⁶⁵³ LY: lan

⁶⁵⁴ LY: dang dung

⁶⁵⁵ LY: gdags pa

sna tshogs phun sum tshogs pa'i longs spyod gter yin no /

[XXII]

de nas de'i phyi nyin khyim bdag de ba zhes bya ba dang / nā tha zhes bya ba dag gis gdugs
tshod kyī phyir mgron du bos pa khas blangs nas / khyim so sor stan bzang po bshams
/ 'bras chen sogs bza' bca'i phun sum tshogs pa dag kyang bstabs / ras yug chen sogs kyī
sbyin pa dag kyang byin pa dang du blangs nas / rim gyis grong khyer gyi nub sgo nas song
ste / bal yul 'phags pa shing kun zhes yongs su grags pa de / glang ru lung stan gyi mdo las
gsung pa'i yul gnas bal yul yin par / sngon gyi mkhas pa mang po'i gsung las grags pa ltar
na / go ma sa la gandha zhes bya ba'i mchod rten 'das pa'i sangs rgyas [21b] bcom
ldan 'das 'od bsrung la sogs pas byin gyis brlabs pa / bcom ldan 'das shākya thub pa'i bkas /
sngon yul mtshor yod pa dang / de brtol te yul du byas pa dang / mchod rten gyi byung ba
dang ma 'ongs pa lung bstan pa la sogs pa mdo las byung ba ltar / dge slong gi 'khor la
rgyas par bka' rtsal pa / mu steg kyī dmag gi 'jigs pa byung ba na / mgon po klu sgrub kyī
bkas bum pa / man chad bal yul gyi mi sdes / sa snod re khyer te bkab pa la / 'phags pa nyid
kyis⁶⁵⁶ bu skra gtor te nags tshal du byin gyi rlabs pa'i mchod rten rin po che gang na
bzhugs pa'i gnas der song nas phyin te / phyag dang bskor ba dang smon lam rgya cher
bgyis shing / de'i nub byang ngos kyī gnas khang chung du zhig tu gnas so /

rab gnas sa gzhi gser gyi maṇḍala phyis pa bzhin /
nags tshal mdzes pa mar gad mchod sdong bkod pa bzhin /
rtse mo mngon mtho nor bu man shel dri med bzhin /
ya mtshan mchod gnas mig gi bdud rtsi mchog de mthong⁶⁵⁷ /

[XXIII]

de'i phyi nyin grong khyer chen po na khyim bdag [22a] phyug cing nor mang ba rgyal po
chen pos 'phangs shing gces par byas pa / yul der ma sha ka⁶⁵⁸ dang pa ṅa dang / karsha pa
ṅa la sogs rin thang gzhal bar bya ba'i zong rdzas rin po che dngul gyi rgya thams cad gang
gi⁶⁵⁹ / khyim gnas⁶⁶⁰ las byas te byung ba / khyim bdag dznyā na kīrti dang de'i bu kīr ti dza

⁶⁵⁶ LY: kyī

⁶⁵⁷ LY: 'thong

⁶⁵⁸ LY: kha

⁶⁵⁹ LY: gis

ya lakṣha dang / dznyā na pā la zhes bya ba dag gi khyim du gdugs tshod la mgron du bos pa dang du blangs te slar rang gi gnas khang du song ngo / de'i nyin mo mtsho chen mo ma dros pa dang pu rangs kyi phyogs 'brel ba'i ri brag gi yul gru mang po la dbang bsgyur ba'i dzum lang gyi rgyal chen po / bi kra ma sha zhes bya ba bu mang po dang stobs dang 'byor ba dang / dbang phyug chen po la spyod de rang nyid bsod nams 'dod pa'i blo gros kho na dang / rang gi btsun mo thu bor gyur pa / 'jig rten pha rol du song ba'i ched du / rdo rje gdan la sogs yul dbus kyi gnas su 'gro ba des lam bal po nas brgyud pa las bdag cag der gnas pa'i gtam thos nas ched du gnyer te nged [22b] kyi gnas khang du phrad par 'ongs /

khyod sngon du bod yul du gnas pa'i tshe / rgya gar gyi skye po bod yul du bgrod ba rnams kyi ngag las khyed kyi gtam nged kyis yang thos / sbyin pa la dga' ba dang / mang du thos pa dang ldan pa la sogs pa / khyod kyi yon tan bsngags pa yang thos pas rab tu dang ba yod / khyod 'dir byon pa dang dus mtshungs pa nged kyi bsod nams skal bas thob pas rab tu dga' zhing dang bas phyag byed du 'ongs ba yin /

zhes gus pa'i rnam 'gyur du ma dang bcas te phrad / phal pa'i cha byad kyi zol la brten pas

khyod la sbyin rgyu / chen po ni med

ces dngul gyi ṅangka kha gcig kyang sbyin pa la / phar yang dga' bar gyur ba'i gtam dang sbyin pa phran bu yang byin te / slar lam du zhugs te song ngo /

[XXIV]

de'i phyi de nyin mchod rten chen por phyag mchod smon lam bgyis⁶⁶¹ cing / ci bder gnas so / de'i yang phyi de nyin bdag cag gi gnas der tshogs mchod bgyis te / gnyug mar gnas pa dang / blo bur du 'ong ba'i skye po rgya phrag mang po la dpa' bo yi ston mo zhig [23a] kyang bgyis / gnya' nang⁶⁶² nas dad dang ldan 'ga' zhig gis / tshogs kyi yo chad bshams pa rnams kyang mchod cing bdag gir byas so / de'i phyi de nyin sa yi tshangs pa chen po gtsang pa karma bstan skyong dbang pos tshogs kyi mchod pa rgyas par bshams pa rnams la rol zhing / de dag gi bar bar du phyag mchod smon lam la sogs pa du ma 'du byas shing

⁶⁶⁰ LY: khyim nas

⁶⁶¹ LY: bgyid

⁶⁶² LY: gnya' nam

dge rtsa bskrun no / nyi ma 'di la rgya gar gyi skad du pātan / bal bod kyi skad du ye rangs
zhes 'bod pa'i rgyal po / kho bo bsu bar glang po chen po dang / glang phran gnyis shig
dang bcas / blon po kalyāṇa⁶⁶³ shing / go binā tha⁶⁶⁴ / mu kuṇḍa⁶⁶⁵ rā dza sogs lnga phrag
gcig 'khor dang bcas mang dag byung na'ang / de'i nyin mo yam bu rgyal pos sdod cig ces
so bsgos pas / 'gro ba shol ba'i dbang gis / shing kun dang nye ba'i bya rгод phung ri mjal
ba dang glang po che zhon pa'i rtse dga' la lta ba'i phyir / glang chen khri bcas kyi steng du
zhon te / phyogs kyi cha ji tsam 'os par 'chag par byas shing / glang chen gyi steng du gnas
pa de srid [23b] rgyal ba shākya thub pa'i smon lam chen po lnga brgya kha ton du byas so
/ de'i phyi de nyin yam bu rgyal po chen pos bos te / pho brang chen po'i 'dun sa yangs pa
gcig tu bdag 'khor dang bcas pa'i skye po thams cad la 'bras sā lu⁶⁶⁶ dang / 'bras kyi srus
dang / 'bras phal pa gzhan dang / ka ra dang / bu ram dang / sran ma rigs tha dad pa rnam
dang / gro zan las byas pa'i zas kyi khyad par dang / shing tog sna tshogs dang / tshod ma
sna tshogs dang / la phug la sogs pa'i rtsa ba sna tshogs dang / bur shing dang / lan tshva
dang / sga dang btung ba'i rgyu dang / 'o ma la sogs pa'i bza' bca' du ma bstabs pa dang du
blangs /

[XXV]

grong khyer de'i phyogs zhig na phag mo dur khrod ces bya ba / rgya gar skad du ā kā sha
tsa ri / bal skad du bi dza ya so la / zer bar rdo rje rnal 'byor ma / mai tri mkha' spyod ma'i
sku bzhugs pa de'i lo rgyus / sngon bram ze mo rang bzhin gyi rnal 'byor ma yin pa zhig
gis chang 'thung pas / rigs la ma rung ste / btson la bcug⁶⁶⁷ pas dus byas nas / de'i phung po
khri 'og tu sbas te / der phag mo'i [24a] sku bzhengs⁶⁶⁸ zer ba tsam las mi 'dug kyang blos
dpyad na bal po a su'am / ha ngu la sogs pa lta bus gzhengs sam / snyam ste gang ltar rten
khyad par can zhig bzhugs 'dug pa yang mjal / de nub yam bu nas song ste dur khrod ra ma
do li dang nye ba'i nags 'dab chu klung gi 'gram zhig du gnas btab bo / sang nangs par bal
po'i skad du bā dzambu / rgya skad du ra ma do li zhes bya ba rje mar pa'i mgur las kyang
/ byung ba'i dur khrod de dang de'i ri de'u zhig gi rtser rang byon mched lnga'i ya gyal /
akkam jo bo bzhugs pa mjal nas / rim gyis song te rgya gar pham thing du bal po'i skad du
klu shi sa go / bod skad du yang le shod ces bya ba / slob dpon padmasa[mbha ba] lo bcu
gnyis su bzhugs / gdug pa can thams cad dam la btags / yang dag dang phur pa'i sgrub pa

⁶⁶³ LY: kalyana

⁶⁶⁴ LY: gos binā tha

⁶⁶⁵ LY: ma kuṇḍa

⁶⁶⁶ LY: sā li

⁶⁶⁷ LY: nur bcugs?

⁶⁶⁸ LY: gzhengs

mdzad pa'i gnas dang / bal po'i skad du mangku sa go / rgya gar skad du a su ra guhya /
yongs grags pa a su ra'i brag phug ste / slob dpon rin po che brtan ma bcu gnyis dam la
btags [24b] pa'i gnas dang / de gnyis kyi bar na bal po'i skad du mangku bha hir zer ba'i
lha khang zhig na / sgrol ma dang 'os zer can ma dang / khro gnyer can dang gsum / phag
mo mkha' spyod ma'i sku rnams khyad par du 'phags pa bzhugs / khong rang tsho'i lo
rgyus 'jam dbyangs kyi bzhengs pa yin zer yang / legs par brtags na mar pa'i bla ma pham
thing pa sku mched kyi dus bzhengs pa zhig yin par gdon mi za zhing / rje mar pas pham
thing du pham thing pa sku mched bsten pa'i gnas kyang 'di nyid yin par 'dug snyam pa'i
rjes dpag tshad ma skyes te / gnas de rnams mjal nas de nub yang le shod du gnas bcas so /

[XXVI]

de'i sang nyin rgya gar skad du / pa ṭa na / bal bod yongs grags kyi skad du / ye rangs kyi
grong khyer chen po nas / sa skyong rgyal po / sidhi na ra singha / zhes bya bas rang gi
mag pa / tsi tra mallā (?) zhes bya ba rgya gar gyi skyes bu rigs bzang por gyur pa / phyug
cing nor dang dbang stobs dang ldan pa / blon po chen po'i tshogs rnams rgyang grags kyi
sa nas bsu bar [25a] rol mo'i cha byad dang glang chen khri dang bcas pa sogs legs par
bstar nas bsus te / kho bo glang po chen po'i steng tu zhon nas / grong khyer chen po'i
phyogs der song ngo /

rdo rje'i ri bo sa la rgyu ba dang 'dra zhing /
myos bum⁶⁶⁹ rab mtho mgrin pa dril bu'i mgul rgyan can /
'gram pa'i sbrang rtsis bung ba'i sprin phung mngon bstud pa /
glang po'i rgyal po zhon te rab dga' bskyed byed yin /

slob ma bzang po bzhin du bslab pa kun nyan la /
mkhas pa bzhin du bya dang bya min rnam par shes /
dul bar blta zhing shes bzhin spyod lam kun byed pa /
de ni smra ba kho nas mi dang tha dad byed /

⁶⁶⁹ LY: ngamyos?

[XXVII]

de nas grong khyer chen po'i shar sgo nas zhugs te / song ba las skye po 'bum phrag mang
pos gus pa'i rnam 'gyur / kha gcig ni ya mtshan dang ltad mo'i rnam 'gyur sogs kyis blta
zhing / rgyang grags phyed gnyis tsam du srang kho na brgyud de blon po chen po / ka lya
na shing zhes bya ba'i khyim du gnas bcas so / de'i sang nyin snga dro'i dus kho nar rgyal
po chen po'i pho brang du bos / mngon sum du 'phrad nas / dga' [25b] bar gyur pa'i gtam
sna tshogs byas pa'i rjes su bza' bca' rigs ci rigs pa zhig kyang bstabs / stan las bab nas
phyag byas / dma' ba'i sa gzhir 'khod nas

da res khyod dang 'phrad pa skal ba bzang / kho bo skyes nas ring
por ma lon par yab rgyal po dus las 'das / nged kyi rgyal sa chen
po yin yang / rgyal po gzhan dang ma mthun pas dmag 'khrug⁶⁷⁰
mang du byung / sgyu rtsal dang gtsug lag dang rig byed sogs cung
zad bslabs kyang nan tan byed pa'i long ma byung / rigs rgyud
kyang 'phel bar ma byung bas / 'di dang pha rol thams cad du phan
pa'i chos dang gdams ngag ston dgos

zhes zer bar 'o rkol gyi ston pa'i gso sbyong gi tshigs bcad gsum las brtsams te / legs sbyar
gyi skad du bshad pas go zhing sems la phan par byung song / de nas rang byon mched lnga
yod pa'i ya gyal 'phags pa bhukkam mjal zhing phyag mchod byas / dgun stod kyi gso
sbyong bcu gnyis pa thog ma yang byas nas rang gnas su gnas so / de'i phyi de nyin rgyal
po chen pos bdag cag 'khor bcas la [26a] bza' bca' sna tshogs bstabs pa dang du blangs /
yon bsgno ba yang byas /

[XXVIII]

bdag gi slob ma drug phrag gcig / rdo rje gdan sogs rgya gar du mchod 'bul la mngags par /
byang chub chen po la zhu 'phrin⁶⁷¹ sdeb sbyor dang bcas pa'i tshigs bcad sogs dang /
mchod rdzas kyi spos dang / gser sogs pho nya'i lag du sprad / mchod pa rgyas par bshams
/ phyag brgya phrag btsal zhing gsol ba btad te / pho nya rnams brdzangs / gdugs tshod kyi
bya ba byas / de nas rgyal po chen po'i don gnyer ltar / rdo rje rnam par 'joms pa'i khrus
dang / byab pa dang bsrung ba'i cho ga rgyas pa dang / gtsug tor rnam par rgyal ba'i rjes

⁶⁷⁰ LY: dmag 'khrugs

⁶⁷¹ LY: zhu phrin

gnang bgyis / yon yang legs par bstabs pa dang du blangs nas / de nub kyang gnas de nyid du `khod do / de'i phyi nyin snga ba'i char `phags pa shing kun la gser gyi char khebs `bul ba'i phyir de'i yo byad zangs sogs `du `god dang / bzo bo rnams la `jug pa'i lta gon gyi bslab bya rnams byas / rgyal po'i blon po ka lya na shing zhes bdag gang na gnas pa'i khyim bdag des be'u [26b] phrug bzang po [^{la sogs pa}] sbyin pa mang du bstabs pa dang du blangs / blon po gzhan khyim bdag zhig gis / khyim du bos shing bza' bca' dang / sbyin pa bstabs pa yang blangs⁶⁷² / yon bsgno ba yang byas / de nas rgyal po'i pho brang du bos te / rin po che mu tig mdzod kyi za ma tog gser gyis spras pa dang / nya lcibs⁶⁷³ kyi gha ṭā⁶⁷⁴ dang / dngul gyi bum pa gha ṭā chen po dang / gzhan yang gha ṭā dag dang / ting ting shag dang sil snyan dang / cha lang dang / sman bzang po sna tshogs pa dang / btung ba'i rgyu sna tshogs pa dang / ka ra dang / bu ram dang / thun mtshams sprin gyi mdog can gyi be'u phug dang / ka shi ka'i ras yug chen rnams dang / zangs kyi nyer spyod sna tshogs sbyin pa rgya che ba bstabs pa dang du blangs / yon bsgo ba yang byas / pho brang nas legs par byung ste / de dang ha cang mi ring bar rgyal po inḍra bhu tis gzhegs zhes grags pa'i dpal `khor lo sdom pa zhal bzhi phyag bcu gnyis pa'i sku dang / rdo rje rnal `byor ma'i sku yab yum gnas tha dad par gnas pa'i sku mtshan dpe byin rlabs can dang / ston pa shākya [27a] thub pa'i sku g.yas g.yon du ldem gnyis dang bcas pa lugs su blugs pa byin rlabs can dag kyang mjal / phyag mchod dang smon lam bgyis / grong khyer chen po'i bar bar du rdo dang / so phag las byas pa'i mchod rten mang du bzhugs pa rnams kyang mjal nas / grong khyer gyi byang shar kyi sgo nas thon /

[XXIX]

lam bo cher zhugs te thi mi zhes bya ba'i grong nags tshal can lho phyogs su `bab chu gtsang ma `bab pa dang nye ba ke'u zhing mang du yod pa zhig tu mtshan mo'i gnas bcas so / de'i nyin lam bar du hor gyi yul nas `ongs pa'i sog po zhig dang `phrad / me mda' bzang po dang / phub chos skyong gi mchod rdzas su byin pa'ang blangs shing / rdzas kyi sbyin pa dang yon bsgno ba yang byas so / de'i phyi nyin snga dro'i zas kyi bya ba byas⁶⁷⁵ rim gyis song ba las / rgya gar skad du bha dra grā ma / bal bod kyi skad du kho khom zhes bya ba'i pho brang gi bdag po sngon gyi rgyal po `od zer go cha dang / bal mo khri btsun gyi brgyud pa rgyal chen po / dzagtdzyoti malla bra hmā [27b] zhes pas rgyal bu dang blon

⁶⁷² LY: blang

⁶⁷³ LY: nya lcib

⁶⁷⁴ LY: ko ṭa

⁶⁷⁵ LY: byas byas

po'i tshogs rnam dang / rol mo'i rnam pa du ma dang / rta gser gyi sga chas⁶⁷⁶ rgyan gyis
 brgyan pa gnyis / glang po gzhon nu rgyan gyis brgyan pa sogs bsu bar btang byung ba /
 glang po de la zhon nas grong khyer chen por zhugs te / nā thu bha zhes pa'i rgyal po'i pho
 brang zhig tu gnas so / der yul dbus ka nya kupdzar skyes pa'i paṇḍita / ke sho gi ri zhes
 bya ba / slob ma 'dun phrag dang bcas pa nged kyi gam du 'ongs nas / gzig lpags zhig byin
 zhing / dga' bar 'gyur ba'i gtam du ma dang / sgra dang mngon brjod dang / gtan tshig rig
 pa las brtsams pa'i 'brel gtam sna tshogs pa yang byung / de nas sgrol ma byin rlabs can
 mjal ba'i phyir srang du zhugs te / song ba'i lam kha na / rdza mkhan kham sa las bum pa
 sogs snod tha dad byed pa'i ltad mo dang / ri dvags kṛiṣṇa sa ra sogs mthong / de nas
 mchod khang zhig tu sgrol ma'i sku bzhugs 'dug pa'i lo rgyus brjod tshul gcig la / sngon
 gyi kho khom gyi rgyal po zhig / rgya gar du 'byon bzhed pa la / blon po [28a] zhig gis
 bshol ttab / der 'byon pa'i tshab du sgrol ma 'di bzheng so zer ba zhig dang / brjod tshul
 gcig la bal yul du nad rims⁶⁷⁷ chen po byung dus / der rje mi la snye shang gi gnas shig tu
 bzhugs pa grub pa thob pa'i snyan grags kyis yid gzhog⁶⁷⁸ te / rgyal pos spyan 'dren
 par 'dod pa na sgrol ma 'dis rje mi la spyang drangs kyang mi 'byon / a ru ra dang ka shi ka'i
 ras zhig phul gsol ba thob / ces lung bstan / de dus kyi rgyal po de yang lta stangs grub pa
 zhig yin pas / lta stangs kyis a ru ra dang ras yug phul ba / rje btsun gyis kyang gzigs stangs
 kyis bzhes / zhes grags te gang ltar / sgrol ma'i gser sku byin rlabs can de mjal nas rang
 gnas su gnas so /

[XXX]

de'i sang nyin snga bar pho brang gi nang du bos te / rgyal po dang phrad nas dgnos su
 dga' bar 'gyur ba'i gtam pa rnam pa sna tshogs pa byas shing thog gi rigs du ma dang / be'u
 ras sogs bstabs pa blangs nas rang gnas su song te 'khod pa na / paṇḍi ta de slar de nyin
 yang gam [28b] du 'ongs nas / rgya gar nub phyogs nas byung ba'i gos bem srin bal gyi
 nang tshang can zhig / nged kyi lus la bskon /

khyod bsod nams kyi gnas dam par mthong ba yin

zhes bsngags pa du ma dang

dge ba'i rtsa ba bsgno ba gyis

⁶⁷⁶ LY: sga cha

⁶⁷⁷ LY: nad rim

⁶⁷⁸ LY: gzhos

zhes bskul ba la de ltar bgyis shing / de nyin kyang yun ring bor gnyen gshin pa'i gtam sna
tshogs byas te song ngo / de'i nyin rje mi la'i rdo rgyus kyi sgom thag nges pa can dang /
bal bza' khri btsun gyi khros snod yin par btags pa / lo rgyus nges pa can med pa gnyis
mjal lo / paṅḍi ta de dang rig gnas sogs kyi 'brel gtam byung ba 'dir ma smos / 'ching grol
dang thar pa'i 'dod tshul dris par

bhūtātmanotbholbamantindābiṣhayatsaryaḥ
balkusyātrāgābalkudveṣhanyatabhimanāditsaḥ
deshograhmīdamātdzanamtathātathābhanbhanamdesāḥ
pratihāradaphrāṇābeshadhāraṇātriṣṭhānusmṛitaḥ (smritarḥ?)
ngnyanbibiktardzātyeikāgrasamādhisaramaparaḥ
bhalbalbhenyogendṛabhūtatsalantabimuktaḥ

zhes pa rtsa ba'i tshigs bcaḍ de bsgyur na

'byung ba [29a] rnams las yid 'byung yid las ni /
dbang po 'byung bas yul la spyod par⁶⁷⁹ 'gyur /
yid du 'ongs las chags dang mi 'ong las /
sdang dang gzhan las nga rgyal yul nyer len /
'di las skye 'di de lta de ltar 'ching /
yul rnams so sor bsdu dang srog rtsol dang /
'dzin pa de las dga' ba rjes su dran /
dben las skye pa'i bsam gtan rtse gcig pa /
ting nge 'dzin yang yang goms thob rnal 'byor pa /
dbang po 'byung ba g.yo med rnam par grol /

zhes 'dod par snang ste / skyabs 'gro dang spyod tshul bdag khas len pa sogs / lta sgom
gnad gsang tsam ma gtogs / skyon gyi tha snyad gdags su mi btub par snang bar sems te
shes ldan dag dpyod par mdzod cig smas pa /

'khrul gzhi'i snang ba kun rdzob tshad grub dang /
rtags dang lam gyi dgag bya'i spros pa ni /
logs na yod ces smra sogs de lta'i rigs /
'phags yul gangs can gang du yod kyang rung /

⁶⁷⁹ LY: yul la spyod la spyod par spyod la wg. Versmaß und Sinn weggelassen!

sangs rgyas pa'i rtags dang rlom 'chad yang /⁶⁸⁰
'khrul yul la brten 'khrul pa spong mi [29b] nus /

gcer bu pa yi⁶⁸¹ lta ba 'dzin 'dis kyang /
spros pa yul gyi steng su spyod shes pas /
de las 'di 'dod sangs rgyas pa min yang /
rnam par grol ba'i phyogs su zhugs pa snyam /

'on kyang gsum la skyabs su 'gro ba dang /
ston pa'i rtags dang cha lugs 'chang ba gang /
rmi lam du'ang ma gus rnams spangs nas /
rab tu dang bas phyag bya'i 'os yin no /

[XXXI]

gzhan yang paṅḍi ta de dang gleng bslang byung bar / sor sdud kyi skabs su dbang po lnga
dang / yul lnga nang du so sor yang dag par bsdud pa na / mig dang gzugs sogs yul yul can
re re nas / rgyu dang rten gyi 'byung ba nus pa rigs 'dra yod pas 'byung ba bsdus pas de dag
bsdud bar 'gyur ba yin pa dang / dvangs⁶⁸² ma'i dbang po dang thig le rnams bsdus pas /
snyigs ma'i khams so drug bsdus par 'gyur ba dang / snyigs ma 'byung bas bskyed pa yang
/ sa las sha rus lpags rtsa rgyus pa don snod kyi khams dang / chu las mchil ma mchil snabs
/ kha chu / dri chu / rngul gyi khams dang / me las bkres [30a] pa / ltogs pa / glal ba / sbrid
pa / bya rmyang⁶⁸³ gnyid kyi khams bskyed pa dang / rlung las lta nyan snom⁶⁸⁴ myang /
nom mthong / thos tshor / myong reg / glu gar 'gro sdod / g.yo sogs dang / nam mkha' las
lus bskyed bsdud / rgyas zhum rags pa'i khams kyi gzhi byed pa sogs byed pas snyigs ma
de ltar 'byung zhing / gtum mo'i mes snyigs ma'i khams bsreg / dangs ma'i khams 'chings /
rgyu ba'i khams smin pa sogs byed pa dang / nyi zla 'ching ba rdzu 'phrul lam bsam gtan
tshad med / gzugs med kyi snyoms 'jug sogs kyi gleng bslangs mang du byung yang yi
ges 'jigs so /

⁶⁸⁰ NL: Unregelmäßiges Versmaß: acht statt neun Silben.

⁶⁸¹ LY: yis

⁶⁸² LY: dangs

⁶⁸³ LY: rmyangs

⁶⁸⁴ LY: snam

yang nged kyis rgya gar du chos mang du ni ma thos / bden gzhi
phyag rgya bzhi sogs dang / stobs bcu mngon shes drug la sogs pa
/ a ma ra nas 'byung ba rnam par thos / bdag smra ba 'gog cing
bdag med par smra ba 'dug pas / gzhan gyis smra ba'i bdag gi tha
snyad 'gog pa yin nam don 'gog pa yin / rang lugs kyis bdag med
kyi tha snyad sgrub pa yin nam [30b] don sgrub pa yin /

zhes dris byung bar /

phung sogs la rnam pa bzhi'i sgo nas / bdag du blta ba'i zhen don
bdag sgrub pa bkag nas / bdag med pa sgrub pas / don sgrub pa yin
tha snyad sgrub pa yin / rgol ba⁶⁸⁵ la ltos nas tha snyad sgrub dgos
pa'i skabs ni yod /

ces sogs lan smras so / 'di ni rang cag rnam kyis kyang go bar bya ba gal che ba zhig yin te
/ kha bcig gi bsam pa la / bdag yod ces smra ba de phyi rol pa dang / bdag med ces smra ba
sang rgyas pa'o / snyam du sems mod kyis / bdag gi tha snyad khas blangs pa tsam gyis phyi
rol par 'gro na / ston pa yang der thal te /

'jigs tshogs lta dang bral yang

ces sogs gsungs pa ltar ro / bdag gi tha snyad khas ma blangs pa tsam gyis / sangs rgyas
par 'gyur na / bya dang ri dvags la sogs pa yang der 'gyur bas rnam par dpyad par bya'o /
de nas paṇḍi tas /

khyod kyis sangs rgyas pa'i grub mtha' dang / chos tshul mdor
bsdus smros shig /

ces bskul ba la / bdag gis legs sbyar [31a] gyi skad ngag du 'byin pa'i brjod pa ma byang
bas rgyas par ma nus kyang shākya'i rgyal po'i gso sbyong gi tshigs bcad las brtsams te ci
nus zhig don bkrol te brjod pas rangs par gyur te / de'i phyi nyin yang paṇḍi ta dang gleng
bslang mang du byung / rgyal po chen pos dngul gyi bum pa / mu tig gi chun po / ka shi
ka'i ras dkar dmar dang / rag⁶⁸⁶ zangs kyis⁶⁸⁷ spyad pa sogs sbyin pa cher byas /

⁶⁸⁵ LY: sgo

⁶⁸⁶ LY: ram

⁶⁸⁷ LY: gi

[XXXII]

de'i nyin yul dbus nas / sgyu ma mkhan gcig 'ongs te / ngo mtshar ba'i rtsed mo blo'i rva
ba las 'das pa'i gtam re re nas brjod pa yi ges 'jigs so / sang nangs par snga dro'i zas kyi
bya ba byas nas / rim gyis grong khyer gyi byang shar gyi sgo nas thon te / rnal 'byor gyi
dbang phyug bzhad pa rdo rjes khyi ra ba mgon po rdo rje rjes su bzung ba'i gnas kunti
zhes bya bar phyin te / dngos grub kyi phug pa khyad par can dang / sha ba dang khyi'i rjes
sogs ngo mtshar ba mjal zhing / zhag gcig de nyid du gnas so /

byang chub sems dang rnam par mi rtog pa'i /
bsam gtan mngon par 'dod pas de mthong ba /
[31b] de tshe rab dga' rmad byung bskyed byed pa /
bsti gnas de'i yon tan mchog dang ldan pa'i⁶⁸⁸ /
brag phug dben zhing mthong ba rgya cher gsal /
mtha' rnam nags tshal drva bas mngon par bskor /
'bab chu'i rgyun dag lung lung sgra sgrogs pa /
'du 'dzi dag las dben zhing nyams dga' ba /
rnal 'byor don gnyer dag gis de mthong bde /
glang po'i tshogs kyis⁶⁸⁹ padma'i mtsho dang ni /
rma bya'i khyu⁶⁹⁰ yis char sprin rgyas pa dang /
ngang pas mtsho mthong bas kyang dper bya min /

[XXXIII]

de phyi de nyin rgyal ba'i dbang po'i phyag tu / rgya gar gyi ne'u le 'bul du btang / de nas
slar phyir lon ste thi mir⁶⁹¹ zhag gi gnas bcas so / de nas sang nyin yam bu rgyal po'i grong
khyer gyi lho phyogs / bha ga ba ti gangga dang chu klung gnyis 'dus kyi 'dzoms gtsang
zhing nyams dga' ba / nye skor dur khrod kyang yod sa zhig tu gnas btab bo / de'i sang
nyin rje mar pas bla ma painḍa pa⁶⁹² sogs / bsten cing nā ro pas zhabs kyis kyang bcags pa
rin chen tshul gyi gtsug la khang spyān ras gzigs kyi lugs sku gtsang [32a] khang du bzhugs
pa / de'i g.yas su 'khor lo sdom pa dang / rdo rje rnal 'byor ma'i sku so sor bzhugs pa'i lha

⁶⁸⁸ LY: ldan

⁶⁸⁹ LY: dang

⁶⁹⁰ LY: chu

⁶⁹¹ LY: the mir

⁶⁹² LY: piṇḍa pa

khang chung ngu re yod pa gnyis kyang mjal / sku gnyis nā ro'i phyag bzo yin zer gyi 'dug
cing / yin par 'os pa'i tshugs tshon rtsi sogs kyang mthong la / gang ltar paṇḍi ta dang mar
pa sogs kyis byin rlabs can yin pa ni gdon mi za ba 'dug / nā ro pa'i zhal dung rkang dung
yin zer ba zhig 'dug kyang tshur mthong gi snang ngor ni sha ba'i rva 'dra ba zhig tu snang
ngo / de rnams la phyag mchod smon lam legs par bgyis nas / rang gnas su 'khod do / de'i
phyi nyin 'phags pa shing [<sup>legs sbyar la shambu zer / bal pos shingku zer / bod pas shing kun zer te rim pas zur chag pa yin 'dug / bal
pos shingku zhes pa rang byon lta bu yin / gzhan mchod rten tse ra (?) zer 'dug go</sup>] kun la gser gyi gdugs 'bul bar /

mtho zhing rlung che ba'i 'jigs pas / mi brtan par 'gyur ba'i [^{dogs pa'i}]
gnas yod do

zhes bal po'i bzo bo rnams sgrogs pas / phyogs bzhir rgyal ba rigs bzhi bzhugs pa'i bum pa
la gser gyi rta babs byed par thag bcad cing don de'i phyir bgo bar bya ba rnams bsgos /
rgyal po'i mchod gnas bram ze paṇḍi ta zhig dang / phyi [32b] nang gi khyim gyi dus sbyor
bcu gnyis dang / nyi zla'i bgrod pa rlung gi 'jug gnas 'gro gsum sogs las / brtsams pa'i 'brel
gtam du ma byas shing de nyid du gnas so /

[XXXIV]

de'i phyi nyin 'phags pa shing kun du byin te / gser gyi rta babs byed pa'i tshul gyi / kha ta
bkod pa sogs byas nas / slar rang gnas so 'khod do / de'i phyi nyin bal po'i bzo bo dzu dzu
zer ba thams cad kyi bla ma / bram ze sangs rgyas pa'i dge bsnyen / ba su de bo zer ba zhig
dang / de'i bu lo bcu gcig pa gcig yang dge bsnyan ma ṇi ratna zer ba zhig dang bcas 'phrad
du byung bas gleng bslang legs par byas pas / khong rang gi bla ma brgyud pa drug tsam
las de yan chad blo nas mi thon pa 'dug cig / blo nas thon pa de rnams tsandra'i mtha' can
dang / se na'i mtha' can mang bar 'dug kyang / bal po rang yin 'dug pa dang / nged rang gi
rgyus ma 'tshal bas / pham thing pa sku mched dang / a su la sogs pa / sgnon gyi nang pa'i
slob dpon de dag gi chos brgyud yin min ni rtsad chod par ma byung / nang pa ni [^{yin}]
par 'dug pas gsum la skyabs su [33a] song ba⁶⁹³ dang / bslab pa'i gzhi lnga mnos nas bde
dgyes gnyis yum bka' gnyis dang bcas pa'i dbang ba yongs rdzogs thob / rgyud dang sgrub
thabs kyang thor bu bslabs⁶⁹⁴ / bskyed rim bzlas pa dang bcas pa'ang cung zad byas /
rnal 'byor yan lag drug sogs rdzogs rim gyi phyogs kyang cha tsam thos 'dug pas / de dag
dang rgyud man ngag gi gleng bslang⁶⁹⁵ rgyun ring byas shing de nyid du gnas so / de'i

⁶⁹³ LY: skyabs su 'gro ba

⁶⁹⁴ LY: bslab

⁶⁹⁵ LY: gleng bslangs

phyi nyin rgyal pos pho brang du bos te / rin chen dngul sogs zang zing gi dngos bo sna
 tshogs pa'i brgya 'bul sbyin gtong byas shing / zhva dmar yang gyon dgos zhes bskul bar
 mdzad pa ltar / khrom shin tu mang po la yig ge drug ma'i sgra dbyangs kyi 'brel pa dang /
 dge rtsa byang chub tu bsngo ba shis brjod dang bcas pa rgyas par byas / slar rang gnas
 su 'khod do / de'i phyi nyin blon po'i gtso bo na ra ha ri dang / byu dzu de ba zhes pa⁶⁹⁶
 gnyis bram ze pañdi ta gnyis dang bcas pa nged kyi gam du btang ste /

nged la pha rol gyi rgyal po mang po dgra bor gyur te yang yang
 gtser ba zhig byung bas / de dag gis mi tshugs shing rnam par
 rgyal ba'i 'dun pa gtod dgos [33b] pa dang / phyogs 'dir ser ba
 mang po byung zhing yul mi rnams sdug bsngal bar byung bas /
 nged kyi 'bangs rnams la brtse bas de la phan pa'i thabs dang 'dun
 pa byed dgos pa

sogs / don du gnyer ba'i 'dod don rnam grangs dag zhib tu mol ba la / so sor ji ltar 'os pa'i
 lan btab nas / grong khyer gyi shar ngos su bal mo bza' khri btsun gyi zhing skal tha bar lus
 pa ne'u gsing du song ba zhig dang gtsang smyon he ru ka bal yul du byon dus / nyams 'bar
 nas mgon sku dang phyag sbrel nas / gnyis ka 'khrabs shing / gar mdzad pa yin zer ba'i
 mgon po gri thod can gyi sku che ba zhig dang / mahā bodhi zer ba'i thub pa'i 'jim sku zhal
 tshad brkyang khru gang tsam yod pa'i che ba zhig dang / so phag gi mchod rten chen po
 bum pa'i phyogs bzhir rdo sku shin tu legs pa bzhugs pa zhig dang / mchod rten chung ngu
 kha shas sogs mjal te slar rang gnas su 'khod do / de phyi'i nyin snga dro'i zas kyi bya ba
 byas nas / rim gyis chas te grong khyer kyi dbus nas / lam po che yod [34a] pa'i gnas⁶⁹⁷
 brgyud nas 'ongs pa na / pho brang gi nye skor du 'jigs byed kyi lha khang chen po zhig
 yod pa'i sar bos nas / rgyal po nyid dang / sras pra dhā pa malla zhes bya ba sogs lnga
 phrag la byin rlabs dang bsrung ba sbyin dgos zer ba yang byin te / rim gyis lam du zhugs
 nas / mchod rten chen po bya rung kha sho'i drung du zhig gnas btab bo / phyag skor sogs
 kyang byas so /

[XXXV]

de'i sang yang phyag mchod smon lam byas nas / rim gyis lam du zhugs te / bla ma spyen

⁶⁹⁶ LY: zhes ba

⁶⁹⁷ LY: nas

'dren gyi la rtsar gnas btab bo / de'i sang nyin lam du zhugs te bla ma sbyan 'dren gyi la rtser grong sa chen gnyis kyis⁶⁹⁸ bza' btung du ma bstabs so / dngul gyi ḡa men sogs sbyin pa dang du blangs shing yon bsgno byas te song nas / sgron shing gi nags tshal gyis yongs su bskor ba'i sgang zhig na nye skor du chu mig yod sar zhig gnas btab bo / phyi de nyin lam du zhugs te / mthar gyis yol mo gangs ky⁶⁹⁹ chu rgyun 'bab pa'i mang gar gyi yul brgyud de chu mdo zhes 'bod pa'i dpal tshogs ky⁷⁰⁰ [34b] gseg la'i la rtsar dgong⁷⁰⁰ btab bo / der mangkar⁷⁰¹ zhig mda' gzhu thogs te / dang po phal pa'i gтам rgya gar gyi skad phal skad ky⁷⁰² dri ba byas / de nas sdig pa spang ba dang bsod nams sgrub pa'i gтам ci rigs par byas pas / dad par gyur nas / mda' dug can gyis bkang ba'i dong pa dang / gzhu byin pa la rjes su yi rangs par byas shing zang zing gi bdog pa cung zad slar byin no / sang nang par de nas la chen po 'dzegs te / mthar gyis dpal tshogs zhes bya ba yol mo gangs rva'i gnas khog / gnas yig tu lho phyogs na spang dang nags 'dres pa'i mtshams na / jo bo spyān ras gzigs ky⁷⁰³ lha khang dang skye po'i grong gi sa zhes gu ru rin po ches bka' bstsal pa'i dpal tshogs zhes bya ba'i grong dang nye ba'i sgang zhig tu gnas so / der grong khyer pa de dag gis bza' btung sogs sbyin pa rgya cher bstabs pa dang du blangs so / de phyi de nyin yang grong khyer pa de dag gis bza' btung sna tshogs bstabs / dngul gyi ḡanka sogs sbyin pa rlabs⁷⁰² chen byas pa la / [35a] de dag gi 'dod pa bzhin zhva dmar gyi cod paṅ yang bgos / srog cod spong ba sogs dge ba la yang dag par sbyor ba dang / yon yongs su bsgno yang byas te song nas mdze pho phug gi chu mig zer ba yod pa zhig tu zhag gi gnas btab bo /

[XXXVI]

de nas yang lam du zhugs te song ba las yol mo'i gnas yig tu

yul gyi dbus spang gser gyi gzhong pa lta bu yod de der rgyal po'i
pho brang thob

ces / slob dpon rin po ches bka' bstsal bar⁷⁰³ bshad pa de yin zhes ngos 'dzin byed pa'i /
sgang yul zhes bya ba zhig tu sleb nas der gnas so /

margad snod ltar khor yug nags tshal mdzes /

⁶⁹⁸ LY: kyⁱ

⁶⁹⁹ LY: ky^{is}

⁷⁰⁰ LY: dgongs

⁷⁰¹ LY: mangar

⁷⁰² LY: brlabs

⁷⁰³ LY: stsal

rtsi mar zhun mas bkang 'dra'i spang ljongs ni /
dus kyi rjes 'brangs gser mdog gos kyis g.yogs /
btung chu bsil zhing dag la gtsang bar 'bab /

dben zhing nyams dga'i bsti gnas de /
bsam gtan 'dod pa'i⁷⁰⁴ bsten bya ba /
lha yi dga' tshal dang 'dra ste /
yon tan de dag rnams kyis bsten /

de phyi nyin dal gyis song ba [35b] las / rgod tshang gling zhes bya ba rje btsun gtsang
smyon pa'i slob ma / rgod tshang ras chen gyis bzhugs shing / dge 'dun gyi sde brgyad grva
zhig thog mar 'dzugs par mdzad pa'i gnas su slebs te zla ba snga ma'i nyi shu brgyad kyi
dus mchod lam gyi brel bas g.yel te chad pa kha gso ba'i dpal 'khor lo sdom pa lha lnga'i
dkyil chog rgyas pa shig bgyis shing zhag tu gnas so / sang nyin snga bar gu ru rin po che'i
sgrub gnas yang dag mchog gi sgrub phug mjal ba'i phyir lam du zhugs te / la shin tu mtho
ba nags la dang / spang la 'dzegs pa'i rtser gnas yig tu

lte bar ri g.yang ril zhes bya ba der lha khang sum rtsegs 'khor
khyams cog dang bcas pa bzheng⁷⁰⁵ shing / der thugs rje chen po
rgyal ba rgya mtsho padma rgyal po'i sku bzhengs / mgar ba rigs
can gyis brdungs pa'i me long la de'i sku'i gzugs brnyan shar bar
dge slong tshul khrims gtsang mas rgyun du sku khrus gsol shing /
sku de mjal ba dang khrus chab 'thung pa'i skye po thams cad
ngan song [36a] las skyob par 'gyur

zhes slob dpon padmas lung bstan pa yol mo gangs rva'i gnas kyi lte ba der lha khang sogs
ni grub thob rgyal mtshan 'bum zhes pas mdzad par brtsams 'dug kyang bar chad kyis⁷⁰⁶
ma 'grub par 'dug na'ang / gnas de nyid mjal rgyal ba rgya mtsho'i bsgom bzlas thun gcig
kyang bgyis /

[XXXVII]

de nas thur zhig bab ste slar nags kyi la zhig 'dzegs pa na / gnas yig gi nang du

⁷⁰⁴ LY: 'dod pas

⁷⁰⁵ LY: gzhengs

⁷⁰⁶ LY: kyi

g.yang ril gyi byang phyogs na nags kyi mthongs la spang
gshongs⁷⁰⁷ bde ba zhig yod par sgom chen pa'i sde thob

zhes lung bstan yod pa de yin zhes ngos 'dzin pa'i rdo rje gling zhes pa / chu mig yod pa
zhig 'dug pa der sleb nas zhag gi gnas bcas so / de'i nyin la che bas lus cung zad ngal yang /
rig pa dangs dang 'og 'gyu smar bar byung bas bcaad lhug spel ma'i glu zhes pa'ang brtsams
so / de nas sang nyin lam du zhugs pas / snga dro'i cha kho nar slob dpon padma'i sgrub
gnas yang dag mchog gi sgrub phug tu slebs [36b] te phyag mchod smon lam ting nge 'dzin
sogs tshogs gnyis kyi dge ba'ang ci 'grub dang / snga dro'i bsangs mchod rgyas pa dang /
phyi dro mar ngo'i tshes bcu mchod pa / gu ru'i las byang le'u brgyad pa sogs tshogs
mchod dang bcas pa'ang bgyis so /

yang dag mchog gi sgrub gnas dam pa de /
rgyab ri rdza spang nags tshal sna tshogs ldan /
ched du kun nas bskor zhing skor ba 'dra /
mdun ri gos kyi thu ba⁷⁰⁸ bsnol 'dra /
rgya bal yul phyogs thams cad mdun nyid du /
maṇḍala bkod pa bzhin du gsal bar bshams /
g.yas ri rdo rje rtse lnga lta bu'i rgyud /
yol ba bres pa lta bur skor zhing gnas /

dbus na yid bzhin nor bu'i phung po mchog /
spungs pa lta bu'i rdza brag stug po'i dbus /
dngos grub phug pa yangs shing brjid chags pa /
rdo chen lha yi bla bre bres pa 'dra /

skyid cing bag dro rig pa dangs shing gsal /
shes pa lhod cing dga' shugs kyis skye /
phug pa'i steng mnyam yangs shing bde ba la /
mkha' 'gro'i zhabs rjes shin tu gsal ba dang /
mkha' 'gro'i skor lam byang [37a] zhing gsal ba dang /
phug pa'i nang du gu ru'i dbu rjes dang /
gu ru'i sku gzugs rang byon la sogs pa /

⁷⁰⁷ LY: nags mthongs spang gshongs

⁷⁰⁸ LY: 'thu ba

byin rlabs ngo mtshar ya mtshan rgya mtsho'i gter /
 mtshungs pa med cing gzhan yang lha lcam dang /
 'tsho rgyal gnyis kyi sgrub phug de dag gi /
 gsang ba'i bha ga rang byon mtshar ba dang /
 mkha' 'gro brgyad dang lung bstan skyes bu lnga'i /
 zhabs kyi rjes sogs rnam pa mang po dang /
 gu ru'i zhabs rjes chud mi za ba'i phyir /
 manḍa ra bas rdo chen gyis bkab dang /

gzhan yang gu ru'i zhabs rjes dang nye bar /
 rdza brag chen po bkas pa'i bar ngos su /
 gter snod 'dra ba'i rdo ris mi 'dra ba'i /
 ga'u lta bu'i mtshar ba la sogs pa /
 sngon nas khung btsun yin pa du ma dang /

phyis su gsar rnyed mkha' 'gro ma bzhi'i /
 rgyan po brtse ba sgrub po zhig gis mthong /
 nye bar phyin pas mi snang gyur ba'i shul /
 cho lo'i re'u mig 'di mthong ngo zhes /
 gleng bar byed pa rdo la rgya gar gyi /
 cho lo'i brtse ba'i [37b] re mig 'dra ba dang /
 lta tshul gcig la chos 'byung mang po yi /
 rnam pa yod pa zhig dang theg pa dgu'i /
 glegs bam rang byon yin zer rdo ngos su /
 re'u mig gru bzhi dgu brtsegs yod pa sogs /
 de 'dra'i rigs kyang shin du mang bar 'dug /

gang ltar phyin pa tsam gyis shes pa dangs /
 snang ba 'gyur ba'i gnas mchog khyad par 'phags /

[XXXVIII]

de'i sang nyin snga 'dro'i char gyen chen po 'dzegs te / gnas yig tu rdo rje rtse lnga pa lta
 bu'i brag ri la slob dpon shānti⁷⁰⁹ garbha'i tha ya (?) la byon pa'i 'jam dpal gshin rje gshed

⁷⁰⁹ LY: shānting

kyi lha tshogs dang / mkha' 'gro ma suka siddhi'i phyag g.yas pa'i mthe bong las phag mo dkar mo rang byon du yod pa sogs dang / gzhan yang gter gyi tshogs bsam gyis mi khyab pa bzhugs pa'i brag ri rtse mor skye po byin gyis mdo kha mchod rten zer ba zhig mjal lo / der bsangs mchod dang skye po'i tshogs la bla ma'i rnal 'byor gyi chos 'brel bgyis te phyir song ste rdo rje gling zhes par slar zhag gcig gnas so / sang nyin snga char rim gyis [38a] 'ongs te / rgod tshang gling bla mas sbyin bdag bgyis te slar zhag gcig der gnas shing nyi shu lnga mchod phag mo'i cho ga mgon po mtshal ma dang bcas pa rgya par bgyis so / sang nyin sang yon bdag 'ga' zhig gis⁷¹⁰ tshogs 'khor bshams pa la longs spyod nas rim gyis song ste / sngags 'chang shākya bzang pos mang yul ri bo dpal 'bar nas dgon gnas brtags pa'i phyir / rdo gtor zur gsum 'phangs nas bden pa bdar ba'i gtor zor ram dzo gang du 'dril ba'i sa yin pas dzo 'dril dgon zhes bya ba snags 'chang de nyid dang / sprul sku nam mkha' brgya byin sogs / da lta sprul sku bstan 'dzin nor bu'i bar du yol mo sprul sku rim bar byon pa'i gdan sa der / bsu ba ser phreng⁷¹¹ gi tshogs dang bcas sleb nas / zla ba de nyid kyi brgyad mchod yol mo gdan sa pa / bla ma bu ram shing pa'i sras pos mdzad nas dus mchod rgyas par byas so / de'i sang nyin khong dpon slob mchod yon gyis / zang zing gi [38b] brgya 'bul rgyas par mdzad par zhva dmar gyi cod paṅ yang gsol lo / khrom la thugs rje chen po padma rgyal po'i bsgom bzlas kyi chos 'brel dang / gnas chen de nyid du ri rgya klung rgya⁷¹² byed dgos par yul gyi gtso bo rgan po la zang zing gi ster sbyin dang bcas khrom la dril bsgrags / gtso bo rnam kyi mna' mthe'u blangs / ma ṅi bas chos skyong la bka' bsgo gnyer gtad drag po sogs kyang byas / de'i nyin dgu gtor yang rgyas par byas so / de'i sang nyin kyang de nyid du gnas te dgu gtor rgyas par byas so / de'i sang nyin snga char bla ma yi dam chos skyong gi tshogs la mnga' gsol rgyas pa dang / gnas de'i gzhi bdag gcig jo bo klu ru gnyan chen thang lha yin 'dug pa rnam la yang bsangs mchod rgyas par byas so / de nas dgun smad kyi gso sbyong thog ma bco lnga pa yang byas so / de nas der bzhugs pa'i rten za hor rgyal po'i dbu thod / dge slong nam mkha'i snying po'i dbu thod sogs mang du bzhugs pa mjal / thag ring nas bsnyags pa'i dad ldan [39a] nyung shes la / zhva dmar gyi mjal kha yang bstan nas de nyid du gnas so /

[XXXIX]

de'i phyi nyin snga dro'i kha zas spyad nas rim gyis 'ongs te / rje btsun mi la ras chen la mnga' bdag mar pas lung bstan pa'i sgrub gnas⁷¹³ stag phug seng ge rdzong zhes grags pa /

⁷¹⁰ LY: gi

⁷¹¹ LY: ser bsbreng

⁷¹² LY: ri rgya klu rgya

⁷¹³ LY: grub gnas

sngar stag gi tshang yin pas de skad du brjod pa nye skor na rje mi la la stag gis bskor ba byas pa'i sar mi la'i zhabs rjes dang / stag gi rjes yod pa'i sgrub gnas der sleb te rmi lam ka bzhi ma'i mgur dang / phyag mchod smon lam bgyis shing de nub der gnas so / sang nyin de nas rim gyis song ste / pha 'ong gi steng du rje mi la'i zhabs rjes dang / stag gi rjes sogs yod pa'i tshan gnyis mjal te / nags thang zhes bya ba zhig tu gnas so / sang nyin de nas rim gyis klung su bab ste / slob dpon padmas bshos gsol ba'i tshad yin zer ba'i rdo thig po yod pa'i sa thang shing nags tshal kho na yod pa'i thang nyams dga' ba gtun bu zer ba zhig [39b] tu zhag gcig gnas btab ste / bla ma rdo rje sems dpa'i lha dgu'i bdag nyid can mchod pa'i cho ga rgyas par byas so / de'i phyi nyin rim gyis song ste / mang kar gyi yul dgung sbrang zhes par gnas so / der mang kar ba mang pos 'o ma dang zho dang / 'bras chen sogs bstabs pa blangs te / yon bsngo ba sogs don yod par byas so / de'i phyi nyin mang kar gyi yul gyi gzhung brgyud nas rim gyis song ste stag pa 'phrang gi la rtsar gnas btab bo / sang nang par rim gyis 'dzegs te / stag lam 'phrang zhes bya ba'i grong nyung du yod pa zhig gi gong du gnas so / der yun ring mor lam du zhugs pa'i rkyen gyis rkang pa dag chu ser gyis khur lci bas non pa'i dbang gis nyin zhag bzhir de nyid du gnas par byas so / grong khyer pa de dag gis nyi ma gsum gyi bar du bza' btung yang legs par bstabs⁷¹⁴ / rang nyid la ji ltar bdog pa dang mthun pa'i zang zing sbyin pa yang byas te /

zhva dmar gyi cod pan yang bgos shig

ces bskul ba ltar dang du blangs so / de nas phyogs der rlan gsher [40a] che ba'i dbang gis / grong khyer nyid kyi shar phyogs kyi ri'i sgang chu mig yod pa zhig tu gnas mal spos so / der rkang 'bam kyi nad gzhis cung zad mnar bar gyur pas zhag bcu gsum gyi bar du gnas nas / de nas rim gyis 'ongs te / sa cha'i ming ma shes pa'i khre zhing tha ba zhig steng du zhag sa byas / der snye shang ti dmar ba rnams kyis zhva dmar gyi mjal kha dgos zhes pa'i re ba bskang / thugs rje chen po'i sgom lung dang yon bsngo ba yang byas so / de nas 'ongs te yol mo'i gzhung chu brgal nas chu mig skad lhung lhung sgrogs pa yod pa'i bhi yul bhol de zer ba'i nags khrod zhig tu gnas so / sang nang⁷¹⁵ par snye shang gi grong khyer tha na ni zer ba zhig tu slebs⁷¹⁶ nas der gnas so / khong rnams kyis bza' bca' dang sbyin gtong rgya cher byas pa la / zhva dmar gyi mjal kha dang yon bsngo legs par byas so /

⁷¹⁴ LY: stabs

⁷¹⁵ LY: sang nangs

⁷¹⁶ LY: sleb

[XL]

de nas rim kyis song ste mang kar gyi 'bras zhing gi ljongs shi ta bhu zer bar gnas so / de nas singha ra bā sa zer bar gnas so / der khong tshos bza' bca' dang sbyin pa rgya cher bstabs [40b] pa blangs te yon bsgno ba byas / de nub sbrul lo 'jug gi dgu gtor dang 'grig pas gtor bsngo dang / sang nyin bsangs mchod⁷¹⁷ ma chag pa tsam byas nas / cung zad song ste dar kha rgyal zhes bya ba'i mang kar gyi yul du zhag sa dang de'i sang nyin nangs par lcags pho rta rab myos kyis lo gsar ba'i dga' ston / 'dzam⁷¹⁸ gling rgyan pa rnams ja sbrel gsol ba 'bras dkar / bur shing sogs kyis nam grangs / gsol 'debs bkra shis dang bcas pa bgyis / skye ba lung pa'i bla ma yon bdag rnams kyis mchod sbyin legs par bstabs nas / yang la ko tar zhag gcig der gnas rnams kyis kyang bza' btung dang sbyin pa rgya cher byas / sang nyin lam du mankar byis pa spun lnga ma dang bcas pas 'bras sogs re re nas sbyin / khyed spun cig nged kyis grva pa bgyis byas pas / sa thag ring ba dang / da res grva pa byed pa'i dbang med / tshe phyi ma smon lam byed / khyed kyis bden stobs brjod zer zhing rim kyis⁷¹⁹ song ste zhag gcig thang skams zhes par gnas pa la / khong rnams kyis tshogs 'khor gnyis dang sbyin pa mang du bstabs [41a] pa la bsgno bas rgyas btab bo / sang nyin pa go'i la sked ci bha zhes pa'i mgron khang yod par gnas so / de nas pa gor zhag gcig gnas par der gnas rnams kyis tshogs 'khor byas / de nas dung skam du zhag gcig / khongs rnams kyis tshogs 'khor byas / de nas sang nyin gyi lam du rtag pa gnas sa⁷²⁰ zhes pa'i grong na / rgya gar gyi a tsa ra'i phrug gu lo bzhi lnga tsam lon pa pha ma sogs gang yang med cing g.yog gi don du sos pa zhig 'dug pa / phyogs de'i yul srol⁷²¹ gyi nar son nas g.yog tu nyo tshong byed cing sdig pa la spyod pa dang / gla mir 'gyur ba'i rigs can du 'dug pas de las bzlog na phan yon che snyam nas / bdag po'i lag nas dngul [^{ngul tanka zhe dgu yin}] gyis bslus te phyi bzhin du khrid do /

[XLI]

de nas chu tshan shin tu legs pa yod pa dang / sa li gung zer bar gnas so / de nas 'gram du zhag gnyis gnas par grub chen o rgyan pa'i dbon po sku mched kyis lha khang gsar pa dang / byams pa'i sku la rab gnas byas shing tshogs kyis dga' ston yang mdzad do / de ltar snye shang gi yul de rnams [41b] su ni phyr lam 'gro ba'i skabs dang mtshungs par skye bo

⁷¹⁷ LY: sangs mchod

⁷¹⁸ LY: 'dzam

⁷¹⁹ LY: rims kyis

⁷²⁰ LY: ltag pa gnas sa

⁷²¹ LY:bsrol

thams cad kyis nyin mtshan du phyag bskor gsol 'debs smon lam sogs dge ba sgrub pa'i
 brtson pa la cher 'bad par snang ngo / de nas tshogs bsham du zhag gcig / de nas gnya'
 nang tshong 'dus su zhag gcig / sbung kra gdan sa pas tshogs 'khor dang sbyin pa rgya cher
 bstabs par mdzad / phyi nyin cho 'phrul chen mo'i tshes bcu gnyis la grod phug tu 'ongs te /
 de nas bco lnga'i bar grod phug⁷²² du gnas nas dge tshogs gang 'phel gyi 'dun pa bgyis /
 phug grod nas la phyi rdor 'dzin kun spangs pa gshegs pa'i rjes sgrub tu tshogs 'khor dang
 sbyin pa rgya cher mdzad / grod phug bla ma karma don grub 'das pa'i phyi rjes su dbon po
 karma mi pham gyis⁷²³ tshogs 'khor dang sbyin pa'i bsod nams rgya cher sgrub / lha thog
 dpon bsod nams don grub kyis kyang gnas dus 'dzoms par bsam nas / tshogs kyis 'khor lo
 bgyis pa rnams la'ang / bsngo ba dang smon lam gyis rgyas 'debs so sor bgyis / de nas la
 bags kyis mgron khang du [42a] zhag gcig gnas pa'i bar du gnya' nang⁷²⁴ nas sde pa tsha
 mda' ba yang skyel mar byon / de nas gangs brgal te mgron khang 'og mar zhag gcig gnas
 so / de nas gnas chen la phyi'i bdud 'dul⁷²⁵ phug tu zhag gcig gnas shing sgrub sde dpon
 slob rnams kyis tshogs 'khor mdzad / de nas mdzo mo lhas gong mar zhag gcig / de nas yul
 lo bkod de nas chu 'dus / de nas sha sbu steng / de nas spro bde bkra shis sgang du rgyal
 ba'i dbang po karma pa bcu pa chos dbyings rdo rjes zhabs kyis padmo mngon par rol pas
 bsu bar phebs te / dvags po rin po ches rje btsun thog mar mjal ba'i gnas kyis pha lba⁷²⁶ gi
 steng du bzhugs pa'i zhabs la bdag cag 'khor bcas kyis phyag bgyis / bkra shis pa'i dar
 dang / rdo rje gdan gyi byang chub shing lo / sangs rgyas kyis zhabs rjes sogs dang / glang
 chen mche ba dang / tsan dan gyi sdong po dang / na bza' be'u phrug dmar po dang / phag
 rgod kyis phrug gu sogs mjal skyes [42b] phran bu rnams kyang phul / dvags po phug tu
 phebs yud tsam bzhugs / de nas rim gyis phebs te / chu dbar sprul pa'i pho brang gi gnas
 kyis sgrub sde ba rnams kyis bsu ba gser phreng⁷²⁷ kyis dkod pa dang bcas gnas de nyid du
 phebs pa'i zhabs phyrir bsgrod de snga phyi bsdom par zla ba lngar nye ba zhig gis / bal yul
 rin chen gshong gi gnas lam dang bcas pa bsgrod de grub pa'i gnas su son par gyur te /

[XLII]

de ltar ne pā la'i yul gru de ni / sa gzhi rab tu mnyam pa jo mo bkra shis tshe ring ma'i
 gangs sogs / mtha' phal cher gangs ri'i phreng bas legs par bskor ba / chu klung chen po ni
 mi 'bab par 'dug kyang / 'bab chu'i rgyun rnams 'khyog por 'gro ba / 'khor yug gi ri kun

⁷²² LY: drod phug

⁷²³ LY: gyi

⁷²⁴ LY: gnya' nam

⁷²⁵ LY: gdug 'dul

⁷²⁶ LY: pha lbam

⁷²⁷ LY: bsbrengs

dang / yul gyi dbus kyi ri de'u phal cher yang nags tshal gyis mdzes pa / spra dang spre'u du ma 'bras zhing gi tshal la brten nas bag yod du rgyu zhing brtse ba / sā lu⁷²⁸ dang bu ram shing gi zhing rgyas pa [43a] sogs / snod kyi yon tan yang 'dzom par mthong la / khyad par grong khyer ni / rang nyid kyi skye ba 'dir da lta phan chad mig gi dbang po'i spyod yul du gyur pa la ni grong khyer che ba'i tshad du yang mthong mod / skye po gzhan gi ngag las byung ba lta na / 'phags yul gyi grong khyer chen po rnams kyi dbang du na / 'di'i grong khyer gsum ga bsdoms kyang phyogs tsam las mi phyin par go la / so phag gi khang pa'i phreng ba sogs ni gzhan las kyang 'di mi dman pa tsam du yod par snang / snod bcud gnyis ka la brten pa'i sde bzhi'i yon tan skyes pa bud med phal cher gyi phyi byad⁷²⁹ rgya bod gnyis ka'i cha shas⁷³⁰ 'dres pa lta bu las 'phags yul ba'i shas che ba / skye bo⁷³¹ phal che ba gzugs ring zhing bzang ba / bgo ba dkar po kho na bgos pas dangs shing mdzes pa / rgyan gyi khyad par mang po mi 'dzin zhing gser gyi mgul rgyan la sogs pa ji tsam yod pa de dag bzang zhing brling ba / byi pa rnams kyang rkang pa'i gdub skor dril chung gi [43b] sgra khrol ba / nam zla dus bzhi khor yug tu / me tog sna tshogs 'byung bas me tog gi zur phud la sogs pas mdzes pa sogs gzugs kyi 'dod pa'i yon tan ni de 'dra / gling bu dang / 'phred gling⁷³² dang / pheg rdog⁷³³ dang / sil chal dang / rnga mri tam ga dang / zangs rnga sogs 'ga' zhig tsam ma gtogs rol ma'i rnam grang dang / glu snyan pa'i rigs ha cang mang bar thos / tsan dan dkar dmar dang sman dri bzang sogs rang byung gi rigs rnams las gzhan sbyar ba'i byug pa dang spos kyi rigs kyang ha cang mi mang / shing thog dang chan dang / khur ba'i bye brag sogs bza' bca'i rnam grangs ni mang / srab cing 'jam pa'i ras gos bgo ba dang / mi grang mi dro ba'i khros sogs / reg bya'i sbyor ba yang ci rigs par mang ste / 'dod pa'i sde'i yon tan ni de 'dra /

[XLIII]

'bru dang / bu ram dang / dngul dang zangs⁷³⁴ lcags sogs kyi yul gyi 'dod dgu dang / rgya bod kyi 'byung khung nas byung ba'i 'dod dgu yang mang bas phyug cing longs spyod che / bza' btung gos sogs longs spyod phral du spyod pa'i spobs pa dang / [44a] lugs srol ni ha cang mi che ste nor gyi sde'i yon tan ni de 'dra / tshong po rnams⁷³⁵ sogs don sgrub pa'i bya ba'ang / ci rigs pa yod pa las / khyad par yul mi thams cad phral dang dpya'i tha snyad

⁷²⁸ LY: sā li

⁷²⁹ LY: byi byad

⁷³⁰ LY: cha shes

⁷³¹ LY: skye bu

⁷³² LY: phrad gling

⁷³³ LY: pheg rdob

⁷³⁴ LY: zang

⁷³⁵ LY: nam

cung zad tsam ma gtogs / dpya khral khur skyel sogs sgrub dgos ci yang med pas / lha khang rgyal khang sogs brtsigs kyang bza' btung byin nas byed du 'jug la / rtag tu bag yangs su gnas pa'i phyir dang / rkun po dang 'thab rtsod sogs byung ba la'ang bden pa legs par 'dris nas / nyes can yul spyugs pa dang / nor gyi chad pa dang / re zhig btson rar 'ching ba sogs las gzhan lus srog la tsa ra byed pa sogs ni mi srid pa'i tshod tsam dang / rgyal po'i blon po dang / pho nya dang / mngags bzhugs sogs kyis gzu bor mi gnas pa'i las byas na tshar gcod byed cing skye po phal pas kyang rang gi bya ba bden rdzun gyi gnas thams cad rgyal po nyid la dngos su gsol du 'jug pas / brdzun gyi dbang du mi 'gyur ba sogs sde'i yon tan ni de lta bu /

[XLIV]

chos kyi sde [44b] la rgyal po kha gcig gis sbyin gtong rlabs⁷³⁶ chen byas pa dang / khyim bdag gi rigs 'ga' zhig gis / rang gi lus dang mnyam pa'i gser dgnul rin po che sbyin par gtong ba sogs gtong ba rgya chen de ltar byed pa'ang yod zer ba'i gtam ni thos / slong mo ba la ster ba sogs 'phral gyi sbyin pa'i lugs srol ni bzang bar ha cang ma mthong / bdag po shi ba'i ro dang lhan gcig bu med gson por me nang du / bdag nyid 'jug pa sogs / rmongs pa'i tshul lugs de 'dra ba'ang yod / mchod yul du skyabs gnas ni phyogs med kyi khul du 'dug kyang / phal cher gu lang sogs phyi rol pa'i lha la byed / bya sogs srog chags bsad pa'i srog gi mchod sbyin sha mchod khrag mchod sogs / lha chen gyi rdo rten linga sogs kyi drung du byed mkhan mang tsam yod kyang / bram ze sogs skye po bal cher gyis ni mi byed / yul tsha ba dang srol lugs kyis / skye po thams cad khros la brtson / khyad par bram ze rnams rang gi spyod tshul khros dang gtsang sbra mi byed / rig [45a] byed nyung ngu dang / brda' sprod sogs klog pa dang / sbyin bsregs mchod sbyin byed / chang dang ba glang gi sha mi za / ba glang mi gsod pa sogs ni nges pa can / rgya gar na skyes pa bal yul du gnas chags pa dang / bal yul ba rang gi bram ze shin du mang ngo / gzhung lugs de gnyis shes pa'i paṇḍi ta skad mkhan sogs kyang ci rigs pa yod / bram ze rang ma gtog gzhan pa'i lta grub chos sgo gang la'ang zhugs pa shin tu nyung / bod yul du bzo la 'ongs pa'i gser mgar ba sogs / bzo rigs pa rnams sangs rgyas la gus pa shin tu che / de tsam las gzhan deng sang sangs rgyas pa'i lha khang rten mchod kyi zhabs tog / sangs rgyas pa'i chos la rten pa'i spyod tshul la spyod pa dkon / sngon gyi sangs rgyas pa'i lha khang rten mchod khyad par can mchod rten shin tu mang / deng sang sangs rgyas pa'i bstan pa'i dar srol med pa'ang / dge ba'i bshes gnyen sogs rkyen ma byung bas lan par go / bod kyi gnas skor ba sogs byin gyi spyod tshul [45b] la ni sems dang ba ma skyes / sbas pa'i rnal sbyor

⁷³⁶ LY: brlabs

sogs yod srid kyang ma shes / tshul ldan mang thos thabs la mkhas pa'i dge ba'i bshes
 gnyen dang ma phrad pa dang / de dag gi yon tan ma mthong ba'i dbang gis yin par 'dug /
 mi rnams sems chung dbang po dangs pas / de lta bu'i yon tan can gyis zla sbrel lo sbrel du
 rgyal po dad par bya ba sogs / thabs kyis drang na bkri sla ba'i rigs can du mthong ste /
 bdag cag rnams la'ang thog mar ni / ltad mo'i 'du shes tsam las gzhan med / de nas cung
 zad dga' ba'i rnam 'gyur / 'jug tu ni phyag 'tshal ba dang / gus pa'i rnam 'gyur mi byed pa'i
 skye po mi srid pa'i tshod tsam du mthong ste chos kyis sde'i yon tan ni de lta bu / rgyu
 las 'bras bu dpog pa'i⁷³⁷ phyir / thar pa'i sde yang shugs kyis shes so /

[XLV]

bal po'i rgyal po rnams kyis mnga' 'og tu mangkar zhes bya ba'i rgya gar kyis skye po'i rigs
 rgyud bal yul gyi 'khor yug gi ri sul gyi ljongs rnams su 'bras dang bur shing dang / ma he
 dang ba lang la sogs pa'i longs spyod la brten nas gnas [46a] pa'i skye bo rab tu mang po
 yod la / de dag gi nang tshan kha sing yang zer ba / chang sogs mi thung shing bram ze'i
 phyogs su bslan pa zhig kyang yod de / mdor na mangkar gyi skye po de rnams ni / phal
 cher g.yul du dpa' ba sgyu rtsal sogs cung zad byang ba yin la / dad pa'i 'du shes kyang
 cung che bas phal cher gyis⁷³⁸ bla ma mthong na / bskor ba gsum dang phyag byas / 'bras
 dang bur shing dang / 'o ma dang / mar dang / shing tog dang / me tog sogs sbyin pa'i rnam
 pa cung zad kyang byed / rang rang dang nye du'i lus la nad yod pa'am nor dang bu la sogs
 pas dbul ba'am / phyugs la nad dang zhing la gnod pa byung ba sogs / dmigs bsal yod na de
 dag zhi ba dang / dmigs bsal med kyang

khyed cag bla ma bzang por 'dug pas de la shis brjod gyis

zer zhing / bde legs kyis tshig ji ltar 'os pa tsam brjod kyang dga' zhing mgu bar byed /
 sbyin pa'i lan sogs la re ba / cung zad kyang mi byed par 'dug go /

[XLVI]

bal yul [46b] gyi ri brag rnams su bod kyis mi rigs las chad pa'i snye shang zhes bya ba'i
 skye bo / gro dang khre dang / ba lang dang / bya phag la sogs pa'i nor dang / sngon gyi las

⁷³⁷ LY: dpogs pa'i

⁷³⁸ LY: gyi

kyis 'tsho ba chos shin du mang ba yod pa rnam ni bod skad kyang shes / bod pa'i mi rigs
 la dga' tshor sred pa byed / bod kyi bla ma la ni shin tu yang dad mos che ste me me rin po
 cher zer zhing / me tog dang 'bras sil ma char bab pa tsam gtor / phyag mang du 'tshal /
 zhabs la gtugs cing dngos po ci yod 'bul / nyin tshan khor yug du bskor phyag smon lam
 byed / tshe 'di dang lhag par phyi ma'i don du smon lam khyed par can 'debs / bshags pa
 tshul bzhin byed / gdor na lus longs spyod chos phyogs su bkol ba⁷³⁹ la chog mi shes pa
 tsam snang ste / da re kyang tshe thar dang rgon spong ba sogs dge ba la 'god pa'i legs
 byas de dag gi nang du chos shin tu mang ba byung / yig drug la sogs pa'i dge ba'i 'brel pa
 gang rung gzhan la phan thogs na snyam pa'i phan sems can gyi btsun pa ma ni ba sogs
 [47a] kyi⁷⁴⁰ rigs yin kyang der phyin na legs par snang ngo / 'on kyang rang nyid la yon tan
 dang gzhan la phan sems med cing nor don du gnyer ba'i zog po dag gis dad can de dag
 mgo bskor te / rang nyid ngan song sgrub pa'i rgyu bsogs pa'i nyen yang shin tu che ba
 zhiḡ kyang snang ngo / mangkar dang snye shang de dag gi yul rnam ni ri rnam gcong
 rong dam po yin par / spang ri 'jam po rgyas la brjid pa la / a ru ra sogs shing sna tshogs
 kyis phal cher khyab pa / bar bar du spang ljongs⁷⁴¹ ne'u gsing⁷⁴² dang 'bab chu'i rgyun dag
 lung lung gi sgra sgrogs pa / rma bya dang / ne tso dang / shing rta mo la sogs pa 'dab
 chags rigs du ma dang / spra dang spre'u mang po gnas pa / ri ngos kyi mtshams rnam
 su 'bru'i shing dang / tā la'i shing sogs kyis mdzes par bskor ba'i grong chol bur yod pa /
 phu rnam su 'brog phun gsum tshogs pa / ri sul gyi bar bar gyi ljongs rnam su grong
 khyim dang 'bras shing / bur shing sogs legs par bkod pa / dgun gyi dus kyang grang ba'i
 reg bya med cing / char zim bu dal [47b] gyis 'bab pa / sa gzhi ljon shing thams cad dbyar
 dus ltar sngon por gnas pa / rtsa ba dang lo ma dang 'brus dang / tshod ma'i rigs dang / me
 tog rgyun mi 'chad pa / tsha ba'i tshe na yang grib bsil rgyas pa rnam kyis gdung ba
 skyabs pa ste / yul de dag ni brgya byin gyi gnas pa la spyod pa lta bur / bsdad pas mya
 ngan sel zhing tshe bsring bar nus pa'i gnas su mthong la / khyad par nags na bsam gtan
 sgom pa'i gang zag gis brten na / gzhon nu thams cad sgrol gyi bsti gnas mtshon par byed
 do / bod yul gyi skye po tshad pa'i nad dang chu'i gnod pas nad⁷⁴³ mi nus par grags kyang /
 bal yul mthil ni grong khyer gyi chu dang / sa rlang rtag tu 'khrigs pa sogs mtshan nyid
 mang po las / dgun dus de gnyis su 'driś shing ma goms pa dang / kha zas spyod lam bag
 med du gyur pa sogs kyis de ltar 'byung ba'i rigs can du 'dug la / goms shing spyod
 lam 'dzem par gyur na / sngon gyi lo tsā ba rnam dang mtshung par / nyes skyon med
 par 'gyur bar yang mngon no / [48a] lhag par yol mo gangs ra sogs snye shang gi gnas kyi

⁷³⁹ LY: bskol ba

⁷⁴⁰ LY: kyi

⁷⁴¹ LY: spang shong

⁷⁴² LY: ne'u bsing

⁷⁴³ LY: gnas

phu sa gad mtho ba dag tu ni / nyes dmigs de dag mi ldan pa yin la / gtso bor ni las la rag
go /

[XLVII]

`bru bcud mod pas zas kyis phongs pa med /
shin tu dro bas gos kyis⁷⁴⁴ g.yengs ba med /
'dris pa'i mi med zhen 'khris gdung ba med /
thams cad dad ldan ma 'dris mdza' bshes nyid /
lo zlar bsdad kyang phan tshun bsun pa med /
de ring 'gro yang 'ching ba'i thag pa med /
bsog 'jog mi dgos phral la btsal ba rnyed /
chos la brten pa'i grub mtha'i kha 'dzin med /
'jig rten phyogs ris chags ldang khon 'dzin med /
rang nyid 'tsho yang phrag dog bsgom pa med /
shi yang mya ngan smre sngags byed mi med /
ltos bcas sems khrel khur po bskur mi med /
'khang ra ko long byas yus 'phyar mi med /
shing sdong gang bder 'dab chags rgyu ba ltar /
sleb ma myong ba'i gnas 'di shin tu skyid /
mthong ma myong ba'i ltad mo shin tu [48b] mtshar /
'groggs ma myong ba'i groggs su shin tu bde /
skad mi go ba 'di yang dga' sdug shin tu chung /
lhang lhang rnga sgra 'dra ba tsam du zad /

de ltar na'ang sangs rgyas bstan pa dar ba dang /
skye po thams cad gsum la skyabs su song ba dang /
gtsug lag dge 'dun gang gi phyogs nas bsam na'ang /
gangs can ljong la mgo bos lan brgyar phyag byar 'os /

ces kyang smra so / bal yul du bgrod⁷⁴⁵ pa'i lam yig nor bu 'phreng ba zhes bya ba /
shākya'i dge slong chos kyī dbang phyug gis yul de nyid kyī ljongs nye skor dang bcas par

⁷⁴⁴ LY: kyī

⁷⁴⁵ LY: bsgrod

rgyu ba'i skabs su bris pa 'dis kyang 'gro ba thams thar pa'i lam du 'jug par gyur cig /
manga lam / gcig zhus /

14. Übersetzung: Reisebericht [m]einer Reise nach Nepal [mit dem Titel]: „Kette aus verschiedenen Edelsteinen“

[I]

[1b] Nachdem ich mich zuerst ausschließlich des Verdienstes
wegen wieder und wieder zu Füßen jener verneigt habe:

An allererster Stelle [zu denen] meines Lehrers,
des Glorreichen Mi pham Chos kyi dbang phyug,⁷⁴⁶
dann des Jina, des Dämonenbezwingers Śākya Seng ge⁷⁴⁷
[und] des lieblichen Jünglings,
des mit fünf geknoteten Locken [versehenen] Mañjuśrī;
des eine weiße Lotusblüte haltenden (skt.: *padmapāṇi*)
[und] die Farbe einer solchen habenden
Schützers der Welt [Avalokiteśvara],⁷⁴⁸
des mächtigen Vajrapāṇi,
[dessen] dunkles Blau gleich dem Himmel ist,
[und] meiner Amme, die der Perle eines Smaragds gleicht.⁷⁴⁹

Um es nun wie in der Form einer Rede vollständig darzulegen: Als ich an dem Platz
Madhyodakanirmāṅgrīha, dem [^{sPrul sku'i pho brang}] [in] Chu dbar,⁷⁵⁰ auf den sich die Schar der
Siddhas, Ṛṣis, Götter und Yoginīs offensichtlich stützt [und] den sie als Ort des
unübertroffenen Buddhafelds (skt.: *akaniṣṭha*) nutzen, „im Zustand des ursprünglichen
[Geistes] verweilt hatte“ (*gnyug mar gnas pa*),⁷⁵¹ kam mir einmal [folgender] Gedanke:

⁷⁴⁶ dPal ldan Mi pham Chos kyi dbang phyug ist der Ordinationsname des Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje.

⁷⁴⁷ Śākya Seng ge kann sowohl Śākyamuni als auch eine der acht Manifestationen des Padmasambhava bezeichnen.

⁷⁴⁸ Obwohl *jig rten mgon po* eine Bezeichnung für den Buddha Lokanātha sein kann, ist es hier angesichts der Attribute wahrscheinlicher, dass es sich um Avalokiteśvara handelt. Außerdem ist so die Aufzählung der „Schützer der drei Familien“ (*rigs gsum mgon po* = Avalokiteśvara, Mañjuśrī und Vajrapāṇi) vollständig.

⁷⁴⁹ Hierbei scheint es sich um die „Grüne Tārā“ (*sgrol ljang*) zu handeln.

⁷⁵⁰ sPrul sku'i pho brang oder sPrul pa'i pho brang bezeichnet die Khyung sgong-Höhle in sMan lung Chu dbar, siehe Ehrhard (2010b: 142, Anm. 23), der auf Huber (1997a: 258–261) und den *La phyi gnas yig* verweist. Nach dem Pilgerführer war die Höhle der Ort, an dem Mi la ras pa im Wasser-Schlange-Jahr (1113) die Göttin Tshe ring ma heilte und im Wasser-Drache-Jahr (1112) eine Armee von 18 Dämonen bezähmte, siehe Huber (1997b: 133). Die Stätte diente als Ausgangs- und Endpunkt für Reisende nach Nepal und auch Chos kyi dbang phyug begann und beendete seine Reise dort.

⁷⁵¹ Eine Bedeutung von *gnyug mar gnas pa* ist „dauerhaft oder für längere Zeit an einem Ort verweilen“, siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 982–983 (*rgyun du sdod pa'am gtan du gnas pa*). Es kann aber auch, wie hier

„Indem man in der Art der Āryas lebt, mit wenig Wünschen und Zufriedenheit an solch einer heiligen Stätte verweilt, gestützt auf die „Kontemplation“ (*bsam gtan*): Was so eine Verwirklichung der übernatürlichen Erkenntnis, die unbefleckt ist, betrifft: Sie hat einem [die Augen geöffnet] für die Unterweisungen des Mahārṣi, des Buddha, des Bhagavān.“

Der Geschmack der Sinnesobjekte [2a]
und deren Gegenstandsbereich,
unheilvoll sind sie, wie der Anblick der Städte;
allein durch eine Verschränkung der Beine
vermag der Geist in [den Zustand] der Versenkung gelangen.

So waren meine Gedanken.

Wenn ich jedoch darüber nachdenke, was es war, was ich mir früher, in der Jugend und Blüte meines Lebens, wieder und wieder sehulich gewünscht habe, [dann fällt mir ein]: Als ich 19 Jahre alt geworden war, zu einer Zeit, als mir ernsthaft [die Bedeutung] der Ordination als Mönch bewusst wurde, bat ich meinen Präzeptor:

„Wenn mir immer in den Sinn kommt: ‚Ich möchte losziehen, um einmal das Zentrum von Āryāvarta⁷⁵² (d. h. Bodhgayā), die Regionen Chinas und die Orte der Siddhas zu sehen!‘, wie soll ich das anstellen?“

Der Präzeptor,⁷⁵³ der aufgrund [seiner] liebevollen Natur alles war, Vater, Mutter und spiritueller Freund, sprach:

„Die Orte Deiner Begierde sind sehr weit entfernt und da es schwierig ist, zu reisen, mag die Erfüllung [Deines] Bestrebens nicht leicht sein: Nichtsdestotrotz hoffe auch ich, dass Du aufgrund

übersetzt, im Sinne von *gnyug ma'i sems*, d. h. „im [Zustand] des ursprünglichen/natürlichen Geistes“ verwendet werden, ein Begriff, der aus dem *Anuttara-Yoga-Tantra* stammt. In diesem Fall kommen wohl beide Bedeutungen zum Tragen: Es soll damit ausgesagt werden, dass Chos kyi dbang phyug dort für längere Zeit – er verbrachte vor seiner Reise mehr als fünf Monate in Chu dbar – im Zustand spiritueller Erfüllung verweilte. Im Folgenden wird der Begriff kontextabhängig wiedergegeben.

⁷⁵² „Land der Āryas“ (*'phags pa'i yul*, skt.: *āryāvarta*) ist eine Synonym für Indien.

⁷⁵³ Bei der mit dem Titel *mkhan po* bezeichneten Vertrauensperson handelt es sich um den Neunten Karma pa dBang phyug rdo rje.

von bestimmten Bedingungen [2b] das erreichst, wonach Du in
Deinem Geiste so sehr strebst.“

Das war es, was ich an Anweisungen empfing, und so sah ich China und einen kleinen Teil
des Landes.⁷⁵⁴

[II]

Jetzt, da ich in Gegenden reisen werde, die nicht weit vom Land der Āryas entfernt sind,
nun, da dieser Zeitpunkt eingetreten ist, hat mich das bemitleidenswerte Alter [eingeholt],
und was die Jugend betrifft, so ist sie gleich einer herbstlichen, zu sehr gereiften
Mangofrucht geworden. [Ich] trage das schwere Gewicht einer Last, bei der [nur noch die
Anzahl] vieler Lebensjahre zu zählen ist.

Wie der Ast eines Obstbaumes, der durch das Tragen von Früchten gebogen wird, so
krümmen sich auch meine Glieder. Weil ich wahrnehmen muss, dass die Menschen, die zu
der Gruppe derjenigen gehören, die sich durch Stärke und Kraft des Körpers und durch
Schönheit [auszeichnen], der Reihe nach ihre eigenen Wege gehen und fliehen, weil sie
abgestoßen sind von einem, der im Haus herumkriecht, ertrage ich die Mühsal, allein,
[bewaffnet] nur mit meinen Beinen, in entfernte Gegenden zu reisen.⁷⁵⁵

Ob es nun leicht oder nicht leicht ist, günstige Umstände⁷⁵⁶ zu erhalten, wie
beispielsweise erstens das [Wissen], welcher Art [die Wege] Madhyadeśas sind, und ferner
Helfer [und] Ortskundige [...].

[Es fehlt das Folio 3a/b]

[4a][...] reisen und auch diese so [lautende] Prophezeiung. Obwohl unreine [Beweggründe],
gleich den Schalen von gedroschenem und zerquetschtem Reis, nicht charakteristisch für
mich sind, ist es doch möglich, dass es [bezüglich meiner Reise] tatsächlich einige
praktische Absichten gab.

⁷⁵⁴ Seine Besuche in China begrenzten sich auf das in der Grenzregion zu Tibet liegende Lijiang und den
südlich davon gelegenen Ri bo bya rkang (chin.: *jizushan*), vgl. Kapitel 7.6.

⁷⁵⁵ Chos kyi dbang phyug reiste in Begleitung seines Gefolges und war auch erst 45 Jahre alt, als er die Reise
antrat.

⁷⁵⁶ Mit *mthun pa'i rkyen* könnten auch finanzielle Mittel gemeint sein, siehe Cüppers (2004: 57).

Weil ich [mir] bereits zu Füßen der Jo bo Gandhola [Statue]⁷⁵⁷ das Versprechen [gegeben] hatte, [in diese Länder zu reisen], dachte ich mir vor nicht all zu langer Zeit, dass ich, egal was auch immer sein möge, eines Tages eine [solche Reise] unternehmen würde.

[III]

Als ich dieser Gründe wegen zu einem Zeitpunkt tatsächlich von diesem Ort aufbrach, dachte ich, als ich unterwegs mit einigen Menschen zusammentraf, die eine schwere Last Feuerholz trugen:

,Volle Behälter und eine schwere Last,
wenn Leute, die sich auf den Weg gemacht haben,
Derartiges sehen, gehen durch jene [guten Vorzeichen]
ihre Absichten in Erfüllung, so habe ich gehört.
Dieses Omen ist äußerst positiv!⁷⁵⁸

Als daraufhin einige Zeit vergangen war, sprach derjenige, der den Platz des „Lehrers“ (*blama*) unter den Asketen dieser zentralen Stätte (d.h. Chu dbar) inne hatte, als er mich zusammen mit zwei Freunden zum Abschied begleitete, folgendes zu mir:

„Mögest Du auf Deiner Reise zu den Orten Nepals keine Erschöpfung erfahren! Obwohl ich sehe, dass Du mit Deinem Verstand danach strebst, [4b] nach Indien zu reisen, so ist es doch sehr weit, und weil ich gehört habe, dass man sich bei den Menschen dieser Gegenden an einer Vielfalt von Krankheiten anstecken kann, ist es unsinnig, [zu gehen]. Also verschiebe es!“

So sprach er. Als Antwort darauf gab ich:

„Obwohl deine gut gemeinte Rede wahr sein mag, so handle ich [doch] nicht überstürzt, ohne gründlich geprüft zu haben.“

⁷⁵⁷ Da der Sechste Zhva dmar pa zu Füßen der Gandhola Statue ordiniert wurde (vgl. Kapitel 5.7) ist es wahrscheinlich, dass er sich dieses Versprechen zum Zeitpunkt seiner Ordination gegeben hat.

⁷⁵⁸ Tatsächlich gilt es in der tibetischen Tradition als ein gutes Omen, wenn man während einer Reise auf seinem Weg Menschen sieht, die volle Behälter und schwere Lasten tragen. Dementsprechend gilt der Anblick von leeren Behältern als ein schlechtes Omen.

Deswegen gib' [die Gedanken] auf, die Dich so sehr beschäftigen!“

Nachdem ich so gesprochen hatte, dachte ich bei mir selbst:

,Was Dich und mich betrifft,
so ist der Wunsch, mir zu nützen, gleich;
haben wir nicht vielleicht beide die Fähigkeit des Hellsehens,
obwohl wir das Urteil anderer Personen nicht kennen?‘

[IV]

Daraufhin schlugen wir⁷⁵⁹ an jenem Tag, an dem wir uns auf den Weg gemacht hatten, an einer Station, die Tsi shag bkra zer tra ka ka ta genannt wird, unser Lager auf, um die Nacht zu verbringen.

Diese Erde in der Blüte ihrer Jahre,
ihren Körper vollständig in lichtetes Grün gekleidet,
[und] mit einer Jacke aus tiefgrünen Obstbäumen versehen,
bekam ich zu meiner zutiefst begehrten Frau.

Nachdem diese Nacht vergangen war, brachen wir am frühen Morgen auf. Als es Mittag geworden war, [5a] bereiteten wir an einem geeigneten [Platz] das Essen zu. In einer Gegend, die Sandhi genannt wird, schlugen wir die Zelte für unser Nachtlager auf.

Inmitten von weiten dichten Wäldern,
gleich einem auf der Seite liegenden Elefanten,
liegt ein Glück verheißender Berg,
auf dessen Oberfläche wir unser Nachtlager aufschlugen.

⁷⁵⁹ Im tibetischen Text wird nur selten das Subjekt in Form eines Personalpronomens genannt, und so bleibt offen, ob die Rede von der ersten Person Plural oder der ersten Person Singular ist. Der Sechste Zhva dmar pa wurde während seiner Reise von einem Gefolge begleitet, und so liegt es nahe, dass bestimmte Handlungen, wie das Ziehen von Ort zu Ort, das Zubereiten und Essen von Nahrung oder das Aufschlagen des Lagers, gemeinsam verrichtet wurden. In diesen Fällen schien es also angemessen, die Pluralform zu verwenden. Anders verhält es sich mit den Handlungen, die nur den Sechsten Zhva dmar pa betreffen, wie seine Belehrungen, seine Begegnungen und Gespräche sowie seine Besuche der heiligen Stätten: Hier war es sinnvoll, die Singularform einzusetzen.

Dort sah ich an dem Hang eines wundervollen Felsberges,
[die Heiligen] gleich Anweisungen Honig [sammeln],
und, wie Bienen, die,
nachdem sie aus Blumen Honig gewonnen hatten,
sich gleich Heiligen in der Askese des Honigs üben.

Obwohl sie körperlich in der Abgeschiedenheit weilten,
war doch ihr Geist nicht frei von Anhaftung und Geiz.
Durch diesen Fehler wurde das Pflanzenelixier,
welches sie angesammelt hatten,
von schamlosen Räufern in deren Gewalt gebracht.

In dieser Art, ihres Körpers wegen Reichtum anhäufend,
sah ich, wie einige Törichte für den Honig
sogar ihr Leben hingebend,
verzweifelt in den Abgrund [des Saṃsāra] stürzten.
Oh weh, welch sinnloser Schaden ist das!

[V]

Als auch jene Nacht vergangen war, machten wir uns im Morgengrauen auf den Weg. Nachdem wir [eine Weile] gegangen waren, führten wir in angemessener Weise Niederwerfungen, Darbringungen und Gebete in dem sogenannten Bāmakarṇa [^{sNyan g.yon}] aus, das als Godāvarī, eine der 24 [5b] heiligen Stätten (skt.: *pīṭha*) der Vervollkommnung bezeichnet wird, und an dem sich die Herrinnen der Ḍākinīs, wie Hā rgya bdzra erfreuen.⁷⁶⁰ Nachdem ich die Praxis der Speise, wie wenn sie Medizin wäre,⁷⁶¹ ausgeführt hatte, blieben

⁷⁶⁰ Der Meditationsort des Mi la ras pa ist, wie der Text bereits erwähnt, eine der 24 heiligen Stätten der indischen tantrischen Tradition, die im *Śrī Cakrasaṃvara-Tantra* aufgezeichnet sind, siehe Templeman (1999: 187–197). Zum Pīṭha-Kult und seiner tibetischer Adaption siehe Huber (2008: 85–121).

sNyan g.yon wird auch vom Achten Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas beschrieben: Die Göttin Tshe ring ma habe dort vor Mi la ras pa Wunder vollbracht und es gäbe den von selbst entstandenen Abdruck eines linken Ohrs, siehe *Ta'i si tur 'bod pa karma bstan pa'i nyin byed kyi rang tshul drangs por brjod pa* Fols. 111, 7–112, 1 ([...] *snyan g.yon te rna ba g.yon pa'i dbyibs brag la rang byon du yod pas / a tpu da'i gnas su bzhad pa rje btsun la tshe ring mas cho 'phrul bstan pa'i gnas de'i gnas mjal zhib mor mdzad*).

Im *La phyi gnas yig* wird Godāvarī als Distrikt bezeichnet, in dessen Zentrum La phyi liegt, siehe Huber (1997a: 236 & 261–262). Zu einer Beschreibung des Ortes, die sich in der vom Brag dkar rta so sPrul sku Chos kyi dbang phyug (1775–1837) verfassten „Biographie“ des Ārya Va ti bzung po findet, siehe Ehrhard (2004a: 280 & Anm. 150). Hiernach wird Godāvarī in La phyi verortet und nicht umgekehrt.

⁷⁶¹ Zu *zas kyi rnal 'byor* siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 2455 (*kha zas sman dang 'dra bar rig par spyod pa*).

wir über Nacht an einem nicht weit entfernten Ort. Nachdem auch diese Nacht vergangen war und wir am Morgen den Rock angezogen, unsere Mönchsroben und die Vorräte gepackt hatten, [sahen] wir auf unserem Weg:

Inmitten eines schönen Waldes aus Obstbäumen,
vollständig umgeben von einem Bambushain,
und in einem Haus, aus Stücken verkohlten Holzes gebaut:
Welch' Art von Lebewesen!

Erstaunt sah ich ein Wesen,
mit menschlichem Ausdruck und Sprache,
sein Besitz gleich dem von Bienen
[und] sein Gebiet mit Tieren teilend.

[Bei dem] Alten mit blondem Schnauzer und Brauen,
den Zopf am Scheitel zusammengebunden,
zweifelte ich:
Ist dies ein Yeti des Waldes?
Oder ein menschliches Wesen?

Doch gab er uns Geschenke,
wie Milch, Joghurt und Butter.
So nahm ich ein gläubiges Bewusstsein wahr
und fand Gewissheit:
Dies ist ein Mensch!

[VI]

Daraufhin, nachdem wiederum einige Zeit verstrichen war, [6a] bereiteten wir an einem Platz, an dem [entlang] ein schmaler Strom hinabfloss, das Essen zu. Nachdem wir einige Zeit weiter gegangen waren, blieben wir über Nacht in einer Scheune, die von den Asketen, die in der zentralen Stätte La phyi leben, als [Ort für ihre] Vorräte [benutzt] wurde. Nach Mitternacht brachen wir allmählich im frühen Morgengrauen auf, und bekamen, nachdem wir [eine Weile] gegangen waren, von Angesicht zu Angesicht den Ort des Bhagavān, des alles durchdringenden Meisters, des großen Vajradhāra Cakrasaṃvara zusammen mit seiner Gefährtin des Wissens und dem Gefolge der Vīras und Yoginīs, den von der

ozeanartigen Versammlung aller Jinas, die gleich einer blühenden Schote von Sesamsamen ist, völlig erfüllten, himmlischen Palast der großen Befreiung, 'Brog chen La phyi, den Palast des Schneelandes, zu sehen. Was die ausgezeichneten Vorzüge jenes Platzes betrifft, so werde ich sie, da [er] das ausgedehnte Feld der Aktivitäten der Āryas ist, und sie so aus den Biographien der [hier] zusammengekommenen vollendeten Meister und den dokumentierten mündlichen Reden über den Platz klar werden, hier nicht besprechen. [^{Es gibt viele [Höhlen], wie bDud 'dul phug mo che, Ze phug sBas pa kun gsal, Lung bstan zil chen phug und sBas phug}],⁷⁶² in denen die Weisheitskörper der Buddhas der zehn Richtungen und drei Zeiten und aller Bodhisattvas, wie rJe btsun bZhad pa rdo rje (d. h. Mi la ras pa), Ras chung rDo rje grags pa [1086–1161],⁷⁶³ der Jina Ko brag pa [bSod nams rgyal mtshan, 1182–1261]⁷⁶⁴ [6b] [und] der La phyi ba Nam mkha' rgyal mtshan [1372–1437]⁷⁶⁵ zahlreich verweilten, und auch selbst in einer diesseitig wahrgenommenen Erscheinung:

Sind die Felsberge gleich majestätischen Vajrabergen
[und] die Reihe der Schneeberge
gleich einer Perlenkette angeordnet.
Werden die ausgedehnten Wälder
gleich schönen, wehenden Kleidern getragen,
ist es, wie wenn Indra mit seinem Gefolge
an diesem Versammlungsplatz spielte.

Ein äußerst ebener Grund,
in ein Gewand aus lieblichem Gras gekleidet,
und ein Strom, [gleich] einer herabhängenden Halskette,
das melodische Geräusch des Flusses,
[wie] das Erklingen von kleinen Glöckchen:
[So] nahm ich [den Anblick],
geschmückt durch eine Anhäufung
von noch nie zuvor [gesehener] Schönheit, wahr.

Es zuerst sehend, kamen bei mir Zweifel auf, was es sei:
Der Ort der höheren Gefilde, der Unsterblichkeit,

⁷⁶² Zu Ze phug, vollständig 'Od gsal ze ba phug, und der Etymologie und ungewöhnlichen Form von Lung bstan zil chen phug siehe Huber (1997a: 265 & Anm. 134 & 137).

⁷⁶³ Zu Ras chung rDo rje grags pa, einem bedeutenden Schüler des Mi la ras pa, siehe Roberts (2007).

⁷⁶⁴ Zu Ko brag pa bSod nams rgyal mtshan siehe Stearns (2000).

⁷⁶⁵ Zu La phyi ba Nam mkha' rgyal mtshan siehe Pahlke (2012).

oder eine magische Kreation von Zauberern?
Oder erfahre ich nur einen sehr klaren Traum?⁷⁶⁶

[VII]

Die Schar der dort „im Zustand des ursprünglichen [Geistes] lebenden Asketen“ (*gnyug mar gnas pa'i spong ba pa*), ausgestattet mit einem besonderen Aufgebot an Musikinstrumenten, Flaggen, Siegesbannern und Parasolen usw., hieß mich willkommen und lud mich ein. Nachdem ich angekommen war, genoss ich das von ihnen gegebene [ebenso] schöne [wie] üppige Dāka-Fest und zahlreiche notwendige Dinge, die als Spenden gegeben wurden. [7a] Um aller Lebewesen willen formte ich die Wurzel der guten Taten des Vajra-Yoga, der Praxis, die sich auf die Objekte der drei Vajras, der drei ausgezeichneten Türen [von Körper, Rede und Geist konzentriert], die ursprünglich unzerstörbar sind, und führte auch Gebete in rechter Weise aus. An einem [weiteren] Tag genoss ich die meiste Zeit den Ertrag der Früchte und verweilte. Wiederum am [nächsten] Morgen gab ich, um die Hoffnungen jener vollständig zu erfüllen und zur Ansammlung von Verdienst und Weisheit, religiöse Anweisungen der fünf Glieder, wie beispielsweise die [der Erzeugung des] Erleuchtungsgeistes.⁷⁶⁷

Damit ich die Darbringung von Butterlampen ununterbrochen durchführen konnte, gaben [mir die Asketen] „Vieh“ (*gnag phyug*)⁷⁶⁸ und auch jeweils ein wenig materielle Dinge als Spenden. Als wir uns daraufhin bereit machten, um aufzubrechen, [sprachen einige der Reisenden]:

„Weil diejenigen, die unsere Ausrüstung, wie die Kleidung, das Essen und die „Wegführer“ (*lam bstan*) als Schulterlast tragen, äußerst erschöpft sind, wäre es eine [gute] Methode, sich auszuruhen, wenn wir weiter gingen, während wir von jenen (d. h. den Yaks) einige einsetzten, um die Last zu tragen.“

⁷⁶⁶ Die Beschreibung von *La phyi* wurde von bsTan 'dzin Chos kyi blo gros in dem oben angeführten *La phyi gnas yig* Fol. 46a–47b zitiert, für eine Übersetzung siehe Huber (1997a: 262).

⁷⁶⁷ Die Anwendung, vollständig als *Yan lag lnga ldan gyi sbyor ba* bekannt, ist eine vorbereitende Übung zur Mahāmudrā in der Tradition der 'Bri gung bKa' brgyud pas, siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 2554 ('*bri gung bka' brgyud pa'i lugs kyi phyag chen khrid pa'i sngon 'gro'i sbyor ba yan lag lnga ste / byang chub kyi sems bsgoms pa dang rang lus lhar bsgoms pa / bla ma la mos sku bsgoms pa / mi rtog pa'i lta ba bsgoms pa / bsngo smon gyis rgyas 'debs pa bcas so*).

⁷⁶⁸ *gNag phyug* = schwarzes Vieh bezeichnet entweder eine 'Bri, also eine Yakkuh, oder die mDzo mo, eine Kreuzung aus Kuh und Yak, siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 1535.

So kam es dazu, dass die Herde der Yaks, die „besten [unter den Tieren]“ (*khyu mchog*), die [normalerweise] die Waren [7b] der dort dauerhaft Lebenden aus der Stadt [herauf] transportieren und tragen, uns gegeben wurden, um die Last der Ausrüstung zu tragen, damit wir, die plötzlich angekommenen Reisenden, uns ausruhen konnten.

Jenes haben wir gehört:
[Die Yaks], deren Fell[farbe]
der Farbe von „Augenmedizin“ (*mig sman*) gleicht
und halb [wie] Gras, halb [wie] Baumwolle,
äußerst kräftig und fest ist:
Auspeiende Laute von sich gebend,
sind sie völlig ungerührt.⁷⁶⁹

Was jene bedauernswerten Asketen angeht,
so verbrauchten wir ihre Vorräte.
Wie wenn sie neidisch auf meine Tugend wären,
wurden sie [zu Personen],
die gleichsam schlechter sind als Feinde.

Mögen die Vergehen,
die durch meinen Reichtum
und das von mir abhängige Gefolge bedingt sind,
bloß an mir selbst reifen und gereinigt werden.

Dies ist äußerst unangemessen. Ihren Anteil an dem Ansammeln von Ursachen, deren vollständige Reifung unerträglich ist, erlangen sie wie die Kleśas, als ob es etwas Freudiges wäre:

[Gleich] den Raben,
die Unreines als angenehm empfinden,
empfinden unreife Personen
schlechte Handlungen als erfreulich:
Für jene schämen sich der Reihe nach [alle]:
von den vernunftbegabten Lebewesen

⁷⁶⁹ Genaue Bedeutung unklar. Nach THL (*The Tibetan and Himalayan Library*) kann *mig sman* auch die Bedeutung „schwarz“ haben. Die Verwendung von *'bo sgra* ist ungewöhnlich; das Geräusch, das Yaks von sich geben, wird gemeinhin als *ngur sgra* bezeichnet.

bis zu den Āryas.

Nachdem wir uns daraufhin auf den Weg [8a] gemacht hatten, verbrachten wir die Nacht in einer Felshöhle namens sPos phor phug, die Reisenden Schutz bietet.

Als am nächsten Morgen
der Schmuck der goldenen Lichtstrahlen des Tages
allmählich die Gipfel der Schneeberge,
die [gleich] zauberhaften Mädchen [waren], durchdrang,
wurden wir [davon] leidenschaftlich angezogen.

Als sich die angenehmen Sonnenstrahlen in Richtung der westlichen Berge gesellten, machten wir uns auf den Weg und erklommen den hohen Gipfel, der von Eis bedeckt war.

Die meisten betreten den Gletscher nicht,
und auch diejenigen, die ihn betraten,
kehrten schnell wieder um.
Was dieses äußerst schwierige Unterfangen
der Überquerung betrifft,
so ist es [gleich dem] unteren Weg zur Befreiung.

Das Vieh, mit offenen Müulern und ausgestreckten Zungen,
ließ seinen Atem gleich Rauch emporsteigen.
Diejenigen, die sagten:
,[Wir sind] erschöpft, ach so erschöpft‘
wurden durch die Fremdherrschaft
besinnungsloser Hilflosigkeit überwältigt.

[Selbst] jedes Heben und Senken der Füße zu veranlassen,
war ein äußerst schwieriges Unterfangen.
Gleich Menschen, [denen es schwerfällt],
tugendhafte Taten zu [verrichten],
überwanden [sie den Weg] hangaufwärts
[nur] mit [großer] Anstrengung.

[Unter] jenen, die sich nicht anstrengen wollten,
wurden einige unfreiwillig dazu gebracht,
zu fallen, einige zu schlittern,
[8b] einige zu rennen [und] einige zu springen.

Wie im Strom des Samsāra,
begaben sie sich der Reihe nach den Berg hinunter.
Einige gingen machtlos unter,
wie im Sumpf der Begierden.

Während sie den Gletscher überquerten,
fielen einige heftig [zu Boden], weil ihre Körper ausrutschten.
Als ob sie Kinder wären, verirrten sich einige,
weil sie in wegloses Gelände eintraten.

Wie wenn ihr Stock ein schlechter Freund wäre,
strauchelten sie zusammen mit ihm
und verloren den Grund unter ihren Füßen.
Auf diese Weise folgten sie fremdgesteuert
dem abwärts führenden Weg.⁷⁷⁰

[VIII]

Daraufhin hießen uns der Lehrer von Grod phug und derjenige, der als Vorsteher des gNya' nang genannten Bezirks fungierte, willkommen, indem sie sowohl ein edles Reittier führten als auch, indem sie [unseren] Durst mit Getränken aus den Blättern von Bäumen löschten.

Nachdem wir an einem Grod pa phug genannten Ort angekommen waren,⁷⁷¹ der von Mi la bZhad pa rdo rje durch den Segen [seiner] Kontemplation geweiht worden war, blieben wir dort für zwei Tage. Während dieser Zeit fingen die Bewohner [dieser Gegend], die mich und mein Gefolge [9a], weil sie gläubig und tugendhaft waren, offensichtlich als

⁷⁷⁰ Der Gletscher, dessen Überquerung Chos kyi dbang phyug hier beschreibt, befindet sich am Zul le'i gangs-Pass; er verbindet das La phyi-Tal mit dem Tal von Grod phug, gNya' nang und 'Gram usw., siehe Huber (1997a: 237–238 & Karte 5.2).

⁷⁷¹ Zu dieser Mi la ras pa Stätte, die auch von seinem Schüler Ras chung pa rDo rje grags pa genützt wurde, und die später von der dGa' ldan Pho brang ba Regierung in eine dGe lugs pa-Stätte konvertiert wurde, siehe Huber (1997a: 272).

Objekte der Verehrung ansahen, an, viele [ihrer] Besitztümer zu geben: Einige [gaben] etwas zu essen, einige etwas zu trinken. Einige [gaben] wertvolle Silbergüter, einige verschiedene Arten von Getreide wie Reis, und einige feines Baumwollgewebe aus Vārāṇasī und feines Leinen usw. Zuerst kam mir der Gedanke:

,Von aus Glauben [gegebenen] Speisen
Gebrauch gemacht zu haben,
ohne dass man in der Lage gewesen wäre,
diese zu reinigen, ist,
wie wenn man einen brennenden Klumpen Metall gegessen hätte.'
So sprach auch besorgt der Jina diese Worte.

[Und:]

„Ob nun jemand keine moralische Disziplin hat, oder ob er sie hat, aber dafür ohne tiefe Hingabe ist: Es ist der falsche Lebensunterhalt, wenn dieser von Spenden Gebrauch macht, die von Gläubigen gegeben worden sind. Die vollständige Reifung [dieses Karmas] ist unerträglich.“

So sprach er. Es ist, wie wenn man, obwohl man nicht in [der Ausübung des] Yoga weilt, des Essens wegen den Yoga des tantrischen Gaṇacakra abhält. Ich dachte mir, dass, weil ein solcher Gebrauch höchst unangebracht wäre und dies auch von mir abhinge, es angemessen sei, ihre [Spenden], energisch zu stoppen. Jedoch kam ich andererseits in meinen Gedanken zu der Antwort, dass es mir nicht zustünde, das Verdienst anderer, [nämlich derjenigen], die zu nehmen wünschen, und [derjenigen], die zu spenden wünschen, [9b] zu verhindern.

Ferner, wenn ich selbst, obwohl ich keine Qualitäten besäße, die es mich wert machen würden, mir einen Kopfschmuck mit den Kennzeichen des Amitābha umzubinden, mir jenen Kopfschmuck umbände, wäre ich ein unpassendes Subjekt für das Annehmen zahlreicher Ressourcen der Gläubigen, und es wäre ferner unpassend, die aus Glauben gegebenen Speisen zu essen.

Jedoch, da ich andere Personen nicht zu beurteilen vermag, wie könnte es zu rechtfertigen sein, sie zu stoppen?

Wenn ich auch das Vermögen besäße, das Ritual des als Gaṇacakra bezeichneten Essens und Trinkens zu stoppen, so besäße ich doch nicht das Vermögen, diese Menschen nichtsdestotrotz in jeglicher Weise vom Essen von Fleisch und berauschenden Getränken

abzuhalten. Wie könnte ich, wenn ich selbst Fleisch esse, das Essen von Fleisch der anderen stoppen? Oder gibt es auch ein Reinigen von Verunreinigtem durch Verunreinigtes?

Deswegen werde ich weder das Verdienst derjenigen, die spenden wollen, verhindern, noch das dringende Bedürfnis [10a] derer unerfüllt lassen, die von mir abhängig sind, [und] die etwas zu essen wünschen. Auch wenn ich nicht das Denken Aller einzuschätzen vermag, weiß ich doch mit Gewissheit, dass, sollten ich und mein Gefolge von diesen Speisen Gebrauch machen, die ich nicht zu reinigen vermag, dies allein in meiner Verantwortung liegt.⁷⁷² Deswegen habe ich allein die vollständige Reifung [des Karmas dieser Tat] als Los zu tragen. Aus diesem Grund werde ich jene Speisen bereitwillig annehmen. Wenn es deswegen dazu käme, dass ich in den drei niedrigen Bereichen gekocht würde, so wäre das angemessen, [eben] weil es jenen Grund gäbe, und deshalb könnte ich zwar das Karma anklagen, aber sonst keinen einzigen anderen.

Wenn man sich unter hunderten [Wegen] zu den höchsten Absichten des Mahāyāna bewegt, so ist, nachdem man sich überlegt hat, dass es möglich ist, dass die Erfüllung des Wunsches derjenigen, die geben wollen, und derjenigen, die nehmen wollen, zur Ansammlung von Verdienst beiträgt, [das gereifte Karma] mit Gleichmut zu nehmen.⁷⁷³

[IX]

Auch verschrieben sie sich an diesem Ort äußerst zahlreich den Wurzeln des Heilvollen, wie dem Rezitieren der sechs Silben⁷⁷⁴ und dem Aufgeben der Jagd, dem Freilassen von Lebe[wesen] und dem Aufgeben des Tötens, [und so] wurde auch jener große Nutzen erlangt.

⁷⁷² Wörtl.: *bdag kho na la brten pa'i phyir* = von mir allein abhängig ist/allein auf mich gestützt.

⁷⁷³ Dieser gesamte autoreflexive, dialektische Diskurs ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass sich der Sechste Zhva dmar pa genötigt sah, sich selbst und vor allen Dingen sein Gefolge als Empfänger von Darbringungen zu hinterfragen. Ein Grund dafür war sicherlich, dass er zu diesem Zeitpunkt noch immer etwas verärgert über das Verhalten seines Gefolges war, das recht schamlos die Gastfreundschaft der Asketen von La phyi in Anspruch genommen hatte, indem sie beispielsweise deren Vieh als Transportmittel verwendet hatten. Um Glaubensspenden annehmen zu dürfen, müssen die Objekte der Verehrung zwei Qualitäten aufweisen: „Wissen“ (*rig pa*) und die „Fähigkeit, Lebewesen auf den Pfad der Befreiung zu führen“ (*sgrol ba*). Es stellt ein schweres Vergehen dar, Spenden anzunehmen, wenn der Empfänger der Spenden die Eigenschaften nicht besitzt. Da der Sechste Zhva dmar pa nicht wissen konnte, ob die Qualitäten bei seinem Gefolge vorhanden sind oder nicht, und er so durch die Annahme dieser Glaubensspenden eventuell schwerwiegende Vergehen erzeugen würde, zögerte er, die Gaben anzunehmen. Das Akzeptieren von Darbringungen und Spenden auch für sein Gefolge war und ist Alltag im Leben eines tibetischen Lehrers, insbesondere auch während dessen Reisen, und so fungiert die Rechtfertigung exemplarisch für zahlreiche andere Gegebenheiten.

⁷⁷⁴ Das sechssilbige Mantra des Avalokiteśvara.

Weil die Charakteristika dieser Stätte [10b] aus den „Reden“ (*gtam*) ersichtlich sind, welche die Qualitäten jener [Stätte] darlegen, werde ich sie hier nicht besprechen.

Die Dinge der Welt [und] ihrer Bewohner,
die in Wahrheit nicht existieren,
werden bei den Gewöhnlichen als gewöhnlich,
bei sündigen Lebewesen als brennendes Eisen,
und bei den Āryas als reines Land [wahrgenommen].

In der Sichtweise jener, die einen unreinen Geist besitzen,
werden das Erdreich,
[als ob] es sein Kleid aus Gras aufgegeben hätte,
die Berge, [als ob] sie ihren Schmuck aus Wäldern abgelegt
[und] die Erde als bleiche Erscheinung empfunden.

Von gläubigen Lebewesen
werden beispielsweise die Ernte als wohl gedeihend,
die Märkte als ausgezeichnet,
wird die [ganze] Natur als gute Erscheinung empfunden.

[Jemand], der einen großen und schweren Ammonit
auf eine Oberfläche hebt,
indem er ihn durch [seine] Körperkräfte anhebt,
und in der [so entstehenden] ausgezeichneten Höhle lebt,
hat spirituelle Vollendung erreicht.⁷⁷⁵

[X]

Als daraufhin zwei volle Tage verstrichen waren, machten wir uns bereit, aufzubrechen. Die Schar der nepalesisch-tibetischen Händler dieser Gegend trieben, während die

⁷⁷⁵ Dass Realität eine Sache der Perspektive ist und die Wahrnehmung eines Ortes von dessen Betrachter abhängt, erwähnt auch Huber (1997a: 240) in seiner Beschreibung von La phyi: „The Tibetan guide-book confirms the idea that La-phyi as a maṇḍala palace or ‘pure abode’ (*gnas dag-pa*) is a level of reality which is the sole preserve of highly realized Tantric Buddhist individuals who possess ‘pure vision’ (*dag-snang*). It states that while its ‘true meaning’ is known to a perfected master, ‘ordinary’ (*so-skye-po*) or ‘impure’ (*ma-dag-gro*) people can only perceive La-phyi in its inanimate, material form. Similar statements can be found in the Tibetan guide-book for Kailāsa (Ti-se), concerning the various ways in which the mountain appears to people of different spiritual status.“

Lastenträger, indem sie [kontinuierlich] [Waren] trugen und transportierten, als Reit- und Packtiere fungierten,⁷⁷⁶ [mit jenen] unreine Käufe und Verkäufe. Obwohl jene, weil sie ständig Lasten trugen, immer litten, [glaubten] sie, der Lehrer [11a] wegen, verdienstreiche Taten [vollbringen zu können]: Indem sie so mit äußerstem Glauben versehen waren, schickten sie sich an, [unsere] Vorräte als Last zu tragen.

Indem das, was bei jenen Verdienst ist,
bei mir etwas Nichtverdienstvolles hervorbringt,
werden wir durch Taten,
die auszuführen, bzw. nicht auszuführen sind,
[jeder das Entsprechende] tun.

Nachdem wir daraufhin allmählich aufgebrochen waren, erhielten wir in einer Einsiedelei namens Phug drod⁷⁷⁷ von einem Halter der seit langem bestehenden Überlieferung des Chos rje 'Bri gung pa ['Jig rten mgon po],⁷⁷⁸ genannt rDor 'dzin rnam rgyal byang chub, der durch die Last vieler Jahre sehr schwerfällig [geworden] war, reichlich Essen und Getränke und auch Besitztümer.

Als wir bis zum Ku ti⁷⁷⁹ genannten [Ort] gekommen waren, in dem es einen großen nepalesisch-tibetischen Markt gab, erfreuten wir uns an den vielen verschiedenen Zuwendungen, die uns die dort ansässigen Gläubigen gaben: Einige gaben passend zusammengestellte Heilmittel, wie gekochten Reis und Nudelsuppe, einige zum Trinken besondere Nudelsuppe mit dazu passendem Gemüse. Einige gaben [Essen], wie „Zuckerrohr und Honig, [ausreichend für] sieben Tage“ (*bu ram dang sbrang rtsi sogs zhag bdun pa*), und einige [Dinge] wie Silbermünzen und Baumwollkleidung. Nachdem ich auch sehr vielen von ihnen das Versprechen abgenommen hatte, tugendhaft [zu handeln], wie beispielsweise das Töten aufzugeben, [11b] verbrachten wir die Nacht direkt in diesem Ort.

Auch am folgenden Morgen genossen wir das von den Gabenherren zur Verfügung gestellte Essen und die Getränke und brachen danach allmählich auf. Die Nacht

⁷⁷⁶ Von gNya' nang an führte der Weg durch eine enge Schlucht, die für Pferde unüberwindbar war, und die man zu Fuß durchqueren musste, siehe *Ta'i si tur 'bod pa karma bstan pa'i nyin byed kyi rang tshul drangs por brjod pa* Fol. 112, 7 ([...] *rong lam 'dir rta khal la sogs mi thar bas tshong 'dus nas bzung dpon slob 'khor bcas zhabs thang 'ba' zhig yin* [...]). Wohl deswegen wurden hier Menschen als Lastenträger eingesetzt.

⁷⁷⁷ Bei Phug drod scheint es sich um eine kleine Einsiedelei nahe dem phonetisch ähnlichen Grod phug zu handeln. Weitere Verwirrung entsteht dadurch, das Grod phug auch als Drod phug verschrieben wird, siehe *Bal yul du bgrod pa'i lam yig* Fol. 41b, 3.

⁷⁷⁸ Zur Präsenz der 'Bri gung pa in der Region von La phyi siehe Huber (1997a: 242–243).

⁷⁷⁹ Ku ti ist ein anderer Name für gNya' nang. Noch heute ist die Stadt ein bedeutender Handelsort für Waren aus Nepal und Tibet.

verbrachten wir in einem [Ort] namens Tshogs bsham, in dem es ein paar Häuser gab, und auch heiÙe Quellen, die bei Krankheiten heilsam [sind].

[XI]

Von dort aus etwas auÙerhalb kamen wir in das sogenannte bDe chen steng, eine Quelle der „spirituellen Vollendung“ (*grub pa*, skt.: *siddhi*), die durch den groÙen, vollendeten Meister rGod tshang pa mGon po rdo rje [1189–1258]⁷⁸⁰ und O rgyan pa Rin chen dpal [1230–1309]⁷⁸¹ gesegnet worden ist, und ich vollbrachte die guten Taten der zwei Ansammlungen [von Verdienst und Weisheit]. [So sprach] ich ausgezeichnete Gebete und gewährte buddhistische Lehren. Auch erfreuten wir uns an dem Essen und den Getränken sowie den geschenkten Dingen, die uns die dort ansässigen Nachfahren der Familie des Mahāsiddha Rin chen dpal gaben.

In einem Gebiet,
das wie Sukhāvātī mit besonderem Schmuck versehen ist,
in einem Wald, der eine liebliche [12a] Spielwiese
aus Blumen und Früchten [ist],
und vollständig
von ausgedehnten und majestätischen Felsbergen umgeben,
[liegt] diese zentrale Stätte,
als ob sie aus den Taten Vieler vollendet worden wäre.

Von Göttern, Siddhas, Ṛṣis und Asketen als Basis genutzt,
völlig umgeben von einer Au,
mit einem Wasserfall
aus klarem und kühlem Wasser,
[liegt] die Felsenhöhle, ein Ort der Kontemplation.

Auch sah ich mit Augen,
die in ausgedehntem MaÙe Verdienst angehäuft hatten,
eine kostbare „Statue nach dem Ebenbild“ (*'dra 'bag*)

⁷⁸⁰ rGod tshang pa mGon po rdo rje war ein bedeutender 'Brug pa bKa' brgyud pa-Meister und Lehrer des U rgyan Rin chen dpal, siehe Dudjom Rinpoche Jikdrel Yeshe Dorje (1991: 922).

⁷⁸¹ U rgyan Rin chen dpal gilt als Meister der rNying ma-, bKa' brgyud- und Kālacakra-Tradition. Zu seinem Aufenthalt in bDe chen steng siehe bSod nams 'od zer: *Grub chen U rgyan pa'i rnam thar* S. 160–164.

[des Mi la ras pa], die nicht verschieden war von dem tatsächlich anwesenden Vajrācārya, und die [gleich] einer edlen Ansammlung kostbarer spiritueller Qualitäten war.⁷⁸²

[XII]

Daraufhin kam in den unteren Teil dieses Ortes ein Śvetaketu genannter Bote des gTsang pa Mahārāja [Karma bsTan skyong dbang po], der uns gefolgt war, und [sprach], übereinstimmend mit dem Inhalt eines Briefes [geschrieben] mit den Worten des Königs selbst:

„Verschiebe dieses Mal Deine Reisepläne nach Indien! Und kehre auch aus Nepal schnell zurück!“

Nachdem er mich so genau instruiert hatte, kehrte er zurück, indem er nach La stod Ding ri aufbrach. Nachdem wir eine Weile dem Strom des Flusses gefolgt waren, verbrachten wir die Nacht auf einem Abschnitt [des Weges], an dem es oberhalb eine Felswand, von der ein Wasserfall herab fiel, [12b] und unterhalb eine Brücke [gab].

Nachdem wir am Morgen gleich in der Frühe losgegangen waren, bereiteten wir, als es Mittag geworden war, das Essen zu.

Daraufhin, als wir wieder weitergegangen waren, ordnete ein Einwohner der Stadt namens ḡram die Älteren, wie Väter und Mütter, in eine Gruppe, und die zahlreich verstreuten Kinder, Mädchen und Jungen in eine andere, und diese kamen daraufhin so formiert aus einer Entfernung von etwas mehr als einem rGyang grags,⁷⁸³ um uns zu begrüßen. An einem Hang mit Häusern bereiteten sie ein Nachtlager [für uns].

Die dort lebenden Gläubigen gaben uns sowohl reichlich Essen und Getränke als dass sie auch ausgiebig spendeten, was ich bereitwillig annahm. Auch setzte ich [sie] ausgiebig in den Wurzeln des Heilvollen ein, wie beispielsweise dem Aufgeben des Tötens. Auch am nächsten Tag gaben uns jene Essen und Getränke usw., und nachdem wir es angenommen hatten, machten wir uns allmählich auf den Weg und überquerten eine äußerst erstaunliche Brücke, die durch hängende Eisenstränge gestützt wurde.

⁷⁸² Auch im *La phyi gnas yig* wird die Statue erwähnt, ferner das Vorhandensein eines Fußabdrucks des Mi la ras pa und der Meditationshöhle des Ras chung pa, siehe Huber (1997a: 272).

⁷⁸³ Wörtl.: Hördistanz. Wylie (1979: 19, Anm. 34) identifiziert das Längenmaß als die auf Sanskrit als Krośa bekannte indische Meile, die ungefähr 1 bis 3 westlichen Meilen entspricht, also 1, 6–4, 8 Kilometern.

Als es Mittag geworden war, trafen wir, während wir kochten, auf dem Weg mit vielen Händlern zusammen, [13a] von denen einige lediglich die Sicht genossen, einige lächelten, und einige durch ihre Last so erschöpft waren, dass sie sich, ohne an irgendetwas zu denken, fortbewegten.

Von sechs Bewohnern des Landes, die Mang kar genannt wurden,⁷⁸⁴ gab mir einer zwei Silberwaren, genannt Damba,⁷⁸⁵ und die fünf anderen, nachdem sie „Reiskörner“ (*'bras sil ma*) in kupfernen Di pi gemessen hatten, diese in genau angemessenem Maße. Ein [weiterer] gab mir eine Frucht des Nim pa-Baumes.⁷⁸⁶

Daraufhin entstanden bei ihnen viele Respektsbezeugungen wie:

„Du wundervoller Lehrer, Guru, Guter! Weil wir ständig Lasten tragen und von einer großen Erschöpfung übermannt sind, bete für uns und äußere Glück verheißende Wünsche!“

Ich führte eine Gabenwidmung durch [Gebete], wie das sogenannte „[Möge] Kraft der ausgedehnten Großzügigkeit...“ usw., aus und gab ihnen auch ein wenig Geschenke. Nachdem wir auch andere freundschaftliche Worte ausgetauscht hatten, wie das sogenannte ‚Geh‘ langsam‘, trennten wir uns.

An einem Berg, am Ufer eines kleinen Flusses, an dem es „Wasserpflanzen“ (*'dam bu'i tshal*) gab, verbrachten wir die Nacht.

Nachdem wir am Morgen früh aufgestanden waren, [13b] stiegen wir in einer lieblichen Gegend in einem Wald allmählich auf einen Pass, dessen ganzer Weg besonders gut befestigt, sauber und komfortabel war. Daraufhin wurden wir bei einer gefährlichen Passage, die ‚Haarloser Wolf‘ genannt wird, und deren bloßer Anblick schon unerträglich ist, ganz zu schweigen von einem Begehen, von Furcht erfasst. Früher, so heißt es, zeigte ein geflecktes Reh,⁷⁸⁷ die Emanation eines Bodhisattvas, den Weg.

⁷⁸⁴ Siehe Ehrhard (2005: 21, Anm. 14) für eine ethnographische Beschreibung der Mang kar und Ehrhard (1997a: 134, Anm. 17) bezüglich ihrer divergierenden Namen.

⁷⁸⁵ Es könnte sich bei diesem Gegenstand um ein Gefäß handeln, das einem Trinkbehälter oder einer Vase ähnlich ist. dGe bshes Chos kyi grags pa definiert in seinem *brDa dag ming tshig gsal ba bzhugs so* S. 392 das diesem Wort ähnliche *dam bi* als *bum pa'am chang gi rdza snod lta bu*.

⁷⁸⁶ Zum Nim pa-Baum, dessen botanischer Name *Azadirachta Indica* lautet, siehe Manadhar (2002: 103).

⁷⁸⁷ Zu *ri dvags kha sha* siehe Jäschke (1998: 32); vgl. auch Ehrhard (1997b: 335) zur Bedeutung von Tieren als Wegführer.

Der Achte Si tu Paṅ chen Chos kyi 'byung gnas beschreibt diese Passage als eine furchteinflößende Klippe, die auf einem gefährlichen Pfad überquert werden musste, und wie sich an demselben Tag, als auch er sie durchschritt, ein Wunder ereignete: Eine Pilgerin fiel von der Klippe, stürzte auf die Felsstufen und kam daraufhin wieder unversehrt aus der Schlucht heraus; siehe *Ta'i si tur 'bod pa karma bstan pa'i nyin byed kyi rang tshul drangs por brjod pa* Fol. 113, 3–4 (*de nas 'og leb du tshugs zhag gcig dang spyang ki bu (= sbu) med du grags pa'i brag g.yang shin tu gzer ba'i 'phrad lam brgyud nas [...] 'di nyin spyang ki bu (= sbu) med du*

[XIII]

Nachdem wir viele hunderte Steinstufen überschritten hatten, [kamen] wir an einen sehr erfreulichen Ort. [Dort] wachsen sKyu ru ra⁷⁸⁸ und Dong dong⁷⁸⁹ genannte Bäume, sNying zho sha⁷⁹⁰, mKhal ma zho sha⁷⁹¹ und Walnussbäume, rMe ru rtse⁷⁹², „Cannabispflanzen“ (*sro ma ra tsa*) und Pisangbäume und ferner zahlreiche weitere Bäume. Es gibt Hirse- und Getreidefelder, jedwede Arten schöner Gräser sowie viele Schweine und Ochsen. In diesem Dorf namens Dung kham bereiteten wir das Essen zu. Die Spenden [der Einwohner], die ausgiebig gegeben wurden, nahm ich bereitwillig an. Einige Haushalte gaben Essen und Getränke, und ich stellte auch jene zufrieden, die [mich] um Glück verheißender Wünsche willen gerufen hatten, indem ich zu ihnen ging. Die meisten der dortigen Einwohner übten nicht die Jagd aus und verschrieben [14a] sich in großem Maße tugendhaften Taten, wie dem Versprechen, das Töten aufzugeben.

Nachdem wir daraufhin wieder ein Weilchen gegangen waren, [kamen] wir in einen Ort, in dem es einige wenige Häuser gab [und] der rTag pa gnas sa hieß. Dessen Bewohner gaben Spenden, die ich in Besitz nahm, und sie verschrieben sich verschiedenen tugendhaften Taten.

Daraufhin verbrachten wir die Nacht in einem nicht weit davon entfernten, bewaldeten Tal nahe einem [Ort] namens sKye ba lung, das durch den Ācārya Padma[sambhava] gesegnet worden war.⁷⁹³

Nachdem diese Nacht vergangen war, stiegen wir am frühen Morgen auf einen schönen und lieblichen Gipfel, und als wir eine Weile gegangen waren, [kamen] wir [in den Ort] namens Shing kham. Nach einer weiteren kurzen Weile kamen wir in das sogenannte 'Dar thil und kurz darauf [in einen Ort] namens sPang sgang.

Auch jedes einzelne dieser Dörfer begrüßte uns zunächst und gab uns dann als Spenden viele notwendige Dinge, wie Essen und Getränke. Als wir daraufhin aufbrachen, akzeptierte ich bereitwillig, was auch immer sie taten, wie ihre Respektserweisung, [uns] in

gnas skor ba bud med gcig brag g.yang nas lhung yang brag them zhig la chags nas slar nyams med du thon pa'i ngo mtshar ba byung).

⁷⁸⁸ Botanischer Name: *Emblia officinalis*, siehe auch Pasang Yonten Arya (1998: 15).

⁷⁸⁹ Eventuell ist *dong dong* eine Variante von *dong ga* (*Cassia fistula*), siehe Pasang Yonten Arya (1998: 103).

⁷⁹⁰ Botanischer Name: *Choerospondia axillaris*. Für die interessante Etymologie dieser Frucht siehe Pasang Yonten Arya (1998: 76): „It is also called *snod sbyin snying 'bras* (fruit of a harmful spirits heart) because in mythology this fruit is said to have grown in the heart of a harmful dead spirit. In fact it is the fruit of the *tsu ta* tree which grows in the lower valleys. The fruit looks like the shape of the heart, and it is blue in colour which turns brownish-black when dried.“

⁷⁹¹ Zu dieser Pflanze, die unter dem botanischen Namen *Canavalia gladiata* bekannt ist, siehe dGa' ba'i rDo rje: *'Khrungs dpe dri med shel gyi me long* S. 179 und Pasang Yonten Arya (1998: 25).

⁷⁹² Zu dieser Pflanze, deren botanischer Name *Butea monosperma* lautet, siehe Manadhar (2002: 124).

⁷⁹³ Zu sKye ba lung als „verborgenes Tal“ (*sbas yul*) siehe Ehrhard (2008: 104 & Anm. 5).

angemessenem Maße zu begleiten. Auch gewährte ich ihnen buddhistische Lehren, wie die Intonisierung für die Rezitation [des Mantras] von Avalokiteśvara.

[XIV]

Nachdem ich sie in guten Taten, wie beispielsweise dem Aufgeben des Tötens, unterwiesen hatte, und wir allmählich weiter gegangen waren, [kamen] wir in eine Stadt namens Sa go li ti, [14b] in der auch der Steuereintreiber des nepalesischen Königs verweilte.⁷⁹⁴ Eine ganze Schar Männer und Frauen, Mädchen und Jungen aus der Stadt, in der es zwei verschiedene Gruppen gibt, in welchen [jeweils] die tibetische und die nepalesische Tradition praktiziert werden, hielten Darbringungen, wie Blumenblüten, Samen und Blätter in den Händen. Der „Anführer“ (*gtso bo*), der seinen Lebensunterhalt von einem Newar-König bezog, spielte viele Musikinstrumente, wie die Tontrommel, kleine Zimbeln, eine runde Trommel und die Flöte. Ferner führten Kinder, die ungefähr das fünfte Lebensjahr erreicht hatten, einen Tanz auf. Nachdem mich die äußerst zahlreichen Menschen, die mit einer wundersamen Menge etlicher Unterschiede in ihren Kostümen, ihrem Körperschmuck, ihrem Kopftuch und in ihrer Erscheinung versehen waren, herzlich begrüßt hatten, indem sie – nicht einmal den Weg zum Gehen freigebend – mit einem so immensen Ausdruck der Hingabe und des Glaubens sich vor meinen Füßen [und] diese berührend niedergeworfen hatten, verbrachten wir die Nacht an einem [Ort], der nicht weit von jener Stadt entfernt war. Die dort lebenden Menschen baten mit großer Beharrlichkeit:

„Verweile einige Tage hier!“ [15a]

Wegen der Jahreszeit jedoch blieben wir aus Eile nur einen Tag. Während jener Zeit gaben sie mir ausgiebig Spenden, die ich bereitwillig annahm, wie beispielsweise Baumwollkleider, Silber und eine Vielfalt an Essen und Getränken.

Auch gewährte ich so viel wie möglich buddhistische Lehren, nahm Gelübde ab, und setzte sie in die Wurzeln des Heilvollen ein. Während der Zeit, in der wir an diesem Ort verweilten, sprachen die meisten der Menschen zu jeder Tageszeit und im ersten und

⁷⁹⁴ Ehrhard (1997a: 129–130) verweist darauf, das der Begriff *sa 'go* (auch: *rdzong dpon*) auf einen administrativen Posten hindeutet – tatsächlich befand sich der Steuereintreiber des Königs dort. Neben der Route über Sa go li ti, der der Sechste Zhva dmar pa folgte, gab es eine weitere, die über Dolakhā führte; diese nützte der Lo chen bSod nams rgya mtsho im 15. Jahrhundert bei seiner Reise nach Nepal. Während sich bSod nams rgya mtsho in Dolakhā befand, war sein Gastgeber ein gewisser Ja te, der als König von Dolakhā bekannt war und den Posten als Steuereintreiber für die tibetischen Reisenden besetzte, die durch sein Gebiet reisten, siehe Ehrhard (2002: 66). Offensichtlich war es also im 15. und 17. Jahrhundert üblich, Steuereintreiber an wichtigen Punkten entlang der nepalesisch-tibetischen Handelsrouten zu stationieren.

letzten Abschnitt der Nacht Bittgebete: Einige zu dem Ācārya Padmākara, einige zum Ārya Avalokiteśvara, einige zu Mañjuśrī, einige zu dem Bla ma Karma pa, einige zu den siegreichen 'Bri gung pa, einige zu den glorreichen 'Brug pa, einige an die bKa' bgyud[-Tradition] des Ras chung pa, einige an die alte tantrische Tradition. Einige [sandten Bittgebete] an die neuen [Tantra-]Schulen, [und] einige an Jo bo Atiśa, einige an den Bodnāth-Stūpa, einige an den Svayambhū-Stūpa, einige an die großen Götter wie Īśvara. Ferner sangen einige, einige tanzten und einige sprachen Bittgebete. Alle aber verbrachten nur damit ihre Zeit, den einen Gedanken zu haben, die [zwei] Ansammlungen [15b] [von Weisheit und Verdienst] anzuhäufen.

Auch am nächsten Morgen gaben uns einige Gabenherren in ihren Häusern Essen und Getränke usw. Als der Li ti-König, von dem es heißt, dass er aus der gleichen Familie wie der nepalesische König stamme, mich reichlich beschenkte, beispielsweise mit Silber und feinem Baumwollgewebe aus Vārāṇasī, führte ich eine Gabenwidmung aus.

[XV]

Nachdem wir wieder einmal das Essen zubereitet hatten und allmählich weiter gegangen waren, blieben wir in einem Tal, nicht weit entfernt von [einem Ort] namens Thang skam, in dem es ein Haus mit mehreren Stockwerken gab.

Am nächsten Morgen wurde ich zu dem Haus eines Oberhauptes jener Region gerufen und es wurde mir Essen und Trinken gegeben, was ich bereitwillig annahm; ferner gaben mir viele Menschen verschiedenartige Spenden. Nachdem ich sie jeweils in die buddhistische Lehre eingesetzt und auch heilvolle Verbindungen hergestellt hatte, brachen wir auf.

In der Umgebung von Yang la koṭ bereiteten wir das Essen zu. Nachdem ich auch mit den vielen Ordinierten und Laien dieser Gegend in mannigfacher Weise heilvolle Verbindungen, wie die des Gebens und des Nehmens, hergestellt hatte, verbrachten wir die Nacht in [einem Dorf] namens Sebṭa in der Region der Mang kar.

Daraufhin, weil es heißt, dass Tibeter körperlich krank würden, wenn sie zur Mittagszeit [16a] durch ein Reisfeld gingen, brachen wir am nächsten Morgen sehr früh auf und durchquerten eine Gegend in dem Gebiet der Mang kar, in dem es viele Reisfelder und auch viele eingezäunte Grundstücke mit Zuckerrohr gab. Auch überquerten wir zwei kleine Pässe.

Nachdem wir den Hang eines weiteren Passes ein Stückchen hinaufgestiegen waren, bereiteten wir das Essen zu. Daraufhin stiegen wir weiter allmählich den Pass hinauf und kamen [schließlich oben] an. Von dort aus stiegen wir auf einem Weg [mit] angenehmem

und weichem Grund in einem Wald, in dem viele A ru ra-⁷⁹⁵, sKyu ru ra- und Pinienbäume und auch viele Arten Heilkräuter wachsen, den Hang eines lieblichen Berges hinauf, und als wir [oben] angekommen waren, diente der kühle Schatten unter einem A ru ra-Baum in jeder Hinsicht als Ort unserer Pause.

Um unseren Durst zu löschen, kauten wir die Früchte des sKyu ru ra-Baumes. Während wir jene und ferner die reifen Früchte eines medizinischen Baumes pflückten, waren wir äußerst glücklich und vergaßen sogar die ganze Erschöpfung, die durch den Weg [entstanden] war. [Wir waren so] glücklich, wie wenn wir in einem Freudengarten lustwandelten.

Nachdem wir den Gipfel [16b] dieses Berges überquert hatten, verbrachten wir die Nacht in einem herrlichen Pinienwald, ein wenig außerhalb eines kleinen Dorfes namens Sing kar bha dra:

Sogar die Wege
sind gleich dem Boden höherer Existenzbereiche,
[und] auch [der Geruch] der Berge
ist gleich dem aufsteigenden Duft von Räucherwerk;
die Wälder
[bestehen] hauptsächlich aus vorzüglichsten Heilmitteln:
[Es ist], als ob wir in dem Freudengarten der Götter spielten!

[XVI]

Daraufhin brachen wir am folgenden Tag im Morgengrauen auf. Nahe einem Si pa genannten Dorf bereiteten wir das Essen zu. Die Spenden sowie das Essen und die Getränke, die uns die Dorfbewohner gaben, nahm ich bereitwillig an.

In [einem Ort] namens De phur, in einer ausgesprochen erfreulichen Gegend der Mang kar, die voll ist mit Reihen weiter und ausgedehnter Zuckerrohr- und Reisfelder, und deren dazwischen [liegende] Hügel und Täler allesamt mit wunderbarem Wald bedeckt sind, in der Mitte des Landes, fließt von Yol mo gangs rva herab ein ruhiger Gebirgsfluss. Während der Sommerzeit muss man ihn mit einem Boot überqueren. Was das Überqueren

⁷⁹⁵ Zum mythologischen Ursprung dieser unter dem botanischen Namen Terminalia chebula bekannten Pflanze, die als Königin unter allen Heilpflanzen gilt, siehe Pasang Yonten Arya (1998: 305); für eine wissenschaftliche Beschreibung siehe Manadhar (2002: 452).

während [meiner Reise] betrifft, so war der Fluss zu Fuß passierbar.⁷⁹⁶ Nachdem wir ihn überquert hatten, verbrachten wir auf dieser Seite des [17a] Flussufers die Nacht.

Die Ländereien sind gleich einem ausgewischten Becken aus Gold,
[und] der Fluss fließt herab gleich geschmolzenem Lapislazuli.
Der von wunderschönen Wäldern vollkommen eingerahmte Grund
ist gleich einem Versammlungsort der Unsterblichen.

[XVII]

Nachdem wir am nächsten Morgen früh aufgebrochen waren und ein äußerst lang gezogenes Gebiet aus Feldern von Sā lu-Reis überquert hatten, erklommen wir einen großen Gipfel namens Bla ma spyān 'dren.

Am Gipfel angekommen, bereiteten wir an einem nahe gelegenen Platz, an dem es Wasser gab, das Essen zu. Nachdem ich die von den auf dem Gipfel dieses Berges lebenden Dorfbewohnern gegebenen Spenden sowie das Essen und die Getränke bereitwillig angenommen hatte, verbrachten wir die Nacht an einem Ort nicht weit davon entfernt.

Nachdem wir am nächsten Morgen früh aufgebrochen waren und allmählich das ganze Gebiet des großen Gipfels Bla ma spyān 'dren überschritten hatten, kamen wir an einem Ort an, der von den achtzig Mahāsiddhas gesegnet worden war, [und] der auf Newari Gum̄-Vihāra⁷⁹⁷ genannt wird. Dort gibt es zahlreiche außergewöhnliche Höhlen

⁷⁹⁶ Da der Sechste Zhva dmar pa im Winter unterwegs war, also nicht während der Monsunzeit, führte die Indravati Khola wenig Wasser. Siehe dazu auch Ehrhard (1997a: 130): „This was the spot, where the Sixth Zhva-dmar-pa traversed the Indravati Khola, which in the summer, i.e. during the monsoon, has to be swum across (*dbyar gyi dus su ni grus bgrod par bya dgos*); the Indravati Khola arises from the confluence of the Melamchi Khola and the Yangri Khola, whose headwaters are in the territory of Helambu.“ Allerdings muss der Fluss im Sommer nicht durchschwommen werden, sondern kann mit „einem Boot überquert werden“ (*grus bgrod par bya dgos*).

⁷⁹⁷ Die genaue Datierung des heute noch existenten und als Teil des Vajrayoginī-Tempelkomplexes bekannten Heiligtums lässt sich nicht mit Sicherheit festlegen. Bereits der Licchavi Herrscher Mānadeva I (ca. 464–505 n. Chr.) soll hier Buße getan haben. Da der Tempel in den Licchavi Inschriften nicht in Sanskrit benannt ist, sondern in einem örtlichen Dialekt, vermutet Slusser (1998: 271), dass die Licchavis den Namen dieses aus einer Zeit vor ihrer Herrscher-Periode stammenden Tempels übernommen hätten. Die Datierung ist vor allen Dingen für den Zeitpunkt der Einführung des Buddhismus in Nepal interessant, da zwar die ersten Zeugnisse des Buddhismus aus der Licchavi-Periode stammen, es aufgrund der geographischen Lage des Geburtsort Buddhas im Süden Nepals jedoch nahe liegt, dass die Verbreitung bereits früher stattgefunden hat.

[17b], die von Kunsthandwerkern in große Felsbrocken gehauen wurden, sowie Stūpas und nicht-buddhistische heilige Objekte.⁷⁹⁸

Dort angekommen, trafen wir auf den Mānaviṣa genannten Minister des Newar-Königs von Kāthmāndu, einen „Priester“ (*mdun na 'don*),⁷⁹⁹ der aus der Familienlinie des früheren Viśvajī genannten Ministers [stammt], von dem es hieß, dass er ein Bon po sei, und der gekommen war, um uns zu begrüßen. [Der König] hatte ihn, versehen mit vielen Sänften, gesandt. Er sprach:

„Wir sind gekommen, damit Ihr Euch auf dem Weg ausruhen könnt!“

Wir tauschten viele freundschaftliche Worte aus. Daraufhin bereiteten wir das Essen zu und ich führte die Pūjā des Glück verheißenden Tages der Vajrayoginī⁸⁰⁰ und eine Gaṇa-Pūjā aus. Nachdem wir daraufhin allmählich aufgebrochen waren, kamen wir durch das nördliche Tor in eine Stadt namens Sangku, die aus etwas mehr als vierhundert Häuser besteht, durchquerten sie auf der großen Hauptstraße und verließen sie durch das südliche Tor.

Wir verbrachten die Nacht in einem Wald mit einer Quelle, nahe des Gipfels eines Cāṅgu⁸⁰¹ genannten Hügels, auf dem es einige Häuser und einen Segen bringenden Garuḍa gibt. An diesem Abend gab uns ebenfalls der Minister [Mānaviṣa] zu essen.

Am nächsten Morgen sahen wir im Inneren des Tempels [18a] dieses Ortes eine gegossene Statue des auf einem Garuḍa reitenden Viṣṇu. Jene ist mit zahlreichen

⁷⁹⁸ Ferner soll es dort auch ein Meditationshäuschen des Nagārjuna und eine Statue der Ekajātī gegeben haben, und auch Śaṅkarācārya soll sich dort für längere Zeit aufgehalten haben, siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 339, 1 und Macdonald (1987: 111).

⁷⁹⁹ mKhas dbang dGe 'dun chos 'phel exponiert in seinem *Deb ther dkar po* die Idee, dass die Verwendung von *mdun na 'don* als Synonym zu *bka' blon* (Minister), wie sie beispielsweise auch bei Goldstein (2001: 569) gemacht wird, auf einen Irrtum späterer tibetischer Gelehrter zurückzuführen sei. Nach seiner Hypothese bezeichnete der aus dem Sanskrit *purohita* übersetzte Begriff bei indischen Königen lediglich die Brahmanen und Priester, die am Hof für [die Rituale der] Astrologie/-nomie, Veden und Ähnliches verantwortlich waren. Bei den früheren tibetischen Königen bezeichnete *mdun na 'don* einen „Bon-Priester“ (*sku bon*), der als Diener dem König diente, also ebenfalls eine Position, die eher religiösen als säkularen Charakter hatte, siehe mKhas dbang dGe 'dun chos 'phel *Deb ther dkar po* S. 13–14 (*mdun na 'don ni purohi ta bya ba'i rgya skad bsgyur ba ste / rgya gar gyi rgyal po'i las tshan tsam yin zhing / de yang rgyal po'i mdun du skar bcos dang rig byed sogs 'don pa'i bram ze bla mchod re yod pa de'i ming yin mod kyi / physis kyi mkhas pa rnams de bka' blon lta bu zhis gi ming du 'khrul nas snang / des na sngon dus bod kyi rgyal po la sku bon bya ba zhis 'dug pa de mdun na 'don gyi tshod tsam yin*). Jäschke (1934: 273) gibt zumindest als zweite Bedeutung nach „Minister“ den Begriff „Hofpriester“ an. In dem vorliegenden Fall wird tatsächlich explizit davon gesprochen, dass Mānaviṣa sowohl „Minister“ (*blon po*) als auch „Bon-Priester“ (*mdun na 'don*) sei.

⁸⁰⁰ Gemeint ist eventuell der 25. Tag des tibetischen Monats. Auch befand sich der Sechste Zhva dmar pa zu dieser Zeit nahe des Guṃ-Vihāra, der, wie bereits oben erwähnt, zu dem von Sangku aus nicht weit entfernten und in nordöstlicher Richtung gelegenen Vajrayoginī-Tempelkomplex gehört.

⁸⁰¹ „Cāṅgu“ (*cāṅgum*) ist ein Newar-Ausdruck (skt.: *dolādri* oder *dolāsikara*) und heißt wörtlich übersetzt „Hügel der Sänfte“, siehe Slusser (1998: 251).

wertvollen Substanzen, wie Gold, geschmückt, und ist für die Menschen dieser Gegend ein Segen bringender Gegenstand ihrer Verehrung. Einige behaupten, dass sich im Inneren des Kopfes [des Garuḍa] eine Perle der Mālā des Ācārya Nāgārjuna befände. Obwohl mir nicht gewährt wurde, genauer nachzuschauen, bekam ich auch, als ich deswegen fragte, keine einzige konkrete Antwort, und deswegen bin ich nicht sicher, [ob dem so ist]. Wie dem auch sei, sie sagen, dass heutzutage der Nutzen für Leprakranke und andere, die kommen, um den Garuḍa Nepals zu treffen, äußerst [groß] sei.⁸⁰²

[XVIII]

Nachdem ich den so beschriebenen Garuḍa angeschaut hatte, und wir schließlich an dem Ufer eines kleinen Flusses⁸⁰³ unser Essen gegessen hatten, kamen wir schließlich zum Bya rung kha shor genannten Mahācaitya (d. h. Bodnāth), der auf Newari Kha sha tset genannt wird, und der zu früheren Lebenszeiten der drei, des Abts, des Ācārya und des Dharmarāja, errichtet worden ist.⁸⁰⁴ Dort schlugen wir unser Lager auf. Am nächsten Tag verbrachte ich den größten Teil des frühen Morgens damit, sinnvolle Taten zu verbringen, [18b] wie Niederwerfungen und Darbringungen zu machen, [den Stūpa] zu umrunden und zu beten.

⁸⁰² Vgl. Kapitel 12.5.1.

⁸⁰³ Bei dem Fluß dürfte es sich um die Manoharā handeln, die durch ihren westöstlichen Verlauf im Kāthmāndu-Tal Cāngu Nārāyaṇa im Süden und Bodnāth im Nordwesten trennt.

⁸⁰⁴ Hier ist die Rede von Śāntarakṣita (Abt), Padmasambhava (Ācārya) und dem tibetischen König Khri srong de'u btsan (Dharmarāja). Es gibt zahlreiche Legenden, die sich um die Entstehung des Stūpa ranken. Am bekanntesten ist die der Geflügelzüchterin, die mit ihren Söhnen den Stūpa erbaut haben soll. Eine ausführliche Darstellung der Geschichte des Stūpa enthält der von lHa btsun sngon mo lHa dbang rgya mtsho'i blo gros (12. Jh.) geborgene und vom ersten Yol mo ba sNgags 'chang Śākya bzang po (15./16. Jh.) wiederentdeckte Schatztext: *mChod rten chen po bya rung kha shor gyi lo rgyus thos pas grol ba* Fols. 1a–32a, zu den beiden Schatzfindern siehe Dowman (1973: 64–65); zum Fund des Schatztextes in bSam yas durch sNgags 'chang Śākya bzang po vgl. Ehrhard (2004c: 82, Anm. 45). Eine weitere Beschreibung des Stūpas lässt sich im Kapitel 58 (Fols. 362–367) einer Biographie des Padmasambhava aus dem 14. Jahrhundert finden, die von gTer ston O rgyan gling pa (1323–1363) geborgen wurde, siehe Ehrhard (1990: 2, Anm. 2). Die Erzählung wird dort als die Rede des Śāntarakṣita dargestellt: Eine Geflügelzüchterin in Nepal gebiert vier Söhne von jeweils einem Pferde-, Schweine-, Hunde- und Geflügelzüchter. Sie beschließt, von ihrem Gehalt einen großen Stūpa zu errichten. Da sie vor der Fertigstellung des Stūpas verstirbt, beauftragt sie ihre Söhne, die Kuppel des Stūpa fertigzustellen. Alle vier sprechen Gebete bezüglich ihrer Wiedergeburt. Der Ältteste, Sohn des Pferdezüchters, beschließt, ein Laienkönig zu werden und wird als Khri srong de'u btsan wiedergeboren, der Zweitälteste, Sohn des Schweinehüters, will zu einem ‚Halter der Mantra‘ werden, der durch seinen erleuchteten Geistesstrom die Bewohner der drei Bereiche (Götter, Menschen, Höllenwesen) erzieht, und wird als Padmasambhava wiedergeboren, der Drittälteste, Sohn des Hundezüchters, will als Mönch wiedergeboren werden und wird zu Śāntarakṣita, dem Abt von bSam yas. Der jüngste Sohn des Geflügelzüchters will der Minister seiner drei Brüder werden und wird zu sPa mi khri gzher von Yar lung, siehe O rgyan gling pa: *O rgyan gu ru padma 'byung gnas kyis rabs rnam par thar pa rgyas par bkod pa padma bka'i thang yig ces bya ba bzhugs so* Fols. 365, 1–367, 3. Für eine detaillierte Analyse der Quellen siehe Ehrhard (1990: 1–9) sowie Blondeau (1994: 31–42); für eine englische Version der Texte siehe Dowman (1973 & 2004).

Auch am nächsten Morgen machte ich Niederwerfungen, führte Darbringungen aus usw. und besuchte daraufhin in einem Hain, der Mṛgasthalī⁸⁰⁵ genannt wird, Wasser, von dem es jeweils [bei den] Nicht-Buddhisten heißt, dass es das Wasser des geheimen [Ortes] (d. h. Vulva) der U mā⁸⁰⁶ und bei den Buddhisten, dass es dasselbe der Vajravārāhī sei, sowie Wasser, von dem es heißt, dass es „Realisations-Wasser“ (*grub chu*) sei,⁸⁰⁷ und einen Platz, an dem es Heiligtümer der Yogins, wie die Fußabdrücke der Mahādevī (skt.: *mahādevīpāduka*),⁸⁰⁸ und Strohhütten der Yogins gibt. Auch besuchte ich einige Höhlen, die als Meditationsorte Tilopas [und] Nāro[pa]s bekannt sind. Ich sah sich direkt am Weg befindliche [Heiligtümer], wie beispielsweise in dem sogenannten ‚Dorf des Paśupati‘, einen Tempel Paśupatis und einen großen Dreizack, an dem einige Tīrthikas ihre Körper als Opfergaben hingeben, sowie einen Tempel des Nāga Vāsuki⁸⁰⁹ und rezitierte auch die Verse der jeweiligen „Śāstras“ (*gtsug lag*).⁸¹⁰ Nachdem wir daraufhin allmählich weitergegangen waren, wurden wir auf dem Weg von fünf Ministern des Mahārāja von Yambu namens Lakṣmīnaraśiṃha Malla, beispielsweise dem Hauptminister, dem väterlichen Onkel des Königs und anderen, sowie mit verschiedenen Musikinstrumenten

⁸⁰⁵ Mṛgasthalī (d. h. Gazellenhain) ist Teil des Paśupati-Komplexes und liegt an dem Zusammenfluss eines kleinen Zustroms mit der Bāgmatī gegenüber des Paśupati-Tempels. Für eine Übersetzung der Entstehungsmythen, nach welchen sich Śiva hier in Form einer Gazelle mit Pārvatī vergnügt haben soll, siehe Michaels (1994a: 60–62).

Slusser (1998: 229) weist darauf hin, dass es dort sowohl buddhistische als auch hinduistische Heiligtümer gibt: „On the opposite site, reached by a footbridge, lies Mrigasthali, the wooded Deer grove, legendary Śleṣmāntaka where Śiva once dwelt as a gazelle. Still part of Paśupati’s domain (Paśupati *kṣetra*) Mrigasthali is scattered with countless lingas by many names, icons of Śiva in many forms, and innumerable shrines and images of other gods, both Buddhist and Brahmanical (Plates 336, 352, 558).“ Besonderes Interesse in diesem Kontext verdient die Figur 352, eine Darstellung von U mā-Maheśvara, die, da sie aus dem 7. Jh n. Chr. stammt, auch zur Zeit der Reise des Sechsten Zhva dmar pa vorhanden gewesen sein müsste. Für eine genaue Verortung Mṛgasthalīs siehe ebd.: Bd. 2, Karte 6.

⁸⁰⁶ U mā ist ein anderer Name für Pārvatī, zweite Gattin des Śiva und Inkarnation der Saṭī.

⁸⁰⁷ Heutzutage ist das Heiligtum als Guhyeśwarī bekannt, der Zutritt ist Nicht-Hindus verwehrt. Guhyeśwarī gilt als der heilige Ort, an dem Śiva die Genitalien der Saṭī verlor, während er, rasend vor Trauer über ihren Tod, mit ihrem Leichnam herumirrte, siehe Kinsley (1990: 59–65).

Den Tempel in seiner jetzigen Form dürfte Chos kyi dbang phyug so nicht gesehen haben, denn er wurde erst unter der Herrschaft von Pratāpa Malla, dem Sohn Lakṣmīnaraśiṃha Mallas, dem Chos kyi dbang phyug kurz vor seiner Rückreise begegnete, errichtet, siehe Majupuria & Majupuria (1981/82: 159).

⁸⁰⁸ Mahādevīpāduka könnte eine Verschreibung für Mahādevapāduka sein. Ausführliche Erkundigungen vor Ort blieben erfolglos; aufzufinden waren ausschließlich die Pāduka von Rāma.

⁸⁰⁹ Vāsuki ist einer der acht großen Nāga-Könige. Auf dem Gebiet von Paśupati (skt.: *paśupatikṣetra*) befindet sich der Vāsuki-Tempel in unmittelbarer Nähe des Paśupati-Tempels und des großen Dreizacks, und, wie von Chos kyi dbang phyug behauptet, an dem Weg, der entlang der Bāgmatī führt. Zum Plan der Anlage siehe Michaels (1994b: 52, Karte III.1).

⁸¹⁰ Siehe Hahn (1995: 347–354) für eine etymologische Analyse des Begriffs *gtsug lag*, die ihn zu der Bedeutung von *gtsug lag* als *śāstra* führt: „As for the semantical aspect of my interpretation of *gtsug lag* I think that the expression “that which has been (or: is to be) recited in order to be penetrated or impressed upon the mind” is the most general expression of what was understood by the term *śāstra* in the Indic and especially Buddhist context of that time [...]“, siehe ebd.: 354.

und zwei Elefanten als Reittiere willkommen geheißen, die man uns zur Begrüßung geschickt hatte.⁸¹¹

Daraufhin gingen wir in die mit vollständigem [Namen] Yaṃbu und mit anderem Namen Kāṣṭhamaṇḍapa [19a] benannte große Stadt,⁸¹² und verbrachten die Nacht, weil es [mir nicht gelang] die Beharrlichkeit des Mahārāja zurückweisen, in dem Haus eines seiner Minister, obwohl ich [eigentlich] wünschte, in einem nahe liegenden Wald zu bleiben.

[XIX]

Nachdem wir am darauf folgenden Tag am frühen Morgen gegessen hatten, besuchte ich im Norden der Stadt Yaṃbu einen Tempel mit dem Namen Thang-Vihāra,⁸¹³ in dem Jo bo rJe Atiśa verweilt hatte, und in dem es eine Darstellung des rJe btsun Maitreya gibt. Das Sanktum ist mit einem Umrundungspfad versehen, [und] außerhalb gibt es zahlreiche Stūpas und Ähnliches. Weiter davon entfernt gibt es zwei Stūpas aus Backstein mit Darstellungen der fünf Jina-Buddhas.⁸¹⁴

Im Westen der großen Stadt entstand der sogenannte Koṭa-Vihāra, der jetzt zu einem Dorf geworden ist, und in den vier Richtungen der Kuppel des Stūpa, der von den Menschen kleiner Shing kun⁸¹⁵ genannt wird, gibt es außergewöhnliche Darstellungen der fünf Jina-Buddhas. Ich besuchte einen von dort aus östlich [gelegenen] Tempel, in dem es in Stein gemeißelte Maṇḍalas von Dharmadhātu Vāgīśvara und Mañjuśrī Jñānasattva gibt, und ferner einen Tempel in der Umgebung, in dem es [Statuen], wie beispielsweise die des

⁸¹¹ Auch in der Biographie von Chos dbyings rdo rje werden die beiden Elefanten (die er als „jung und nicht allzu gezähmt“ (*glang po gzhon nu ha cang dul ba ma yin pa*)) beschreibt, erwähnt, zusammen mit dem Bon-Priester, der sie zuvor mit Sänften begrüßt hatte, in einem Kontext also, der im Reisebericht so nicht besteht. Nach Chos dbyings rdo rje war es auch dieser Bon-Priester, der Chos kyi dbang phyug nach dem Grund seiner Reise fragte, und nicht der König selbst, siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I S. 221*.

⁸¹² Ursprünglich bezeichneten die Namen Yaṃbu und Kāṣṭhamaṇḍapa zwei unterschiedliche Stadtbezirke, wurden also nicht als Synonyme verwendet. Yaṃbu (Newari: *yaṃ* = Norden, *bu* = Feld) bezog sich auf den nördöstlich vom Darbar-Platz gelegenen Teil der Stadt und wurde unter der Licchavi-Herrschaft Kolīgrāma genannt. Der südwestlich vom Darbar-Platz gelegene, auf Newari als Yaṅgala bekannte Teil, der von den Licchavis Dakṣiṇakolīgrāma (Südliches Kolīgrāma) genannt wurde, trug im frühen 12. Jahrhundert den Namen Kāṣṭhamaṇḍapa. Kāṣṭhamaṇḍapa (= hölzerner Pavillion) bezeichnete ein sehr großes öffentliches Rasthaus, das an der alten westöstlichen Handelsroute lag, die durch Kāthmāṇḍu führte. Im 17. Jahrhundert wandelten die Gorkhalis den Namen in Kāthmāṇḍu ab. Die Newar verwenden weiterhin die ursprünglichen Namen Yaṃbu und, weniger gebräuchlich, Yaṅgala, die sich heutzutage allerdings ebenfalls auf die gesamte Stadt beziehen, siehe Slusser (1998: 86–92).

⁸¹³ Der mit anderen Namen Vikramaśīla-Vihāra oder Tham-Bahīl genannte Tempel war namensgebend für den im Norden der Stadt gelegenen Bezirk Thamel. Laut Mythos ist er eine Schöpfung des Bodhisattvas Mañjuśrī. Für andere Entstehungsmythen, die ihn mit der Rākṣasī Jātakājimā aus Tibet assoziieren, siehe Slusser (1998: 362–363).

⁸¹⁴ Die fünf Jina-Buddhas sind Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha und Amoghasiddhi.

⁸¹⁵ Der Tempel ist auch als Kāṭheśimbhū bekannt und dient als Alternative zu dem auf einem hohen Hügel gelegenen Svayambhū in Kāthmāṇḍu, siehe Slusser (1998: 301).

Buddha und des Karsapāṇi, des Maitreya, des Mañjuśrī [19b] und der Tārā gibt [und weitere], die von zahlreichen Stūpas umgeben sind. Obwohl ich [zunächst] den Glauben hatte, dass unter diesen ein passender [Tempel] der Aufenthaltsort des Bla ma Paṇḍita [d. h. Mar pa], der ‚Rin chen tshul-Vihāra‘ sei, fand ich ihn später unter anderen, und es besteht kein Zweifel daran, dass [der passende Tempel die Stätte] von Paṇḍitas und Siddhas wie Vanaratna war. Es gab [allerdings] niemanden, der die Geschichte hätte erklären können. Wir besuchten in einer Straße der Stadt ein in einen Dharma-Thron „gearbeitetes“ (*btod pa*) Relief des Buddha und Gemälde, wie die der „ausgezeichneten Zwei [d. h. Śāriputra und Mahāmaudgalyāyana]“ (*mchog zung*) und der Tārā.

[XX]

Am darauf folgenden Morgen, nachdem die Sonne aufgegangen und zehn Uhr vorbei war, [sprach man zu mir]:

„Da zu dieser Zeit [die Konstellation] von Planeten und Sternen günstig ist, komm, um den König zu treffen!“

So wurde ich genau zu dieser Zeit in den Palast gerufen. Die Sitzkissen waren schön hergerichtet und es wurden freundliche Worte, wie ‚Gut, dass Du gekommen bist‘ [vom König Lakṣmīnaraśiṃha Malla] gesprochen:

„Anderenfalls wäre ich liebend gern aus der Stadt gekommen, um Euch zu begrüßen, aber als ich zum Schauspiel anlässlich des Neumondfestes des letzten Monats ging, rutschte ich mit dem Fuß auf der Türschwelle aus und verletzte mich so [20a]. Weil ich deshalb nicht in der Lage war, zu kommen, verzeiht mir aufgrund Eurer liebevollen Güte!“

So sprach er. Um Zweifel auszuräumen an der Schwellung der Gliedmaße und dem Bein, auf das die Medizin aufgetragen war, zeigte er es mir. Dann ließen wir uns auf die Kissen nieder und er fragte mich:

„Warum bist Du hierher gekommen? Bist Du aufgrund der langen Reise nicht etwa erschöpft?“

„Ich bin gekommen, um die außergewöhnlichen Heiligtümer Nepals zu besuchen; auf dem Weg „litt“ (*thob*) ich nicht unter Erschöpfung.“

So gab ich ihm durch meine Antwort zu verstehen.

„Da, obwohl ich die Schriften der Grammatik ein wenig studiert haben mag, sie nicht gut gemeistert habe, und ich noch jung bin, wage ich es nicht, ausführlich zu sprechen!“

So sprach er. Ein Brahmane, der die Grammatik beherrschte, [sprach]:

„Wie ist das Land Tibet beschaffen? Wie trat der König hervor? Wer war der tibetische König, der unserer früheren Königsfamilie in Freundschaft verbunden war?⁸¹⁶ Hast Du das Land China gesehen, [wenn ja], wie ist es? Wie groß ist die Macht des Königs?“

So und so weiter tauchten viele Fragen auf Sanskrit auf, und da ich auch [20b] auf jede jeweils eine dem Gegenstand [der Frage] angemessene Antwort auf Sanskrit gab, entstand gegenseitige Freude.

[XXI]

Nachdem man mir daraufhin einige besondere Nahrungsmittel, wie beispielsweise Früchte, gegeben hatte, die ich bereitwillig annahm, trat ich allmählich aus dem Palast heraus und besuchte auch den sogenannten Weißen 'Ja' ma li, einen der aus Sandelholz von selbst entstandenen fünf [Ārya] Mahākāruṇika-Brüder.⁸¹⁷ Nachdem ich auch Verdienst angesammelt und Gebete gesprochen hatte, richtete ich mich in meiner Unterkunft ein.

⁸¹⁶ Mit dem tibetischen König ist wahrscheinlich Srong btsan sgam po (†649) gemeint, der die Prinzessin Bhṛkuṭī geheiratet haben soll, eine Tochter des Licchavi-Herrschers Aṃśuvarman, vgl. auch Anm. 492.

⁸¹⁷ Die Statue, die auch als Sveta Matsyendranātha bekannt ist, zählt zu einer Gruppe von Standbildern, die als die selbst entstandenen „Ārya [Avalokiteśvara]-Brüder“ (*'phags pa mched*) bekannt sind, vgl. Kapitel 12.5.3. Sie befindet sich nordöstlich des Durbar-Platzes nahe Indrachowk in einem Tempel, dessen Eingang etwas versteckt hinter einem kleinen Stūpa liegt. Ein Tempelwärter pflegt diesen lebendigen Pilgerort, der von Hindus ebenso wie von Buddhisten besucht wird.

Nach bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 344, 1–2, bei Macdonald (1987: 113), wird die Statue irrtümlicherweise (aufgrund seiner weißen Farbe) manchmal als Mañjuḥṣa identifiziert.

Wie Kāśī⁸¹⁸ [in] Āryāvarta
so wurde auch Nepal
von den Gelehrten aus früherer Zeit gepriesen,
ein Feld des Verdienstes zu sein.
Eine bewegte Girlande aus Wellen,
die weiß wie der Mond des Ruhmes⁸¹⁹ [leuchten]:
Dies glorreiche Nepal
nahm ich gleich einer Stätte der Götter wahr.

Die Stadt der vom Schicksal Begünstigten,
bekannt als goldene Kuppel,
die mit Häuserzeilen versehen ist, die die Zahl 2000 überschreiten,
die mit anderem Namen Yaṃbu
oder auch Kāṣṭhamaṇḍapa genannt wird,
ist ein Beispiel für eine Stadt der Götter.

[Die Stadt ist] gut errichtet
und umgeben von einer Einfriedung [aus] Kuppeln,
die Mauerreihe aus Backstein [21a] ist ebenmäßig
und von schöner kupferner Farbe;
wie es angemessen ist,
sind die Paläste und die Tempel mehrstöckig;
sie ist wie ein Gemälde,
das durch mannigfaltige Taten geformt wurde.

Zwischendrin liegen Badeplätze,
vollständig eingerahmt von Ziegeln.
Es gibt schöne [Bade]ghaṭṣ
[und] aus den Mündern der Makaras⁸²⁰
ertönt das Geräusch von fließendem Wasser.
Die Vielfalt der Reis- und Zuckerrohrfelder und Büffelherden
birgt einen Schatz an ausgezeichneten Ressourcen.

⁸¹⁸ Mit Kāśī wird Vārāṇasī bezeichnet.

⁸¹⁹ Der Mond des 15. Tages des tibetischen Monats, d. h. Vollmond.

⁸²⁰ Ein Makara ist ein mythischer Wasserdrache, der in Nepal häufig als Auslaufröhre bei Brunnen verwendet wird, siehe Slusser (1998: 156).

[XXII]

Nachdem ich am nächsten Tag die Einladung zum Mittagessen zweier Hausherren, Deva und Nātha genannt, angenommen hatte, wurden in den jeweiligen Häusern die Sitzkissen schön hergerichtet und es wurden mir ausgezeichnete Nahrungsmittel wie Reisschleim gegeben. Auch gaben sie mir Geschenke, wie beispielsweise ein großes Stück Baumwollstoff, die ich bereitwillig annahm. Daraufhin brachen wir allmählich durch das westliche Tor der Stadt auf.

Der Ort des allgemein als Bal yul 'Phags pa shing kun bekannten Stūpa ist laut dem [*'Phags pa*] *glang ru lung bstan-Sūtra* (skt.: [*ārya*] *gośṛṅgavyākaraṇasūtra*)⁸²¹ Nepal. Nach den Worten vieler früherer Gelehrter wurde der sogenannte Go ma sā la ghandā-Stūpa vom Buddha [21b] der Vergangenheit, Bhagavān Kaśyapa, und anderen gesegnet.

Die Rede des Bhagavān Śākayamuni, wie sie aus dem Sūtra hervorgeht, wurde dem Gefolge der Bhikṣus ausgiebig gelehrt: Wie sich früher das Gebiet in einem See befand, der zugeschüttet und zu Land wurde, wie der Stūpa entstand und die Zukunft prophezeit wurde.

[Eine andere Legende lautet:] Als Furcht vor einer Armee der Tīrthikas aufkam, wurde auf Anweisung des Lord Nāgārjuna der untere Teil der Rundung [des Stūpa] bedeckt, indem die Bewohner Nepals jeweils einen Krug [mit] Erde herbeitrugen, und da der Ārya [Nāgārjuna] [hier seine] Haare verstreute, ist dieser Platz im Wald, an dem es den wertvollen Stūpa gibt, gesegnet.⁸²²

Dort zogen wir hin, und als wir angekommen waren, machte ich ausgiebig Niederwerfungen, umrundete ihn und betete. Jenen Abend verbrachten wir in einer kleinen Unterkunft an der nordwestlichen Seite [des Stūpa].

⁸²¹ Übersetzt: *Sūtra der Ochsenhorn-Prophezeiung*. Siehe Suzuki (Hrsg.): *The Tibetan Tripitaka Peking Edition* (Bd. 40, No. 1026, Fols. 234b, 6–242a, 1.) für die Prophezeiung im bKa' 'gyur der Peking Edition und Thomas (1935: 3–38) für eine Übersetzung des Sūtra.

Der Stūpa liegt nicht in Nepal, sondern in „Khotan“ (*li yul*), eine heutzutage als Ost-Turkestan bekannte Region in China, vgl. Kapitel 12.5.2. Thomas (ebd.: 6) weist auf zwei Gründe für die Verwechslung hin: Erstens besteht eine geographische Ähnlichkeit zwischen Nepal und Khotan, und zweitens wurde der Hügel von Svayambhū ebenfalls Gośṛṅga genannt (eventuell eine korrumpierte Form von Gośīrṣa); vgl. auch Ehrhard (2007c: 109–110 & 111, Anm. 7 & 8), der auf einen im Jahr 1413 verfassten Text mit dem Titel „A Register of Noble All [Kinds of] Trees: Mind Support of the Buddhas of the Three Times“ (*dus gsum sangs rgyas thams cad kyi thugs kyi rten 'phags pa shing kun gyi dkar chag*) hinweist, in dem die eigentlich in Khotan verortete Legende auf Nepal übertragen wurde. Für eine Übersetzung des Textes siehe ebd.: 110–119.

⁸²² Nach bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma rührt der tibetische Name 'Phags pa shing kun von der Legende, nach der Nāgārjuna dort seine Haare verstreut und dafür gebetet habe, dass sie zu verschiedenen Sorten von Bäumen werden mögen, siehe *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 322,1–2 (*ming gi sgra bshad kyang slob dpon klu sgrub kyis dbu skra gtor nas ri 'di la shing sna kun tshang ba* (= *gtsang ba?*) *skye bar gyur cig ces smon lam btab pa bzhin du byung bas 'phags pa shing kun tu grags ces zer*), bei Macdonald (1987: 103).

Der geweihte Grund
gleich einem ausgewischtem Maṇḍala aus Gold,
der schöne Wald
gleich einer Anordnung von Opferpfählen [aus] Smaragden,
die sehr hohe Spitze
gleich einem makellosen Edelsteinkristall:
[So] nahm ich jenen erstaunlichen Ort der Verehrung,
jenen ausgezeichneten Nektar für die Augen wahr.

[XXIII]

Am nächsten Tag wurde ich in der großen Stadt von den Hausherren [22a] namens Jñānakīrti und dessen Söhnen, names Kīrtijaya Lakṣa und Jñānapāla, die sehr viel Besitz und Reichtum [besaßen] und vom König sehr protegiert und geschätzt wurden, und aus [deren] Haushalten das gesamte Ausmaß an Waren, Edelsteinen und Silber stammte, dessen Wert in diesem Land durch [Münzen], wie Māṣa, Paṇa und Karṣapaṇa gemessen wird, nachdem es [dort] gefertigt wurde, zum Mittagessen eingeladen, was ich bereitwillig annahm. Daraufhin kehrte ich zurück in meine Unterkunft. An jenem Tag kam der große König von Jumla, Vikrama Śāh genannt, der die Herrschaft über viele Regionen in den Bergen, welche die Gebiete des großen Sees Manosarowar und Pu rang verbinden, ausübte, [und] der viele Söhne [hatte] und Macht, Reichtum und großen Einfluss besaß, zu meiner [22b] Unterkunft, um mich zu treffen, indem er sich extra [her]bemühte, nachdem er auf dem Weg über Nepal davon gehört hatte, dass ich mich hier befände. Nur aufgrund des verständigen Wunsches nach Verdienst für sich selbst, und weil seine ihm zur „Haupt[frau] gewordene Gattin“ (*btsun mo thu bor gyur pa*) gestorben war, reiste er zu Orten in Maghada, wie beispielsweise Bodhgayā [und kam deshalb über Nepal].

„Aus den Erzählungen der Inder, die nach Tibet reisten, als Du zu früherer Zeit noch dort verweiltest, habe auch ich die Rede über Dich gehört. Weil ich auch den Lobpreis Deiner Tugenden, wie beispielsweise [Deine] Freude am Geben und die große Gelehrtheit, mit der Du versehen bist, gehört habe, habe ich [den Glauben mit] „äußerster Klarheit“ (*rab tu dang ba*): Dass Du zur gleichen Zeit [wie ich] hierher gekommen bist, verdanke ich der Gunst meines Verdienstes. Weil ich deshalb äußerst erfreut und

voller Glauben bin, bin ich hierher gekommen, um mich [vor Dir] niederzuwerfen.“

So traf er mich unter vielen Respektbezeugungen. Indem er sich auf den Vorwand seiner gewöhnlichen Kleidung stützte, sprach er:

„Ich habe nichts Großes, was ich Dir geben könnte“

[und] gab mir einige Silbermünzen. Ich sprach auch zu ihm erfreuende Worte und gab ihm ebenfalls kleine Gaben. Daraufhin machte er sich auf den Weg und ging.

[XXIV]

An dem darauf folgenden Tag machte ich bei dem Mahācaitya (d. h. Svayambhū) Niederwerfungen, führte Darbringungen aus, betete und blieb, wie es mir beliebte.

Nachdem ich wiederum am nächsten Tag in unserer Unterkunft eine Gaṇa[cakra-]Pūjā ausgeführt hatte, verweilte ich im Zustand des ursprünglichen [Geistes] und veranstaltete für eine Vielzahl an [Menschen], die plötzlich auftauchten, ein [23a] Dāka-Fest. Auch brachten mir einige Gläubige aus gNya' nang die vorbereiteten Utensilien für eine [weitere] Gaṇa[cakra-Pūjā] dar, und ich versprach, [diese auszuführen].

Am darauf folgenden Tag genoss ich die vom großen Herrscher der Erde gTsang pa Karma bsTan skyong dbang po in ausgiebiger Weise arrangierten Gaṇa[cakra-]Pūjās und zwischen diesen zahlreiche [Handlungen] anhäufend, wie beispielsweise mich niederzuwerfen, Darbringungen zu machen und zu beten, vervielfachte ich die Wurzeln des Heilvollen. Obwohl an diesem Tag ein Elefant zusammen mit zwei jungen Elefanten sowie zahlreiche [Personen], wie fünf Minister, unter anderem Kalyāṇa, Gopinātha und Mukuṇḍarāja mit ihrem Gefolge erschienen, die der König der auf Sanskrit Pātan [und] in der Newar- und tibetischen Sprache Ye rangs genannten [Stadt], um mich zu begrüßen, [gesandt hatte], schob ich das [Vorhaben, nach Pātan] zu gehen, auf, da der König von Kāthmāndu mir an diesem Tag befohlen hatte, zu bleiben. Deswegen und weil ich es als vergnügliche Aktivität erachtete, den in der Nähe von 'Phags pa shing kun [gelegenen] Geierberg (*bya rgod phung ri*, skt.: *gṛdhrakūṭa*)⁸²³ zu besuchen und auf einem Elefanten zu reiten, stieg ich auf einen mit einem Thron versehenen Elefanten und brachte ihn dazu, sich

⁸²³ Gṛdhrakūṭa bezeichnet den südlich von Svayambhū gelegenen Hügel Kimḍol (Reishaufen), der namengebend für den Stadtteil ist, siehe Dowman (1981: 205–206).

den Eigenschaften dieser Gegend gemäß fortzubewegen.⁸²⁴ Während der Zeit [23b], die ich auf dem Elefanten blieb, rezitierte ich die fünfhundert großen Gebete des Śākyamuni.⁸²⁵

Als ich am darauf folgenden Tag von dem Mahārāja von Yaṃbu, [Lakṣmīnaraśiṃha Malla], gerufen wurde, gab er uns Allen, mir und meinem Gefolge, auf dem weiten Versammlungsplatz vor dem großen Palast Essen und Getränke in großer Menge, wie beispielsweise Sālu-, geschälten und anderen gewöhnlichen Reis, Zucker, Zuckermelasse und verschiedene Arten von Erbsen, besondere, aus Weizenteig hergestellte Speisen, viele verschiedene Arten an Obst und Gemüse und Wurzeln, wie beispielsweise Rettich, Zuckerrohr, Salz und Ingwer sowie Getränke und Milch, die wir bereitwillig annahmen.

[XXV]

In einer Gegend jener Stadt [gibt] es die sogenannte [Vajra]vārāhī-Leichenstätte. Die Geschichte der Statue der Vajrayoginī Maitrī Khecarī⁸²⁶ in dem auf Sanskrit Akaśacārī und auf Newari Bijayaso⁸²⁷ genannten [Tempel] lautet [folgendermaßen]: Weil zu früherer Zeit

⁸²⁴ In Kimdol befindet sich ein Tempel, der ein bevorzugter Platz insbesondere der Zhva dmar pa und Karma pas, aber auch anderer tibetischer Würdenträger, gewesen sein soll, siehe *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 354, 1–3, bei Macdonald (1987: 116–117). Sollte der Tempel zum Zeitpunkt des Aufenthalts von Chos kyi dbang phyug bereits existiert haben, wäre es erstaunlich, dass er in dem Reisebericht in keiner Weise erwähnt wird. Auch schien Chos kyi dbang phyug nicht in dem Tempel zu übernachten, sondern in einer kleinen Unterkunft nordwestlich von Svayambhū. Zum Tempel siehe Locke (1985: 401–402). Dieser datiert die Errichtung des Tempels auf das Jahr 1686 (das Jahr 807 nach dem nepalesischem Mondkalender), also nach dem Besuch von Chos kyi dbang phyug.

Nachforschungen vor Ort ergaben, dass sich dort inzwischen ein Nonnenkloster der 'Brug pa bKa' brgyud-Schule mit neun Nonnen und einem Lehrer befindet. Sehr alte (nach Angaben eine Nonne mehr als 1000 Jahre) und auch neuere Statuen bilden in einer etwas eigenwilligen Mischung das sehr gepflegte innere Heiligtum.

⁸²⁵ Bei den fünfhundert großen Gebeten scheint es sich um 500 Vorsätze oder Versprechen zu handeln, die der Buddha sprach, als er noch ein Bodhisattva war, und mit denen er sich vornahm, all diejenigen Lebewesen zu unterrichten, von denen sich kein anderer Buddha jemals hatte vorstellen können, dass sie überhaupt unterrichtet werden könnten. (Schriftliche Kommunikation mit Hubert Decler Nov. 2011).

In der Biographie von Chos dbyings rdo rje wird ausführlich über die Episode mit dem Elefanten berichtet: unter anderem, wie Siddhinarasimha Malla einen Elefantentreiber beauftragte, den Elefanten zu fangen und zu schmücken, um ihn Chos kyi dbang phyug als Reittier zu Verfügung zu stellen und wie der Elefant sich niederkniete, um Chos kyi dbang phyug aufsitzen zu lassen, und dieser dann für alle hörbar die fünfhundert Gebete des Śākyamuni rezitierte, siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I S.* 239–242.

⁸²⁶ Eine Form der Vajrayoginī Khecarī, wie sie in einer Vision des Maitrīpa, dem Schüler Nāropas und Lehrer Mar pas, erschienen ist. Für eine Abbildung siehe Willson & Brauen (2000: 57).

⁸²⁷ Bijayaso stammt von Newari Bijeśwari, das sich wiederum von Vidyēśvārī = Dame des Wissens ableitet. Der Weg führt an der westlichen Seite der Bāgmatī über einige Stufen nach oben zum Eingang des Vihāra. In der zentralen Kapelle, die von einem buddhistischen Tempelwärter gepflegt wird, sind fünf Formen der Vajrayoginī, unter anderem die oben erwähnte Vajravārāhī Khecarī zu finden. Vgl. auch bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fols. 342, 1–343, 6, wo nur vier Yoginīs beschrieben werden, und Dowman (1981: 225–227).

Was die Leichenstätte angeht, so befinden sich auch heute noch in unmittelbarer Nähe am Ufer der Bāgmatī ein Freilicht-Krematorium mit drei Verbrennungsplätzen für Newar und innerhalb eines tibetischen Klosters ein geschlossenes Krematorium.

eine Brahmanin, die ihrer wahren Natur nach eine Yoginī war, berausende Getränke trank, was für ihre Kaste unpassend war, wurde sie eingekerkert und starb deswegen. Daraufhin wurde ihr Leichnam unter einem Podest vergraben und dort wurde die Statue der [Vajra]vārāhī [24a] errichtet.

Obwohl dies nicht mehr als eine bloße Behauptung ist, so könnte man denken, wenn man es mit dem Verstand überprüft, dass [die Statue] vielleicht von einem Newar, wie beispielsweise A su⁸²⁸ oder Ha mu [dkar po],⁸²⁹ usw. errichtet wurde. Wie dem auch sei, [so] war es auf alle Fälle ein außergewöhnliches Verehrungsobjekt, das ich dort vorfand.

Nachdem wir an jenem Abend Yaṃbu verlassen hatten, schlugen wir unser Lager an dem Ufer eines Flusses [in einem] Wald nahe der sogenannten Ra ma rdo li-Leichenstätte auf. Am nächsten Morgen besuchte ich die Leichenstätte, die auf Newari Bājambu und auf Sanskrit Ra ma rdo li genannt wird, [und] die auch in den spirituellen Gesängen des rJe Mar pa auftaucht,⁸³⁰ und auf der Spitze des dortigen kleinen Hügels (d. h. Chobāra) einen

⁸²⁸ A su, dessen Großvater ein aus Indien kommender Paṇḍita und Präzeptor der Bha ro-Familie in Nepal war, diente zunächst, wie bereits sein Vater, der als einfacher Diener für dieselbe Familie gearbeitet hatte, seinem Herrn Bha ro, bis er sich für eine religiöse Laufbahn entschied. Nachdem er von einem Paṇḍita aus Nepal namens Śāntibadhra Ermächtigungen und tantrische Kommentare gehört und später von Bhārata Vajrapāṇi (rGya dkar phyag na) selbst Anweisungen erhalten hatte, galt er als realisierter Meister. Er spielte eine wichtige Rolle bei der sogenannten „Niedrigen Übersetzung“ (*smad 'gyur*) der Mahāmudrā-Tradition. Seine genauen Lebensdaten sind nicht bekannt; da jedoch Ras chung rDo rje grags pa (1085–1161) als einer seiner Schüler gilt, hat er wahrscheinlich im 11./12. Jahrhundert gelebt. Siehe 'Gos lo gZhon nu dpal: *Deb ther sngon po* S. 1004–1006 und Roerich (1953: 860–861).

⁸²⁹ Der Zhva dmar pa hat gute Gründe zu der Vermutung, dass Ha mu dkar po, ein in Nepal lebender Gelehrter, der auch als mChog tu dbang po gsal ba bekannt war, diese Statue errichtet haben könnte, ist er doch einer der Linienhalter des (sechsgliedrigen) Lehrzyklus der Vajravārāhī, den er von seinem Lehrer sTong nyid ting 'dzin erhalten hatte. Ha mu dkar po war ein Lehrer des Bhārata Vajrapāṇi, der wiederum ein Schüler des Maitrīpa und bedeutend für die Verbreitung der Mahāmudrā-Lehre in Nepal und Tibet war. Bhārata Vajrapāṇi war, wie oben bereits erwähnt, ein Lehrer von A su; folglich würde ich seine Lebenszeit in das 11. Jahrhundert datieren. Siehe *Deb ther sngon po* S. 1000–1004 und Roerich (1953: 855–860).

⁸³⁰ Der hier erwähnte spirituelle Gesang Mar pas, den dieser anlässlich seines Besuchs der Leichenstätte verfasste, ist in dessen Biographie des gTsang smyon Heruka enthalten, siehe *Mar pa lo tsā'i rnam thar* S. 113–114; für den Aufenthalt von Mar pa in Ra ma rdo li siehe ebd.: 112–115. Ra ma rdo li ist ferner dafür bekannt, dass dort die Asche des indischen Paṇḍita Vanaratna vergraben sein soll, siehe *Deb ther sngon po* S. 942 und Roerich (1953: 804) sowie *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 352, 4–5 und Macdonald (1987: 116).

In der vom Zehnten Karma pa verfassten Biographie von Chos kyi dbang phyug wird der Besuch der Leichenstätte genauer beschrieben: Während sich Chos kyi dbang phyug mit seinem Gefolge in Ra ma rdo li aufhielt, sahen sie plötzlich einen aus der Stadt kommenden Leichenzug, der unter Klagelauten einen Verstorbenen in einer Sänfte in Richtung Ra ma rdo li transportierte. Dort angekommen wurde er abgeladen und liegen gelassen, und der Zug der Lebenden begab sich zurück in die Stadt. Dem so schutzlos zurückgelassenen Leichnam näherten sich schon bald, angelockt durch den Fleischgeruch, hungrige Karnivoren, wie Schakale, Füchse und Wölfe, die sich an ihm gütlich taten. Anschaulich wird geschildert, wie die Raubtiere in einen Blutrausch gerieten, während sie die Eingeweide aus dem Leichnam zerren, und knurrend und Zähne flutschend die Beute in sich hineinschlängen, hektisch und in steter Konkurrenz zu den anderen. Auch Krähen, Falken und andere Vögel wurden von dem Fleisch angezogen, und bald schon entstanden Kämpfe zwischen den Vögeln und den Raubtieren, siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 227–230 (*de yang dus gzhan zhig na byang chub sems dpa' chos kyi dbang phyug de 'dus byas mi rtag pa yid la byed bzhin du dur khrod chen po ra ma 'od li blta ba'i phyir song ba dang /grong khyer nas 'ongs pa'i skyes bu gos dri ma can bgos pa dag gi ro khyogs la btegs pa de'i mdun du me sgron thogs pa'i skyes bu sngon du 'gro ba / bud med dag skra bshig cing cho nge sgrog bzhin pa dag phyi nas 'phrang zhing / nye du rnam bzhin nyams*

der von selbst entstandenen fünf [Avalokiteśvara-]Brüder, Akkaṃ Jo bo, [der] sich [dort] befand.⁸³¹

Nachdem wir daraufhin allmählich aufgebrochen waren, besuchte ich in rGya gar Pham thing (d. h. Pharping) den auf Newari Klu shi sa go und auf Tibetisch Yang le shod genannten Ort, an dem der Ācārya Padmasambhava zwölf Jahre lang verweilt und alle bösen Menschen an einen Schwur gebunden hatte und die Praxis des „Viśuddha“ (*yang dag*) sowie des Kīla ausgeführt hatte. Ich besuchte die auf Newari Mangku sa go [und] auf Sanskrit Asuraguhyā [genannte], weithin bekannte Asura-Höhle, der Ort, an dem der wertvolle Ācārya [Padmasambhava] die zwölf brTan ma[-Göttinnen] an einen Schwur gebunden hatte [24b].⁸³²

Zwischen jenen beiden [Orten] gibt es einen Tempel, der auf Newari Mangku-Bahīl genannt wird, [und] in dem es außergewöhnlich herausragende Statuen von den drei, der Tārā, der Mārīcī, der Bhṛkuṭī sowie der [Vajra]vārāhī Khecarī gibt. Obwohl es laut ihrer (d. h. der lokalen) Geschichte heißt, dass [der Tempel] von 'Jam dbyangs (d. h. Mañjuḥṣa) erbaut worden sei, gibt es, wenn man es sorgfältig prüft, keinen Zweifel daran, dass er einer ist, der zu [Leb]zeiten von Mar pas Lehrern, den Pham thing pa-Brüdern, errichtet wurde. Und es kam [mir] die logische Schlussfolgerung des Gedankens, dass dies auch der

pa dag gis tshogs kyi 'khor lo'i mchod pa / mkha' 'gro ma'i phyir sha chang lag tu khyer ba dag kyang phyi bzhin 'ongs nas ro de dur khrod du bor nas phyir song ngo / wa dang lce spyang dag phyogs der rgyug cing 'du ba / za 'dod pa'i mig gis blta bzhin pa / nam par gyur pa 'ga' zhig ni / khva dang ne'u le dang khra rnam kyis mig dang lce drangs pa dang / lce spyang dang 'phar ba'i tshogs kyis rgyu ma 'don pa de dag khrag gi myos pa dang / lce spyang mi mthun zhing rab tu khros pas sgra ngar ngar bo 'byon zhing / mche ba mngon par byed bzhin du myur ba myur du za bar byed do / mchu sder rnon po 'byung bo'i bya rnam kyis kyang sdig la rngam pa / de'i sngon gyi 'tshang nas 'dru zhing smod pa bzhin skad cher sgrog cing / bya dang gcan gzan da de'i lus bshig pa la phan tshun 'gran pa bzhin du gyur do [...] Das etwas makabre Beispiel veranlasste Chos kyi dbang phyug dazu, sein Gefolge mit den Tieren zu vergleichen und sie für ihren Fleischverzehr und ihre Eier, die, ebenso wie bei den Tieren, über besinnungslose Wut zu Kämpfen führe, zu tadeln.

⁸³¹ Vgl. Kapitel 12.5.3.

⁸³² Zu Pharping vgl. auch Kapitel 12.5.4. Für den Sechsten Zhva dmar pa dürfte es nicht leicht gewesen sein, die Höhle zu erreichen, da sie inmitten eines steilen und dschungelartigen Hangs oberhalb von Pharping liegt. Heutzutage ist sie über Stufen zu erreichen, die erst Ende der Neunzigerjahre des letzten Jahrhunderts durch private tibetische Gönner finanziert worden sind. Der Eingang zur Höhle ist nun mit einem in eine Betonwand eingelassenen Türrahmen versehen und liegt an einem kleinen Innenhof, der an den anderen Seiten durch Wohnquartiere für Mönche begrenzt wird. Die Höhle selbst befindet sich in einem äußerst gepflegten Zustand. Initiator für den Bau dieser kleinen rNying ma-Rückzugsstätte war der 16. Karma pa Rang 'byung Rig pa'i rdo rje (1924–1981), der seine Schüler dazu aufforderte, diesen Ort seiner Bedeutung gemäß aufzubauen. sPrul sku O rgyan (1920–1996) stellte sich schließlich der Herausforderung und errichtete die Meditationsstätte, die heute unter anderem von Mönchen für die „Drei-Jahre-Drei-Monate-Drei-Tage-Klausur“ (*lo gsum phyogs gsum*) genutzt wird. Dass der 16. Karma pa die Bedeutung der Höhle erkannte und beschloss, den Ort zu erschließen, liegt auch daran, dass sie von den großen Meistern der Vergangenheit, wie dem Sechsten Zhva dmar pa, besucht und anerkannt worden ist.

Auch für Hindus hat der Ort eine Bedeutung und so befinden sich im Zentrum des Innenhofes unterhalb eines kleinen Stūpas die Fußabdrücke einer hinduistischen Gottheit. Bereits bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma erwähnt die sich vor der Höhle befindlichen Fußabdrücke des Viṣṇu und ferner dessen Attribute, wie Schwert und Rad, und konstatiert, dass „auf diese Weise beide Lehrmeinungen, die buddhistische und die nicht buddhistische, [den Ort] zu einer heiligen Stätte [der ihren] gemacht hätten.“ (*de bas 'di ni grub mtha' phyi nang gnyis kas gnas chen du byed*), siehe *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 357, 1–2, bei Macdonald (1987: 119).

Ort sein müsse, an welchem rJe Mar pa in Pham thing den Pham thing pa-Brüdern seine Aufwartung gemacht hatte.⁸³³ Nachdem ich jene Orte besucht hatte, richteten wir unser Lager an jenem Abend in Yang le shod ein.

[XXVI]

Am folgenden Tag hieß mich der Siddhinarasiṃha genannte König, Beschützer der Welt, aus der großen, auf Sanskrit Pātan [genannten] und auf Tibetisch, Newari und allgemein als Ye rangs [bekannten] Stadt willkommen, indem er seinen Schwiegersohn mit dem Namen Citra Mallā, einen Inder aus guter Kaste, der sehr viel Reichtum, Besitz und Macht hatte, und eine Gruppe von hohen Ministern mit Musikinstrumenten und einem mit einem Thron versehenen Elefanten in einer Distanz von einem rGyang grags⁸³⁴ zur Begrüßung [25a] in rechter Weise aufreichte. [So] begab ich mich auf einem großen Elefanten reitend in Richtung der großen Stadt:

Er gleicht einem auf der Erde wandelnden Vajraberg,
der sehr hohe [Elefant], Vase voller Verrücktheit,⁸³⁵
der versehen ist mit einer Kette aus Glöckchen [um] den Hals.
Der Honig seiner Backen „bietet wieder und wieder“ (*bstud*)
erscheinenden Bienenschwärmen [Nahrung]:
Als ich auf dem König der Elefanten ritt,
entstand in mir die höchste Freude.

Wie ein guter Schüler hört er auf alle Anweisungen,
wie ein Gelehrter weiß er,
was zu tun und was zu unterlassen ist.
Er beachtet Disziplin
und vollbringt alle Handlungen nach seinem [rechten] Wissen:
Was jenen angeht,
so unterscheidet er sich nur aufgrund der Sprache

⁸³³ Auch bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma beschreibt diesen Ort als Geburtsstätte der Pham thing pa-Brüder und Aufenthaltsort des Mar pa sowie als Wohnstätte von „Śeṣa“ (*lhag ma can*), dem König der Nāgas, siehe *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fol. 356, 2, bei Macdonald (1987: 117).

⁸³⁴ Vgl. Anm. 783.

⁸³⁵ Die aus dem Sanskrit stammende Metapher „Vase voller Verrücktheit“ (*myos bum*) ist vermutlich eine Anspielung auf das Verhalten von Elefanten, die während der Brunst außer Kontrolle geraten, siehe Das (2000: 980).

von einem Menschen.

[XXVII]

Nachdem ich daraufhin in die große Stadt [Pātan] gekommen war, indem ich sie durch das östliche Tor betreten hatte, wurde ich von unzählig vielen Menschen mit respektvoller Haltung betrachtet, einige mit einem Ausdruck des Erstaunens und wie wenn sie ein Schauspiel [erlebten] usw. Ich ging ungefähr drei Meilen entlang einer einzigen Straße und richtete dann mein Lager in dem Haus eines hohen Ministers namens Kalyāṇasiṃha ein. Gleich am frühen Morgen des folgenden Tages wurde ich zum Palast des Mahārāja [Siddhinarasiṃha Malla] gerufen. Während ich ihm von Angesicht zu Angesicht begegnete, äußerten wir mannigfaltige Freude [25b] erzeugende Worte. Auch reichte er mir daraufhin alle möglichen Arten von Essen und Getränken. Nachdem er sich von seinem Sitz erhoben hatte, warf er sich [vor mir] nieder [und] setzte sich auf einen niedrigeren Platz. Dann sprach er:

„Dich hier zu treffen [ist] ein großes Glück! Nachdem nicht viel Zeit nach meiner Geburt verstrichen war, starb mein Vater. Obwohl mein Königreich sehr groß ist, kam es aufgrund von Unstimmigkeiten mit anderen Königen zu vielen Kriegen. Wenngleich ich ein wenig die Künste, Wissenschaft und die Veden usw. studiert habe, so hatte ich doch nicht die Zeit, dies ernsthaft zu betreiben. Weil sich auch meine Familienlinie nicht verlängert hat, ist es notwendig, dass Du mir den für diese und alle anderen nützlichen Dharma und spirituelle Anweisungen gibst!“

Ich machte eine Zusammenstellung aus drei Versen des Poṣadha-Rituals unseres Lehrers [Śākyamuni] und erklärte sie auf Sanskrit, wodurch er verstand, und ein Nutzen für [seinen] Geist entstand. Daraufhin traf ich auf den Ārya Bhukkhāṃ,⁸³⁶ einen der von selbst entstandenen fünf [Avalokiteśvara-]Brüder, machte Niederwerfungen und führte Dar-

⁸³⁶ Der Rāto Matsyendranātha steht im Mittelpunkt des gleichnamigen Festivals, das jedes Jahr im April/Mai stattfindet und tausende von Besuchern anzieht. In einer Prozession wird die Statue auf einem hohen Wagen durch die Straßen Pātans gezogen; desgleichen der Mīnanātha, dessen Tempel gegenüber liegt. Danach wird die Statue für sechs Monate in Bungamati, etwa sieben Kilometer südlich von Pātan aufbewahrt, bis sie wieder zurück nach Pātan gebracht wird, siehe Slusser (1998: 373–376). Nach Ehrhard (2004a: 65) war der Rāto Matsyendranātha ursprünglich in Bungamati beherbergt. Während der Regierungszeit von Siddhinarasiṃha Malla und dessen Sohn Śrīnivāsa (Regierungszeit: 1661–1684) wurde dann für die Statue ein zweiter Tempel in Pātan errichtet.

bringungen aus. Nachdem ich auch den ersten Teil der zwölf Poṣadha-Rituale des frühen Winters durchgeführt hatte, blieb ich in meiner Unterkunft. Am folgenden Tag gab der große König uns, [d. h.] mir und meinem Gefolge, [26a] viele verschiedene Speisen und Getränke, die ich bereitwillig annahm. Auch führte ich eine Gabenwidmung aus.

[XXVIII]

Ich beauftragte einer Gruppe von sechs meiner Schüler, Darbringungen [an Orten] in Indien, wie beispielsweise Bodhgayā, auszuführen. In die Hände der Boten gab ich Verse zusammen mit einer in Metrik [verfassten] Bittschrift für den Mahābodhi-Tempel und Ähnliches, Räucherwerk als Opfergabe, Gold usw. Nachdem ich ausführlich Darbringungs-Rituale vorbereitet, mich mehrere hundert Male niedergeworfen und ein Bittgebet gesprochen hatte, sandte ich die Boten [auf den Weg].

Nachdem wir die Aktivitäten des Mittags (d. h. kochen und essen) verrichtet hatten, führte ich, dem Bestreben des Mahārāja entsprechend, in ausführlicher Weise das Reinigungs-, Wasch- und Schutzritual des Vajravīdharāṇa durch und [gewährte ihm] die rituelle Autorisation zur Uṣṇīṣavijayā.

Nachdem man mir auch in angemessener Weise Geschenke gegeben hatte, die ich bereitwillig annahm, verbrachten wir auch jenen Abend an eben jenem Ort [im Haus des Ministers Kalyāṇasīmha]. Bei Morgengrauen am folgenden Tag sammelte und arrangierte ich die Gegenstände, die ich benötigte, um Svayambhū eine goldene Abdeckung gegen den Regen zu stiften, wie beispielsweise Kupfer, und gab den Handwerkern Anweisungen, um den Beginn [der Arbeiten] vorzubereiten. Der Kalyāṇasīmha genannte Minister des Königs, Hausherr der Unterkunft, in der ich wohnte, gab mir viele Spenden, [wie beispielsweise] ein schönes Kleidungsstück aus Wolle [26b], die ich bereitwillig annahm. Ein anderer Minister [und] Hausherr rief mich zu seinem Haus und gab mir Essen, Getränke und Spenden, die ich ebenfalls annahm. Auch führte ich eine [angemessene] Gabenwidmung aus.

Daraufhin wurde ich zum Palast des Königs gerufen. Mir wurden in ausgiebiger Weise mannigfaltige Spenden gegeben, [wie] ein kostbares Perlen-Schatzkästchen, das verziert war mit Gold, ein mit „Perlen [besetzter] Krug“ (*nya lcibs kyi gha ṭā?*),⁸³⁷ ein großer „Krug aus Silber“ (*ngul gyi bum pa gha ṭā*) und [weitere] „Krüge“ (*gha ṭā*), eine [tibetische Hand-]Zimbel, eine [größere] Zimbel und ein „Becken“ (*cha lang*), mannigfaltige gute Heilmittel, mannigfaltige Getränke und brauner Zucker, ein

⁸³⁷ Unklar, was genau mit *nya lcibs kyi gha ṭā* oder *nya lcib kyi ko ṭa*, wie es im Text heißt, gemeint ist. In der Biographie von Chos dbyings rdo rje: *Chos dbyings rdo rje' gsung 'bum I* S. 223 ist die Rede von einem *nya lcibs kyi snod bzang po*, also „einem Gefäß von guter Qualität [besetzt mit] Perlen“.

Kleidungsstück aus Wolle, das die Farbe einer Wolke bei Sonnenuntergang hatte, große Stücke aus feinem Baumwollgewebe aus Vārāṇasī und Kupfergegenstände, die ich bereitwillig annahm; auch führte ich eine Gabenwidmung aus.

Nachdem ich in angemessener Weise den Palast verlassen hatten, besuchte ich eine von dort nicht weit entfernte, gesegnete und mit den zweiunddreißig Haupt- und achtzig Nebenmerkmalen [versehene] Vater-Mutter-Statue, von der es heißt, dass sie von dem König Indrabhuti errichtet worden sei, [bestehend aus] einer Statue des Cakrasaṃvara mit vier Gesichtern und zwölf Händen und eine sich an einem davon verschiedenen Platz befindlichen Statue der Vajrayoginī⁸³⁸, sowie eine gesegnete, in einem Guss gegossene Statue des zur rechten und zur linken Seite mit zwei Darstellungen [von Śāriputra und Mahāmaudgalyāyana] versehenen Buddha Śākyamuni.⁸³⁹ [27a] Ich machte Niederwerfungen und Darbringungen und betete. Nachdem ich auch die vielen, hier und da in der großen Stadt „gelegenen“ (*bzhugs*) Stūpas, die aus Steinen und Backstein gefertigt sind, besucht hatte, verließen wir die Stadt durch deren nordöstliches Tor.

[XXIX]

Nachdem wir einer großen Straße gefolgt waren, schlugen wir unser Lager in einem Dorf namens Thi mi auf, wo es einen Wald gibt und im Süden ein sauberer Fluss fließt. In der Nähe [gibt] es viele Knoblauchfelder. An jenem Tag trafen wir unterwegs einen aus Hor kommenden Mongolen. Als Darbringung für die Dharmapālas schenkte er mir ein gutes Gewehr und ein Schild; [beides] nahm ich auch an. Ich [meinerseits] gab ihm materielle Dinge und sprach ein Widmungsgebet für ihn.

Nachdem wir am nächsten Tag das Frühstück zubereitet und allmählich aufgebrochen waren, erschienen ein Prinz und alle Minister mit vielen Arten von Musikinstrumenten, zwei Pferden, die durch den Schmuck von goldenen Sätteln geschmückt waren, und einem jungen Elefanten, der [ebenfalls] mit Schmuck geschmückt war. Sie wurden zu [meiner] Begrüßung von dem Mahārāja Jagajjyotir Malla [27b] Brahmā geschickt, der aus der Familienlinie der nepalesischen [Prinzessin] Bhṛkuṭī und des früheren Königs Aṃśuvarman [stammt], und der der Herrscher des auf Sanskrit Bha dra

⁸³⁸ Tatsächlich gibt es in einem Gebäude direkt hinter dem Goldenen Tempel (Hiranya Varna Mahāvihāra), der im 12. Jahrhundert errichtet wurde, eine geheime Kammer, Āgam genannt, in dem sich Statuen von Cakrasaṃvara und der Vajrayoginī befinden sollen.

⁸³⁹ Diese Darstellung des Śākyamuni mit seinen zwei Hauptschülern ist auch heute noch in dem Goldenen Tempel beherbergt. Seit 2009 ist allerdings nur noch die zentrale Statue von Śākyamuni zu besichtigen, die Statuen seiner Schüler, Śāriputra und Mahāmaudgalyāyana, werden in einem separaten und der Öffentlichkeit nicht zugänglichen Raum restauriert; in den folgenden Jahren sollten auch sie wieder ihren Platz neben dem Buddha eingenommen haben.

grā ma⁸⁴⁰ und auf Tibetisch und auf Newari Kho khom genannten Palastes war. Auf jenem Elefanten reitend hielt ich Einzug in die große Stadt. Ich wohnte in einem Nāthubha genannten Palast des Königs. Nachdem dort ein in Kanyakubja⁸⁴¹ in Magadha geborener, Ke sho gi ri⁸⁴² genannter Paṇḍita, begleitet von sieben Schülern, in meine Nähe kam, schenkte er mir ein Leopardenfell. Es kam zu vielen Freude erzeugenden Worten und auch zu vielen verschiedenen Gesprächen, die sich aus den Wissenschaften der Grammatik, der „Lexikographie“ (*mngon brjod*, skt.: *abhidāna*) und der Logik zusammensetzten. Um eine gesegnete Statue der Tārā zu besuchen, begab ich mich auf den Weg. An der von mir begangenen Straße sah ich das Schauspiel von Töpfern, die verschiedene Behälter herstellten, wie Vasen aus Lehm, und [Tiere], wie beispielsweise ein Kṛṣṇasara-Reh.

Daraufhin [hörte] ich eine „Version“ (*brjod tshul*) der Geschichte der sich in einer Kapelle befindlichen Statue der Tārā, die [folgendermaßen] lautet: Als ein früherer König von Bhaktapur verkündete, nach Indien reisen zu wollen, riet ihm ein Minister [28a] davon ab. Als Ersatz für die Reise dorthin wurde diese Tārā errichtet.

In einer [anderen] Version heißt es: Zu einer Zeit, in der in Nepal eine große Seuche ausbrach, verweilte rJe Mi la an einem Ort in sNye shang. Als der König, der durch den Ruhm des Siddha auf diesen aufmerksam geworden war, ihn einzuladen wünschte, prophezeite ihm die Tārā:

„Auch wenn Du rJe Mi la einlädst, wird er nicht kommen. [So] bitte darum, ihm eine A ru ra[-Frucht] und feines Baumwollgewebe aus Vārāṇasī geben [zu dürfen]!“

Da auch jener König aus dieser Zeit einer war, der den „starren Blick“ (*lta stangs*) gemeistert hatte, gab er [Mi las ras pa] mittelst des starren Blicks eine A ru ra[-Frucht] und ein Stück Baumwollstoff. rJe btsun [Mi la ras pa] wiederum nahm [diese Gaben] mittelst des starren Blicks an.

⁸⁴⁰ Bha dra grā ma als Bezeichnung für Bhaktapur scheint ein eher ungewöhnlicher Name zu sein, geläufiger ist Bha kta grā ma = Stadt der Hingabe. Slusser (1998: 102) verweist darauf, dass der Sanskrit Begriff Bha kta = Hingabe ein Hinweis auf die eher hinduistische Ausrichtung der Stadt sein könnte, in Abgrenzung zu den buddhistischen Städten von Kāthmāndu und Pātan.

⁸⁴¹ Kanyakubja ist heutzutage als Kannauj bekannt, die Hauptstadt des gleichnamigen Bezirks im nordöstlichen Bundesstaat Uttar Pradesh in Indien.

⁸⁴² Zur Präsenz der śivaistischen Gi ris in Bodhgayā seit 1590 siehe Huber (2008: 181–182). Nachdem sie dort einen Śiva-Tempel im frühen 17. Jahrhundert errichtet hatten, besetzten sie für eine lange Zeit die Position der Äbte dieses Klosters.

Wie dem auch sei, nachdem ich die goldene, Segen vermittelnde Statue der Tārā besucht hatte, blieb ich in unserer Unterkunft.⁸⁴³

[XXX]

Am Morgen des folgenden Tages wurde ich in den Palast gerufen. Während ich den König traf, äußerte ich aufrichtig verschiedene Freude erzeugende Reden. Nachdem ich die zahlreichen Sorten Früchte und das „feine Leinen“ (*be'u ras*), welche(s) man mir gab, angenommen hatte, kehrte ich in meine Unterkunft zurück. Als ich mich dort aufhielt, kam der Paṇḍita auch wieder an jenem Tag zu mir [28b] und legte mir ein altes Kleidungsstück um, das aus dem Westen Indiens stammte und mit einem Futter aus Seide versehen war:

„Ich sehe Dich als ein edles Objekt des Verdienstes an!“

So pries er mich vielfach und bat:

„[Bitte] mache eine Widmung der Wurzeln des Heilvollen!“

Ich erfüllte [seine Bitte]. Nachdem er auch an diesem Tag lange Zeit über seine Verwandten geredet hatte, ging er.

An jenem Tag besuchte ich zwei [Heiligtümer]: Einen Meditationsgürtel aus medizinischen Mineralien des rJe Mi la [ras pa], der mit Sicherheit [echt] war, und [etwas], das als Badewanne der nepalesischen [Prinzessin] Bhṛkuṭī bezeichnet wird, dessen Geschichte [aber] nicht sicher ist.

Was für Gespräche über die Wissensgebiete und weiteres mit dem Paṇḍita [noch] zustande gekommen sind, werde ich hier nicht [weiter] erörtern. Auf die Frage nach meiner Ansicht zu Befreiung und Erlösung sprach ich:

⁸⁴³ Siehe gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan: *rJe btsun mi la ras pa'i nam thar rgyas par phye pa mgur 'bum bzhugs so* S. 297–309 und Chang (1962: 287–295). Die Erzählung des gTsang smyon Heruka weicht etwas von der hier geschilderten ab: Nachdem Tārā den König aufgefordert hatte, Mi la ras pa die Gaben zu verehren, sandte der König einen Boten zu Mi la ras pa, um zunächst zu prüfen, ob dieser seiner Verehrung würdig sei. Nachdem der Bote voller Respekt und Glaube an Mi la ras pa zurückgekehrt war, schickte der König ihn nochmals, diesmal mit der A ru ra-Frucht und dem feinen Baumwoll-Gewebe aus Vārāṇasī: Er möge zunächst Mi la ras pa einladen und falls dieser ablehne, ihm die Gaben darbringen – Mi la ras pa lehnte die Einladung ab und erhielt die Gaben von dem Boten direkt – also nicht vermittelt des ‚starren Blicks‘, wie von Chos kyi dbang phyug angegeben.

Bezüglich der sprechenden Tārā siehe Dowman (1981: 279). Dort werden die Namen der Könige genannt, die Mi la ras pa eingeladen haben könnten: Hāsadeva (Regierungszeit: 1090–1097), Śivadeva (Regierungszeit: 1101–1123) und Singhadeva (Regierungszeit: 1111–1121).

[Sanskrit Verse]

Übersetzt man diese Grundverse [auf Tibetisch]:

Aus den Elementen entsteht „Bewusstsein“ (*vid*)
[und] weil aus dem Bewusstsein die Sinnesorgane entstehen,
ergibt sich das Erfreuen an [äußeren] Objekten.
Aus dem was angenehm ist, entsteht Anhaftung,
aus dem was unangenehm ist, entsteht Abneigung
und aus dem [davon] Verschiedenen Stolz:
[So werden] die Objekte erfasst.
Aufgrund dessen ist man in diesem Leben
auf diese und jene Weise gefesselt.
Aus dem Zurückziehen [der Sinne] von den äußeren Objekten
[erfolgt] die Kontrolle des Atems [und] daraus
die Vergegenwärtigung der Freude.
Der Yogin, der einsgerichtete Kontemplation
(*bsam gtan*, skt.: *dhyāna*) praktiziert,
welche in der Abgeschiedenheit entstanden ist,
und der [durch] ständiges Üben
[den Zustand] von meditativer Konzentration
(*ting nge 'dzin*; skt.: *samādhi*) erreicht hat:
Dieser Yogin ist vollständig befreit,
indem seine Sinnesorgane [und] die Elemente
völlig bewegungslos sind.⁸⁴⁴

So machte ich meinen Standpunkt deutlich. Da [der Paṇḍita] es so wünschte, [erklärte ich] die Zufluchtnahme, das [korrekte] Verhalten, die Position ein „Ich“ zu vertreten etc. Da ich dachte, dass es den Anschein habe, dass ich nicht in der Lage sei, die [korrekte] Bezeichnung der Fehler zu benennen, abgesehen von gerade der korrekten Sicht, der Meditation und den geheimen Punkten [des Śaḍaṅga-Yoga] sprach ich:

⁸⁴⁴ Hier werden, allerdings nicht der Reihe nach, fünf der sechs Teile des „Sechsgliedrigen Yoga“ (*yan lag drug gi rnal 'byor*, skt.: *ṣaḍaṅgayoga*) aufgezählt, der eine zentrale Praxis sowohl des *Guhyasamāja*- als auch des *Kālacakra-Tantra* darstellt. Die sechs Glieder lassen sich wie folgt aufzählen: 1. Zurückziehen [der Sinne] (*so sor sdud pa*, skt.: *pratyāhāra*), 2. Kontemplation (*bsam gtan*, skt.: *dhyāna*), 3. Kontrolle des Atems (*srog rtsol ba*, skt.: *prāṇāyāma*), 4. Aufrechterhaltung (*'dzin pa*, skt.: *dhāraṇā*) 5. Vergegenwärtigung (*rjes su 'dren pa*, skt.: *anusmṛti*) und 6. Konzentration (*ting nge 'dzin*, skt.: *samādhi*). Hier sind die Glieder, die eigentlich eine konsekutiv ausgeführte Praxis bilden, etwas willkürlich angeordnet und das vierte Glied der Aufrechterhaltung wird weggelassen; siehe Grönbold (1969) und Orofino (1996: 127–143).

„Mögen es die Verständigen überprüfen!“

Die Erscheinungen der fehlgegangenen Basis,
d. h. die vordergründige Wirklichkeit,
die wirklich existiert,
das „logische Merkmal“ (skt.: *liṅga*),
[all diese] Ausbreitungen [geistiger Aktivität (skt.: *prapañca*)],
das Zuwiderlegende des Pfades:
Eine derartige Sichtweise, bei der gesagt wird,
dass diese eigenständig existieren usw.,
das gibt es zwar in Āryāvarta [oder] in Tibet, wo auch immer;
[jedoch] auch wenn man [dies] darlegt, indem man vorgibt,
es sei die Argumentation der Buddhisten,
so stützt man sich auf ein Objekt, das fehlgegangen ist,
und man ist nicht in der Lage, das Fehlgehen aufzugeben.

Auch jene, die der Sichtweise
der Nirgranthas anhängen,
indem sie es verstehen,
sich über das Objekt [all dieser] Ausbreitungen zu bewegen,
indem sie aufgrund dessen [eben] jenes behaupten,
sind zwar keine Buddhisten, aber man fragt sich,
ob sie nicht [bereits] in die Richtung
der völligen Befreiung eingetreten sind.

In jedem Fall sind sie,
nachdem sie das Misstrauen
gegenüber der Zufluchtnahme zu den drei Juwelen,
den Merkmalen eines Lehrers
und dem Tragen von Kleidern
sowie auch gegen Träume aufgegeben haben,
es wert, dass man sich vor ihnen
mit völlig reinem [Glauben] verneigt.

[XXXI]

Des Weiteren entspannt sich eine Diskussion mit jenem Paṇḍita: Wenn sich zum Zeitpunkt des „Sich-Zurückziehens“ (*so sor sdud pa*, skt.: *pratyāhāra*) die fünf Sinnesorgane und die fünf Sinnesobjekte im Inneren vollständig auflösen, so setzen sich, aus dem jeweils [wahrnehmenden] „Sinnesorgan“ (*yul can*) und dem „Sinnesobjekt“ (*yul*), wie beispielsweise den Augen und der „Form“ (*gzugs*, skt.: *rūpa*), aufgrund der ähnlichen Wirkungsweise der kausalen Basis und des abhängigen Entstehens, die Elemente zusammen, [und] so werden jene [Sinne und Sinnesobjekt] zusammengesetzt.

Indem sich die Materie produzierenden Sinnesorgane mit den „Bindus“ (*thig le*) verbinden, werden die sechsunddreißig unreinen Elemente⁸⁴⁵ zusammengesetzt und indem diese unreinen [Elemente] entstehen, kommt es auch zur [folgenden] Entwicklung: Aus der Erde entwickeln sich die Elemente des Fleisches, der Knochen, der Haut, der Venen, der Muskeln und der inneren Organe. Aus dem Wasser entwickeln sich die Elemente der Tränen, des Schleims, des Urins und des Schweißes und aus dem Feuer die Elemente des Hungers [30a], des Heißhungers, des Gähnsens, des Niesens, des Sich-Dehnens [nach dem] Schlafen. Aus der Luft [entwickeln] sich die Erfahrungen des Sehens, Hörens und Riechens. Die Freude am Sehen, die Empfindung, die mit dem Hören [assoziiert ist], die Erfahrung des Tastens, das Kommen und Bleiben in Lied und Tanz sowie die Bewegung. Aus dem Äther [entsteht] das sich Ausdehnen und sich Zusammenziehen des Körpers sowie das [allgemeine] Ausdehnen und das Schrumpfen. Indem die groben Elemente als Basis dienen, entstehen auf diese Weise die unreinen [Elemente]. Das Feuer [der Praxis] der inneren Hitze verbrennt die unreinen Elemente, fesselt die Materie produzierenden Elemente und bringt die kausalen Elemente zur Reife und [es kommt] zur grenzenlosen „Kontemplation“ (*bsam gtan*, skt.: *dhyāna*), dem magischen Weg, bei dem Sonne und Mond vereint sind,⁸⁴⁶ der „formlosen Versenkung“ (*gzugs med kyi snyoms 'jug*) usw.

Obwohl sich viele solcher Diskussionen einstellten, fürchte ich, [diese] mit Buchstaben [festzuhalten].

⁸⁴⁵ Gemeint sind die *phung khams so drug*, also alle sechsunddreißig Skandhāḥ, Dhātus usw. (*phung po drug*, *khams drug*, *dbang po drug*, *yul drug*, *las kyi dbang po drug*, *las kyi dbang bya ba'i drug*), siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* S. 1716.

⁸⁴⁶ Hier die Rede von den sogenannten Sonnen- und Mondatem, welche durch den rechten (skt.: *rasanā*), bzw. linken (skt.: *lalanā*) Körperkanal fließen und durch das dritte Glied des Ṣaḍaṅga-Yoga, der Kontrolle des Atems (*srog rtsol ba*, skt.: *prāṇāyāma*), in den zentralen Körperkanal (skt.: *avadhūti*) gebracht werden sollen, siehe Orofino (1996: 131–135). Für eine detaillierte Darstellung der Praxis der „Inneren Hitze/der hitzigen Frau“ (*gtum mo*, skt.: *caṇḍālī*), die eine der Sechs Doktrinen des Nāropa ist, siehe Roberts (2011: 337–347), der auch eine von Chos kyi dbang phyug verfasste Abhandlung zu den Sechs Doktrinen des Nāropa übersetzt; vgl. auch Anm. 171.

„Auch wenn ich in Indien nicht all zu viel Doktrinen studiert habe, so habe ich doch die vier edlen Wahrheiten, die vier Mudrās usw. und die zehn Stärken [und] sechs übernatürlichen Wahrnehmungen usw. wie sie [aus dem] *Amara[kośa]* entstanden sind, vollständig studiert. Indem Ihr jemand seid, der die Behauptung eines Ichs negiert und die Ichlosigkeit vertritt: Negiert Ihr den von den anderen (d. h. Nicht-Buddhisten) behaupteten konventionellen Begriff eines Ichs oder dessen Bedeutung? Und wird der konventionelle Begriff der Ichlosigkeit Eures Systems oder [30b] dessen Bedeutung „etabliert“ (*sgrub*)?“

So kam die Frage [bei ihm] auf, auf die ich folgende Antwort gab:

„Indem man Ichlosigkeit „etabliert“ (*sgrub*) hat, nachdem man das „Etablieren“ (*sgrub*) eines Ichs, welches das Objekt des Anhaftens [ist], das als Ich anzusehen ist [und] mittels der vier Arten, wie den Skandhāḥ [entstanden ist], negiert hat, etabliert man die [wahre] Bedeutung [der Ichlosigkeit sowie] dessen konventionellen Begriff. In Bezug auf ein Streitgespräch besteht die Notwendigkeit, die konventionelle Bezeichnung [korrekt] zu „verwenden“ (*sgrub*).“

So und so weiter antwortete ich ihm. Was dieses [Thema] betrifft, so ist es auch für unsereins sehr wichtig, es zu verstehen. Obwohl einige denken: ‚Jene, die behaupten, es gäbe ein Ich, sind Nicht-Buddhisten. Diejenigen, die Ichlosigkeit behaupten, sind Buddhisten‘, so folgerte sogar der Lehrer (d. h. der Buddha) in dem Fall, dass man bloß durch die Behauptung eines konventionellen Begriffs des Ichs zum Nicht-Buddhisten wird:

„Frei sein auch von der [falschen] Sicht einer vergänglichen [Aggregats]anhäufung!“

So und so weiter sprach er.

Es ist auch zu analysieren, ob, wenn man bloß dadurch, dass man nicht den konventionellen Begriff des Ichs behauptet, zum Buddha wird, nicht auch Vögel, Rehe und Ähnliches zu einem Solchen werden würden.

Daraufhin bat mich der Paṇḍita:

„Bitte erkläre mir in abgekürzter Form die Lehrmeinung (skt.: *siddhānta*) der Buddhisten und die Grundsätze der Doktrin!“

Obwohl ich nicht darin geübt bin, mich auf Sanskrit [31a] verbal auszudrücken und es deswegen nicht vermochte, mich in ausgiebiger Weise [zu artikulieren], verfasste ich [ein Werk], basierend auf den Versen der Poṣadha[-Gelübde gemäß der Lehre] des Königs der Śākyas, und erklärte, so gut wie es in meiner Macht lag, deren Bedeutung. Diese Erklärung erfreute ihn [sehr]. Auch am folgenden Tag entstanden viele Diskussionen mit jenem Paṇḍita. Der Mahārāja [Jagajjyotir Malla Brahmā] machte mir großzügige Geschenke, wie beispielsweise ein Gefäß aus Silber, ein Haufen Perlen, feines, weißes und rotes Baumwollgewebe aus Vārāṇasī und Gebrauchsgegenstände aus gelblich-goldenem Kupfer.

[XXXII]

An jenem Tag kam ein Magier aus Maghada. Ich fürchte, durch jede einzelne Beschreibung seines wundervollen, über den geistigen Horizont hinausgehenden Spiels langatmig zu werden.⁸⁴⁷

Nachdem wir am nächsten Morgen das Frühstück zubereitet hatten, verließen wir allmählich die Stadt durch das nordöstliche Tor und gingen zu dem Kuntī genannten Ort, an dem der mächtige Herr der Yogins, bZhad pa rDo rje, den Jäger mGon po rdo rje als seinen Schüler akzeptiert hatte.⁸⁴⁸ Ich besuchte die außergewöhnliche Höhle spiritueller Vollendung und [sah] wundervolle Fußabdrücke, wie die eines Rehs und eines Hundes und wir blieben an eben diesem Ort einen Tag lang.

In dem Moment, in dem jemand,
der sich sehnlich Bodhichitta

⁸⁴⁷ Zu den Zaubertricks des Magiers siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 248–250. So ließ der Magier aus seinem Mund einen unterbrochenen Schwall Wasser nach oben sprudeln und zauberte aus einer Taubenfeder eine Taube. Bei einem weiteren Trick wirkte sogar Chos kyi dbang phyug selbst mit: „Nachdem er [der Magier] mit einem Schwert seinen Diener getötet und dessen Glieder abgetrennt hatte, gab ihm der Bodhisattva (d. h. Chos kyi dbang phyug) [um den Zaubertrick] wissend, drei Karṣapaṇa und sprach: ‚Mach' diese derartig sündhafte Tat rückgängig!‘ [Daraufhin] legte [der Magier] alle Glieder an einen Platz und bedeckte sie mit einem Baumwolltuch, so dass sie unsichtbar wurden. Nach einer Weile fingen [die Glieder] an, sich zu bewegen. [Der Magier] entfernte allmählich [die Tücher] und der Körper [erschien] in keiner Weise beschädigt und wie zuvor vollkommen wiederhergestellt;“ siehe ebd.: S. 249 (*rang gi bran ral gris bsad de lhu tshigs phral ba dang / byang chub sems dpas mkhyen bzhin du sdig pa'i las 'di lta bu las zlogs shig ces karsha pa na gsum byin pa dang / lhu tshigs tshang bar phyogs gcig tu bzhag nas ras kyi (= kyis) mi mngon par bkab ste ci zhig na cung zad 'gul ba dang / dal gyis bsal ba dang ci yang mi nyams par sngar bzhin sos par byed pa dang [...]*).

⁸⁴⁸ Vgl. Kapitel 12.5.5.

und von Vorstellungen freie Kontemplation wünscht,
jene [Stätte] erblickt [31b],
entsteht in ihm großartige, ekstatische Freude.
Die Eigenschaften dieser zentralen Stätte sind ausgezeichnet:
Die Felshöhle [liegt] abgeschieden und die Sicht ist weithin klar,
die Ränder sind vollständig
von einem Netz aus Wald umgeben
[und] die Ströme des Gebirgsbaches
lassen einen plätschernden Klang erklingen:
Das Glück, wenn diejenigen,
die nach der Praxis des Yoga streben,
jenen [Ort], der vom hektischem Treiben abgeschieden ist
und den Geist erfreut, sehen,
ist ohne Beispiel:
Nicht einmal [das Glück] der Elefantenherde,
die einen See von Lotuspflanzen erblickt,
[oder das eines] Schwarms von Pfauen,
die weite Regenwolken wahrnehmen,⁸⁴⁹
[oder das von] Schwänen, die einen See sehen,
[ist mit diesem vergleichbar].

[XXXIII]

Am darauf folgenden Tag schickte ich in die Hände des Mächtigsten der Jinas, [des Zehnten Karma pa Chos dbyings rdo rje], als Geschenk einen Mungo aus Indien. Nachdem ich daraufhin wieder zurückgekehrt war, richteten wir unser Tageslager in Thi mi ein.

Daraufhin schlugen wir am nächsten Tag unser Lager im Süden der Stadt des Königs von Kāthmāndu an einem sauberen und angenehmen Platz auf, an dem die „Bāgmatī-Gangā“ (*bha ga ba ti gangga*)⁸⁵⁰ mit zwei weiteren Flüssen zusammenfließt und in dessen Umgebung es auch eine Leichenstätte gibt.

⁸⁴⁹ Der Anblick eines Sees voller Lotusblüten erfreut Elefanten, da sie einer Vorliebe für die Stengel der Lotuspflanze haben. Der Pfau seinerseits gilt in Indien als Regenmacher: Der Regen der Monsunzeit soll auf seinen Ruf hin beginnen, siehe Reibold (1983: 78–79).

⁸⁵⁰ Bha ga ba ti ist eine Verballhornung von Bāgmatī. Die ungewöhnliche Bezeichnung rührt daher, dass die Bāgmatī in die Gangā mündet.

Am nächsten Tag besuchte ich zwei [Heiligtümer]: Im Sanktum [32a] [des] Rin chen tshul-Vihāra, in dem rJe Mar pa dem Bla ma Paiṇḍapa seine Aufwartung gemacht und auch Nāropa seinen Fuß gesetzt hatte, die sich dort befindliche gegossene Statue des Avalokiteśvara, und zu deren rechten Seite auch zwei kleinere Kapellen, in denen sich jeweils eine Statue des Cakrasaṃvara und der Vajrayoginī befinden. Es heißt, beide Statuen seien handgemacht von Nāropa, und sogar ich sah, dass Form, Farbe usw. dementsprechend waren. Wie dem auch sei, es besteht jedenfalls kein Zweifel daran, dass sie der Paṇḍita, Mar pa und andere gesegnet haben. Obwohl es heißt, dass ein Instrument Nāropas eine aus [menschlichen] Oberschenkelknochen [gefertigte] Trompete sei, so scheint es doch nach Wahrnehmung der diesseitigen (d. h. gewöhnlichen) Sichtweise [eher] das Horn eines Rehs zu sein. Nachdem ich in angemessener Weise Niederwerfungen und Darbringungen gemacht und gebetet hatte, hielt ich mich in meiner Unterkunft auf.

An dem darauf folgenden Tag, als ich Svayambhū [^{Da [der Stūpa] auf Sanskrit ‚Shambu‘, auf Newari ‚Shingku‘ und auf Tibetisch ‚Shing kun‘ genannt wird, scheint [der Name] im Lauf der Zeit ‚korrumpiert worden zu sein‘ (zur *chag pa yin*). Die Bezeichnung ‚Shingku‘ der Newar ist [in ihrer Bedeutung] ähnlich mit ‚Selbst-Entstanden‘. Ferner gibt es die Bezeichnung Tse ra-Stūpa.] einen Schirm (skt.: *chattrā*) aus Gold „darbieten“ (*bul*) wollte, riefen die Newar-Handwerker folgendes aus:}

„Aufgrund der Gefahr der Höhe und des starken Windes haben wir die Befürchtung, dass die Stelle [für die Anbringung des Schirms] instabil werden könnte!“

Daher beschloss ich, für die Nischen in den vier Richtungen, in denen sich vier [der fünf] Jina-Buddhas⁸⁵¹ befanden, Giebel (skt.: *torāṇa*) aus Gold anzufertigen und erteilte zu diesem Zwecke Anweisungen [bezüglich] der Handlungen des Anbringens. Auch führte ich zahlreiche Gespräche mit dem königlichen Präzeptor, einem Brahmanen [und] Paṇḍita, welche die [32b] [Sichtweise] über die zwölf Konstellationen [des] äußeren und inneren Hauses, und den drei, dem Eintreten, Verweilen und Verlassen des Prāṇa im Verlauf von Sonne und Mond, betrafen, und blieb an eben diesem Platz.

⁸⁵¹ Da der Stūpa nach der Vorlage des Vajradhātu Maṇḍala konzipiert wurde, befinden sich die vier Jina-Buddhas in den jeweiligen vier Himmelsrichtungen: auf der nördlichen Seite des Stūpas Amoghasiddhi, der östlichen Akṣobhya, der südlichen Seite Ratnasambhava und der westlichen Amitābha. Weil Vairocana das Zentrum besetzt, gab es ursprünglich und auch zum Zeitpunkt des Besuchs von Chos kyi dbang phyug nur die vier großen Nischen (möglicherweise zusätzlich eine kleine für Vairocana, die jedoch leer blieb). Eine weitere Nische für die Statue des Vairocana wurde erst knapp ein dreiviertel Jahrhundert später unter der Herrschaft von Bhuvanalakṣmī and ihrem Sohn, König Bhāskara Malla, errichtet; zu den Renovierungen siehe von Rospatt (2013: 100–105).

Die Errichtung der Giebel durch Chos kyi dbang phyug wird auch in einer Newari-Quelle erwähnt. Nach dieser wurde das dafür verwendete Kupfer von Lakṣminarasimha Malla gestiftet, siehe ebd.: 100, Anm. 30.

[XXXIV]

Am nächsten Tag begab ich mich zu Svayambhū⁸⁵² und gab Anweisungen [bezüglich] der Art und Weise der Fertigung der goldenen Giebel usw. und hielt mich später in meiner Unterkunft auf.⁸⁵³

Da es am darauf folgenden Tag zu einem Treffen mit einem Brahmanen, einem buddhistischen Upāsaka namens Vasudeva, welcher der Lehrer aller jener war, die „Könige der Newar-Handwerker“ (*bal po'i bzo bo dzu dzu*)⁸⁵⁴ hießen, und dessen elfjährigen Sohn, der ebenfalls Upāsaka war [und] Maṇiratna genannt wurde, kam, führten wir eine gute Unterredung. Er wusste nicht mehr als bloß sechs der Überlieferungs[linien] seiner Lehrer auswendig und auch wenn viele [der Namen], die er auswendig wusste, auf -chandra und -sena endeten, waren es doch nur die [Namen von] Newar selbst. Da nach meiner eigenen Kenntnis nicht gefragt wurde, kam es nicht zu Nachforschungen darüber, ob frühere buddhistische Ācāryas, wie beispielsweise die Pham thing pa-Brüder und A su⁸⁵⁵ zu deren Lehrüberlieferung gehören oder nicht. Weil sie Buddhisten waren, hatten sie, nachdem sie Zuflucht [33a] zu den drei [Juwelen] genommen und die fünf grundlegenden Gebote⁸⁵⁶ akzeptiert hatten, vollständig die Einweihungen zu den zwei, Cakrasaṃvara und Hevajra,⁸⁵⁷ zusammen mit Einweihungen zu zwei weiblichen Yi dams erhalten. Auch hatten sie in Teilen die Tantras und Sādhanas studiert [und] die [Übungen] der Erzeugungsstufe [des Anuttara-Yoga-Tantra] zusammen mit den Rezitationen auch ein wenig praktiziert. Weil sie sogar teilweise die Praktika der Vollendungsstufe, wie beispielsweise den Ṣaḍaṅga-

⁸⁵² In der Biographie von Chos dbyings rdo rje wird erwähnt, dass Chos kyi dbang phyug ein „Fenster oder eine Himmelsöffnung versehen mit einem Gitter aus Gold“ (*rin chen gser gyi skar khung dra ba can?*) für den Stūpa fertigen wollte und deswegen Chos dbyings rdo rje um Gold bat, der ihm den Wunsch erfüllte, siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 239.

⁸⁵³ Ein ähnliches Unterfangen, wie es Chos kyi dbang phyug hier ursprünglich geplant hatte, wurde vom gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan fast 130 Jahre zuvor unternommen. Während seines dritten Aufenthalts im Kāthmāndu-Tal im Jahr 1504 errichtete er einen großen Schirm auf der Spitze des Stūpa, der durch vier vergoldete Säulen gestützt wurde und den Stūpa auch vor Regen schützte, siehe Larrison (2011: 222). Für weitere Renovierungen am Svayambhūcaitya von tibetischer Seite siehe Ehrhard (1989: 1–8 & 1991: 10–20) und von Rospatt (2001 & 2011: 157–206).

⁸⁵⁴ Siehe Ehrhard (2004a: 62, Anm. 7) für die Übersetzung des Begriffs *dzu dzu* als König/Rāja in dem Kontext von *ka ru dzu dzu*, „König des Mitgefühls“ (skt.: *karuṇarāja*).

⁸⁵⁵ Zu A su vgl. Anm. 828.

⁸⁵⁶ Bei den „fünf grundlegenden Geboten“ (*bslab pa'i gzhi lnga*) handelt es sich um die ersten fünf der acht Gebote eines Upāsaka, die dieser insbesondere bei einem Ein-Tages-Gelübde beachten sollte: 1. Nicht zu töten (*srog gcod spong ba*, skt.: *prāṇātighātād virati*), 2. Nicht zu stehlen (*ma byin pa len pa spong ba*, skt.: *ādattādānād virati*), 3. Keinen sexuellen Aktivitäten nachzugehen (*mi tshangs spyod spong ba*, skt.: *kāmamithyācārād virati*), 4. Nicht zu lügen (*brdzun spong ba*, skt.: *mṛṣāvādāt virati*) und 5. Keine berauschenden Getränke zu konsumieren (*chang spong ba*, skt.: *madya pānam*); siehe Tsepak Rigzin (1997: 103 & 298).

⁸⁵⁷ Zwei der „Mutter-Tantras“ (*ma rgyud*).

Yoga, gehört hatten,⁸⁵⁸ führten wir über jene [Themen] und über die Unterweisungen der Tantras lange Zeit Diskussionen und blieben genau dort.

Am nächsten Tag rief mich der König [Lakṣmīnaraśiṃha Malla] in den Palast und verteilte hunderte verschiedene Dinge als Geschenke, wie beispielsweise Edelsteine und Silber; auch forderte er mich dazu auf, die Rote Krone zu tragen. Seiner Bitte entsprechend stellte ich vor einer äußerst großen Menschenmenge in ausgiebiger Weise die Verbindung des melodiosen Klangs des sechssilbigen Mantra her und führte eine Widmung der Wurzeln des Heilvollen zur Erleuchtung zusammen mit Glück verheißenden Worten aus. Später hielt ich mich in meiner Unterkunft auf.

Am darauf folgenden Tag sandte der König die Hauptminister namens Narahārī und Byujudeva zusammen mit zwei Paṇḍitas, [die] Brahmanen [waren], in meine Nähe. Sie schilderten mir detailliert die verschiedenen Aspekte ihrer angestrebten Ziele, wie beispielsweise:

„Da viele ausländische Könige unsere Feinde geworden sind und immer wieder Streit ausbricht, ist es wegen jener notwendig [33b], das Streben darauf zu richten, unverwundbar und vollständig siegreich zu sein! In dieser Gegend kam es zu viel Hagel und da es zu Leid für die lokale Bevölkerung kam [und] wir unsere Untertanen lieben, ist es notwendig, nach Maßnahmen zu streben, die für jene hilfreich sind.“

Nachdem ich hierauf jeweils angemessen geantwortet hatte, besuchte ich auf der östlichen Seite der Stadt ein der nepalesischen Prinzessin Bhṛkuṭī zugesprochenes Feld, das grob vernachlässigt und zu einer Wiese geworden war, und die große Statue einer tanzenden, mit Schwert und Schädel versehenen Schutzgottheit. Von dieser heißt es: Als gTsang smyon Heruka in Nepal ankam, fasste er während einer aufflammenden spirituellen Erfahrung die Beschützer-Statue an den Händen und die beiden tobten gemeinsam herum und führten einen Tanz auf.⁸⁵⁹

⁸⁵⁸Die „Erzeugungsstufe“ (*bškyed rim*) und die „Vollendungsstufe“ (*rdzogs rim*) sind zwei Stufen des „Anuttara-Yoga-Tantra“ (*bla na med pa'i rgyud*).

⁸⁵⁹Bei der Schutzgottheit handelt es sich um eine Statue des Mahākāla, die auch als „Thundikel Mahākāla“ (*bod thang mgon po*) bekannt ist, da deren Tempel direkt an dem gleichnamigen Platz liegt, den Chos kyi dbang phyug als „grob vernachlässigtes Feld“ beschreibt, siehe Slusser (1998: 391–392). Die hier beschriebene Legende lässt sich in der von rGod tshang ras pa sNa tshogs rang grol verfassten Biographie des gTsang smyon Heruka finden: Nachdem sich gTsang smyon Heruka zu der Mahākāla-Statue begeben hatte, schlief er dort zunächst einen Tag und tanzte im Anschluss mit der Statue. Da dies von indischen Pilgern beobachtet wurde, trug es entschieden zu der Verbreitung seines Ruhmes bei, siehe rGod tshang ras pa sNa tshogs rang grol: *gTsang smyon he ru ka phyogs thams cad las rgyal ba'irnam thar* Fols.: 173, 7–174, 2: *de nas bod thang mgon*

[Ferner] besuchte ich in einem Mahābodhi genannten [Tempel] eine große, aus Ton [gefertigte] Statue des [Śākya]muni, deren Gesichtsmaß fast eine ganze Elle [lang] ist,⁸⁶⁰ sowie einen großen Stūpa aus Backstein, auf dessen Rundung sich an vier Seiten äußerst wohlgestaltete Steinstatuen befinden und einige kleinere Stūpas usw. und hielt mich später wieder in meiner Unterkunft auf.

Am nächsten Tag bereiteten wir das Frühstück zu und brachen daraufhin allmählich auf. Während ich über eine der großen Straßen kam, die aus der Mitte der Stadt führen, [34a] wurde ich an einen Platz in der Nähe des Palastes gerufen, an dem es einen großen Bhairava-Schrein gibt.⁸⁶¹ Dann hieß es, dass ich fünf [Personen], unter anderen dem König selbst und seinem Sohn, dem sogenannten Pratāpa Malla,⁸⁶² Segen und Schutz spenden solle, was ich ihnen auch gewährte.

Nachdem wir uns allmählich auf den Weg gemacht hatten, schlugen wir unser Lager in der Nähe des Mahācaitya Bya rung kha shor (d. h. Bodnāth) auf. Auch machte ich [wieder] Niederwerfungen, Umrundungen usw.

por phebs / zhag gcig gzims pa las / bal po'i bha ra mi mang pos mgon po la pu rtsa (?) 'bul ba la phyin te / mgon po dang rje krub (= grub) thob chen po phyag sbrel te / co pa ra'i (?) phyi na bro mdzad pa mthong bas / bha ra mi rnams 'jigs shing ya mtshan pas rang rang gi gnas su log ste rje grub thob chen po'i snyen pa sgrog pa la rtson (= brtson) zhing). Für diese Episode und den Aufenthalt von gTsang smyon in Chu dbar und Nepal vgl. auch Larrison (2009: 142–144).

Was die Mahākāla-Statue betrifft, so gibt es zwei Versionen bezüglich ihrer Entstehungsgeschichte. Die eine besagt, dass sie eine der 108 Statuen sei, die von Nāgārjuna zum Schutz der nepalesischen Heiligtümer errichtet worden sind (diese eine sogar von Nāgārjuna persönlich) und speziell zum Schutz des Svayambhū-Stūpa diene (auch ihr Gesicht wendet sich in die Richtung des Stūpa), die andere, dass sie von selbst entstanden sei, siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fols. 344, 3–346, 2, bei Macdonald (1987: 113–114).

Bezüglich der Namensgebung des „tibetischen Plateaus“ (*bod thang*) bemerkt bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma, dass sich der tibetische König Srong btsan sgam po mit seiner Entourage während seines Aufenthalts in Nepal dort aufgehalten habe; auch habe dort der König Aṃśuvarman die Mitgift für seine Tochter Bhṛkuṭī, der späteren Gemahlin Srong btsan sgam pos, angeboten.

⁸⁶⁰ Anders als der Sechste Zhva dmar pa spricht bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma nicht von einer Ton-, sondern von einer Steinstatue. Diese soll von einem Vorfahren des Paṇḍita Rāmānanda von Mahābodhi in Bodhgayā nach Kāthmāndu gebracht worden sein, siehe bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma: *Bal po'i gnas kyi dkar chags* Fols. 349, 3–349, 6), bei Macdonald (1987: 115).

⁸⁶¹ Die Rede ist hier von der großen Kālabhairava-Statue nahe dem alten Königspalast auf dem Darbar-Platz in Kāthmāndu. Slusser (1998: 237) erwähnt, dass die Statue von dem ebenfalls hier erwähnten Sohn des damaligen Königs von Kāthmāndu, Pratāpa Malla, im 17. Jahrhundert errichtet worden sei. Da zur Zeit des Besuchs des Sechsten Zhva dmar pa noch dessen Vater, Lakṣmīnaraśiṃha Malla, regierte und die Statue sich laut Reisebericht bereits zu diesem Zeitpunkt dort befand, ist es wahrscheinlicher, dass sie unter Lakṣmīnaraśiṃha Malla oder noch früher errichtet wurde.

⁸⁶² Pratāpa Malla folgte Lakṣmīnaraśiṃha Malla auf den Thron, seine Regierungszeit dauerte von 1641 bis 1674 an. Als einer der bedeutenderen Könige Nepals intensiverte er den Handel zwischen Nepal und Tibet, führte zahlreiche Renovierungen aus, unter anderem an Svayambhū, und war, selbst der Poesie zugeneigt, ein Mäzen der schönen Künste, siehe Regmi (1966: 64–106) und Slusser (1998: 191–195).

[XXXV]

Nachdem ich am darauf folgenden Tag ebenfalls Niederwerfungen und Darbringungen [bei dem Stūpa] gemacht und gebetet hatte, machten wir uns allmählich auf den Weg. An dem unteren Teil des Bla ma spyan 'dren-Passes schlugen wir unser Lager auf.

Als wir uns am nächsten Tag auf den Weg gemacht hatten, gaben uns [die Bewohner] der beiden sich auf dem Gipfel von Bla ma spyan 'dren [befindlichen] großen Dörfer reichlich Essen und Trinken. [Ihre] Spenden, wie beispielsweise silberne Daṃ⁸⁶³, nahm ich bereitwillig an, führte eine Gabenwidmung aus und ging schließlich weiter. Auf einem Hügel, der vollständig von einem Pinienwald umgeben ist, an einem Platz, in dessen Nähe es eine Quelle gibt, schlugen wir unser Lager auf.

Dann, nachdem wir am nächsten Tag aufgebrochen waren, [kamen] wir allmählich über die Gegend von Mang kar, in die ein Fluss aus Yol mo gangs [rva] fließt, an den Chu mdo genannten unteren Teil des Passes, der sich [in Richtung] dPal tshogs neigt [34b] [und] übernachteten dort. Dort stellte ich einem Pfeil und Bogen tragenden Bewohner aus Mang kar [in] Umgangssprache zunächst gewöhnliche Fragen auf Sanskrit. Weil ich dann in angemessener Weise über das Aufgeben sündhafter und das Ausführen verdienstreicher [Taten] gesprochen hatte, wurde er gläubig und gab daraufhin seinen mit giftigen Pfeilen gefüllten Köcher und seinen Bogen ab. Ich wiederum, von Freude erfüllt, gab ihm ein wenig meiner materiellen Besitztümer. Am nächsten Tag erklommen wir einen hohen Pass und [erreichten] allmählich [einen Ort] namens dPal tshogs in Yol mo gangs rva. Wir verweilten auf einem Hügel in der Nähe des dPal tshogs genannten Dorfes, von dem es in dem „Führer zu den heiligen Stätten“ (*gnas yig*) [heißt], dass es von Guru Rin po che folgendermaßen beschrieben worden sei:

„Ein Ort im Süden an der Grenze, an der sich Grasland und Wald vermischen, in dem es einen Tempel des Jo bo Avalokiteśvara und ein armes Dorf gibt.“⁸⁶⁴

⁸⁶³ Daṃ war nach der Javā-Münze die zweitkleinste Einheit einer ganzen Silbermünze. Vier Daṃ entsprechen ungefähr einer Paisa. (Mündliche Information, Numismatische Abteilung im Nationalmuseum in Kāthmāndu im Sept. 2011).

⁸⁶⁴ Vgl. Kapitel 12.2. Hierbei handelt es sich um den Pilgerführer mit dem Titel *Yol mo gangs kyi ra ba'i gnad (sic) yig*. Dort (Fols. 521, 5–522, 1) lautet die Prophezeiung wie folgt: „Im Süden gibt es einen Berghang, an dem sich Grasland und Wald vermischen. In dessen Mitte wird man einen Tempel des Ārya Avalokiteśvara und eine [Wohn]stätte für alle Lebewesen erlangen“ (*lho phyogs na spang dang nags 'dres pa'i ri gdong cig yod / de'i dbus su 'phags pa spyan ras gzigs kyi lha khang dang / skye bo yongs gyi gnas thob*); zur Identifizierung in dem Führer zu den heiligen Stätten siehe Ehrhard (1997a: 131, Anm. 11).

Dort gaben mir jene Dorfbewohner ausgiebige Spenden, wie beispielsweise Essen und Getränke, die ich bereitwillig annahm.

Auch an dem darauf folgenden Tag gaben mir jene Dorfbewohner viele verschiedene Arten von Essen und Trinken [und] machten großartige Spenden, wie beispielsweise Silbermünzen. [35a] Auch führte ich ihrem Wunsch entsprechend [die Zeremonie] des Aufsetzens des Kopfschmucks der Roten Krone aus. Ich brachte sie dazu, sich ganz den guten Taten zu verschreiben, wie beispielsweise das Töten aufzugeben, und machte auch eine Gabenwidmung. Nachdem wir aufgebrochen waren, schlugen wir unser Tageslager [an einem Ort] auf, der die Bezeichnung mDze pho phug gi chu mig trug.

[XXXVI]

Als wir uns daraufhin wieder auf den Weg gemacht hatten und [eine Weile] gegangen waren, erreichten wir ein [Dorf] namens sGang yul, wo wir blieben. Dieses identifizierte ich als die [Stätte], über die der Ācārya Rin po che (d. h. Padmasambhava) in [seinem] „Führer zu den heiligen Stätten von Yol mo“ (*yol mo'i gnas yig*) folgendes gesagt hatte:

„[In] der Mitte des Landes gibt es eine Au,
die gleich einem Becken aus Gold ist.
Dort findet [man] einen königlichen Palast!“⁸⁶⁵
Gleich einem Gefäß aus Smaragd
[ist] der schöne, umgebende Wald,
die Au, als ob sie gefüllt mit geschmolzener Butter wäre:
Dem Lauf der Zeit folgend
ist sie bekleidet mit einem Gewand aus goldener Farbe;
das kühle Trinkwasser fließt sauber in das reine Land.

Für diejenigen, die sich Kontemplation wünschen,
wird jene Quelle der Einsamkeit und Freude
als Stütze genützt,
gleich einem Freudenhain der Götter:
Wegen jener Qualitäten verlässt man sich [auf ihn].

⁸⁶⁵ Auch diese Stelle wurde von Ehrhard (1997a: 131, Anm. 12) identifiziert: „In der Mitte des Landes gibt es [etwas], das einem Becken aus Kostbarkeiten gleicht. Dort soll das Anwesen eines Königs errichtet werden.“ (*sa'i dbus ni rin po che'i gzhong pa 'dra ba yod / der rgyal po'i gling gdab dgos*).

Nachdem wir am nächsten Tag langsam weitergegangen waren, [35b] kamen wir in einem rGod tshang gling genannten Ort an. [Dort] hatte ein Schüler des rJe btsun gTsang smyon [Heruka], rGod gtsang ras chen, gelebt und das erste Mal eine Niederlassung für einen achteiligen Saṃgha errichtet.⁸⁶⁶

Weil ich mit dem Weg beschäftigt gewesen war, hatte ich im vorangegangenen Monat die Pūjā des 28. Tages vernachlässigt und führte [deswegen], um [diese] Auslassung wieder gut zu machen, ausführlich das Maṇḍala-Ritual der fünf Götter des glorreichen Cakrasaṃvara aus und blieb [dort] für die Nacht.

Am nächsten Morgen machten wir uns früh auf den Weg, um eine Meditationsstätte Padmasambhavas, Yang dag mchog gi sgrub phug, zu besuchen. Die Spitze des äußerst hohen Passes, der über Wald und Wiesen erklommen wird, wird in dem *Führer zu den heiligen Stätten* [folgendermaßen dargestellt]:

„Im Zentrum, auf dem sogenannten g.Yang ril-Berg⁸⁶⁷ wird ein drei-stöckiger Tempel mit einem Hof gebaut werden und in jenem werden Statuen des Mahākaruṇa Jina-Sāgara und des Padma rgyal po errichtet. In einem Spiegel, der von einem Angehörigen der Kaste der Schmiede „geschlagen“ (*brdungs*) wurde, erscheinen die Reflexionen jener Statuen. Der Bhikṣu Tshul khirms wird an jenen beständig die rituellen Waschungen ausführen. Alle Lebewesen, die diese Statuen besuchen und das Badewasser trinken, werden vor niedrigen Wiedergeburten [36a] geschützt werden.“⁸⁶⁸

⁸⁶⁶ Der eigentliche Tempel wurde erst von einem Schüler vom rGod tshang ras pa sNa tshogs rang grol im Jahr 1556 vollendet und geweiht, einem gewissen mKhas grub chen po Byams pa phun tshogs (1503–1581), der die Errichtung des Tempels fortsetzte, nachdem der Initiator des Baus, Bla ma Kun dga', verstorben war. Renoviert wurde er unter anderem vom rNgog ston Karma Blo bzung, einem Schüler von Chos kyi dbang phyug, siehe Ehrhard (2004c: 584–587). Heutzutage existiert der Lha khang nicht mehr, da vor etwa 15 Jahren ein neuer großer Tempel errichtet wurde. Wie bereits zur Zeit von Chos kyi dbang phyug residiert in einem Gebäude direkt neben dem Tempel ein Lehrer mit seiner Familie, der sich um die Instandhaltung und Pflege des Tempels sowie die Bewirtung von Gästen kümmert. Regelmäßig finden dort Pūjās statt. Die Errichtung des Tempels wurde von den Bewohnern der Region gemeinsam gestemmt: Neben finanziellen Zuwendungen von Sponsoren, zumeist Kaufleuten, wurde der Bau auch dadurch ermöglicht, dass Bewohner aus den umliegenden Dörfern tatkräftig mit anpackten und Baumaterial, wie Beton und Holz, zu dem Kloster trugen, das – je nach Straßenlage – nur zu Fuß zu erreichen ist. (Mündliche Information, rGod tshang gling im September 2011). Zu rGod tshang gling im 16. Jahrhundert siehe Ehrhard (ebd.: 586).

⁸⁶⁷ g.Yang ril ist der zentrale, heilige Berg von Yol mo, der heutzutage auch als g.Yang ri bekannt ist. Chos kyi dbang phyug spricht allerdings explizit von gYang ril.

⁸⁶⁸ Zur Identifikation der Prophezeiung in einem weiteren Pilgerführer mit dem Titel *Yol mo gangs kyi ra ba'i lung byang snying gi tika* (Fol. 552, 1–2) siehe Ehrhard (1997a: 132, Anm. 14).

So prophezeite der Ācārya Padma[sambhava]. Obwohl im Zentrum der Gegend von Yol mo gangs ra ein rGyal mtshan 'bum genannter Siddha⁸⁶⁹ angefangen hatte, den Tempel usw. anzufertigen, wurde er aufgrund von Widrigkeiten nicht fertig gestellt. Trotzdem besuchte ich den Ort und führte auch eine Sitzung mit der Rezitation des Jina-Sāgara-Mantra aus.

[XXXVII]

Nachdem wir daraufhin einen Hang hinabgestiegen waren und nochmals einen bewaldeten Pass erklommen hatten, kamen wir an [einer Stätte] namens rDo rje gling an, wo es eine Quelle gab, und schlugen unser Tageslager auf. In dem *Führer zu den heiligen Stätten* gibt es eine Prophezeiung, von der ich erkannte, dass es sich dabei um rDo rje gling handeln müsse:

„Nördlich des g.Yang ril gibt es [in] einer Lichtung [des] Waldes eine liebliche Au. Dort wirst [Du] eine Gruppe großer Meditierender erlangen!“⁸⁷⁰

Obwohl ich aufgrund des hohen Passes an jenem Tag ein wenig erschöpft war, verfasste ich trotzdem ein sogenanntes „Lied, [bestehend] aus einer Mischung von Versen und Prosa“ (*bcad lhug spel ma'i glu*), da ich einen klaren Verstand und ein „beredtes Unterbewusstsein“ (*'og 'gyu smar bar*) hatte.⁸⁷¹

Nachdem wir uns am nächsten Tag auf den Weg gemacht hatten, kamen [36b] wir noch in der Frühe in Yang dag mchog gi sgrub phug an, einer Meditationsstätte Padmasambhavas. [Dort] verrichtete ich sowohl jedwede Art tugendhafter Taten der zwei Ansammlungen [von Weisheit und Verdienst], wie beispielsweise Niederwerfungen, Darbringungen, Gebete und „meditative Konzentration“ (*ting nge 'dzin*), als dass ich auch [andere Aktivitäten] durchführte, wie das [Ritual] einer morgendlichen Darbringung von Räucherwerk und am Nachmittag die Pūjā des zehnten Tages des abnehmenden Mondes.

⁸⁶⁹ Siddha dPal ldan rGyal mtshan 'bum war ein Schüler des Rig 'dzin rGod ldem can (gNgos grub rgyal mtshan, 1337–1406), des Begründers der Byang gter-Tradition. Zu seinem Aufenthalt in Yol mo gangs ra siehe Ehrhard (1997a: 132, Anm. 14) und (2004: 421, Anm. 196).

⁸⁷⁰ Auch dies ist ein Zitat aus einem der Pilgerführer.

⁸⁷¹ Das Lied mit dem Titel *bcad lhug spel ma'i glu*, das Chos kyi dbang phyug in rDo rje gling verfasste, wurde vom Fünften Dalai Lama in der Biographie des Khra tsang pa Blo mchog rdo rje aufgenommen, siehe *Nyang ston khra tshang pa blo gros mchog gi rdo rje'i rtogs pa brjod pa nyung ngu rnam gsal* Fols.: 286, 5–287, 5. Blo mchog rdo rje war Schüler des Sechsten Zhva dmar pa und Lehrer des Fünften Dalai Lama. In dem Lied stellt Chos kyi dbang phyug fest, dass er zwar zahlreiche gute Schüler habe, aber kaum welche, die „die Lehre des Buddha schützen könnten“ (*sang rgyas bstan pa bsrung nus pa*), und führt dafür vier Gründe an.

[Ferner] rezitierte ich das Ritualhandbuch des Guru [Padmasambhava] in acht Kapiteln usw. [und führte] eine Gaṇa-Pūjā aus.

Jene edle Meditationsstätte von Yang dag mchog:
Es hat den Anschein, dass die hinteren Berge,
die mannigfaltig mit Felsen, Wiesen und Wäldern versehen sind,
nur dazu [da sind], ihn vollkommen umschließend zu umgeben.
Die vorderen Berge sind wie
das angefügte Ende eines Stoffes:
Direkt vor allen Regionen Indiens und Nepals
ist er (d. h. der Meditationsort mit den umgebenden Bergen)
deutlich gleich einem ausgebreiteten Maṇḍala angeordnet.
Zur Rechten umgibt ihn eine Kette aus Bergen,
die einem fünfzackigen Vajra gleichen,
wie ein drapierter Vorhang.

In der Mitte des Ortes,
inmitten von dichten Lehmfelsen,
die gleich der Anhäufung einer ausgezeichneten Sammlung
aus Wünsche erfüllenden Edelsteinen sind,
[befindet] sich die weite und majestätische Höhle
der spirituellen Vollendung:
Der große Fels[überhang]
ist gleich dem Baldachin eines Gottes ausgestellt.
Der klare Geist, der glücklich und ausgelassen ist,
entsteht durch die Kraft des entspannten
und erfreuten Bewusstseins.
[Es gibt] einen unvergleichlichen Schatz,
bestehend aus einem Meer von Gesegnetem,
Wunderbarem und Erstaunlichem:
So [befindet] sich beispielsweise auf der ebenen, geräumigen
und angenehmen Oberfläche der Höhle
äußerst deutlich der Fußabdruck einer Dākinī
und [außerdem] sauber [37a] und klar
ein Umrundungspfad der Dākinīs.
Im Inneren der Höhle [gibt] es den Abdruck des Kopfes
[und] das von selbst entstandene Abbild des Guru

[Padmasambhava] und außerdem viele weitere [Formen],
wie in den Meditationshöhlen von Lha lcam (d. h. Mandāravā)
und [Ye shes] mTsho rgyal deren wunderbare,
von selbst entstandenen, geheimen Vaginas (skt.: *bhaga*)
sowie Fußabdrücke der acht Ḍākinīs
und den fünf Lebewesen der Prophezeiung.
Um einen Fußabdruck des Guru unzerstörbar zu machen,
bedeckte Mandāravā ihn mit einem großen Stein.

Außerdem gibt es viele reine Quellen aus früherer Zeit:
In der Nähe des Fußabdrucks des Guru
gibt es auf der Oberfläche in der Mitte
eines gespaltenen Lehmsfelsens viel Wunderbares,
wie beispielsweise [etwas], das einem gTer ma-Gefäß ähnelt,
unterschiedliche „Felszeichnungen“ (*rdo ris*) und [etwas],
das vergleichbar mit einem kleinen Amulettkästchen ist.

Später haben dort vier Ḍākinīs gespielt,
die ein „Übender“ (*sgrub pa*) sah.
Weil er sich näherte, verschwanden sie,
[doch gibt es nun] an diesem Ort das Muster ihres Spiels zu sehen.
So wird erzählt [und] auf einem Stein [gibt] es etwas,
das dem Muster eines indischen Würfelspiels [37b] ähnelt.
In einer [gewissen] Ansicht gibt es etwas,
das die Form vieler Dreiecke hat,
und auf der Oberflächens eines Steins
ein neunschichtiges, viereckiges Muster, von dem es heißt,
dass es die von selbst entstandenen Bände
der neun Fahrzeuge seien⁸⁷² usw.:
auch Derartiges ist äußerst zahlreich.

In jedem Fall [ist] dieser Ort,
an dem nur dadurch, dass man hierher gelangt ist,
das Bewusstsein klar [wird]

⁸⁷² Die „neun aufeinander folgenden Fahrzeuge“ (*theg pa rim pa dgu*) bezeichnen hier wahrscheinlich neun Wege in der Tradition der geheimen Tantras der rNying ma-Schule, die konsekutiv zu Erleuchtung führen, siehe *Dung dkar tshig mdzod chen mo* S. 1053–1054.

[und] sich die Wahrnehmung transformiert,
eine besonders erhabene, vortrefflich heilige Stätte.

[XXXVIII]

Am Morgen des nächsten Tages stiegen wir einen großen Hügel hinauf. In dem *Führer zu den heiligen Stätten* [heißt es], dass es auf einem Felsberg, der einem fünfzackigen Vajra ähnelt, den Götterkreis des Mañjuśrī Yamāntaka, der aus dem *tha ya*⁸⁷³ des Śāntigarbha hervorgetreten sei, sowie eine selbstentstandene weiße Vārāhī, die aus dem Daumen der rechten Hand der Suka Siddhi Ḍākinī entstanden sei, und Ähnliches gäbe. Ich besuchte [diese Heiligtümer] und ferner auch einen Stūpa auf der Spitze des Felsberges namens sKye po byin gyis mdo kha, in dem es eine unvorstellbare Anhäufung von Schätzen gab.

Nachdem ich dort [das Ritual] der Darbringung von Räucherwerk durchgeführt und mit der Gruppe armer Menschen die spirituelle Verbindung des Guru-Yoga hergestellt hatte, ging ich zurück und verbrachte wiederum einen Tag in [dem Ort] namens rDo rje gling.

Als wir am nächsten Morgen schließlich [38a] [erneut in rGod tshang gling] ankamen, fungierte der rGod tshang gling-Lehrer als Gabenherr. [Auch] dort verweilten wir wiederum für einen Tag und ich führte während der Pūjā des 25. Tages ausgiebig die Rituale der Vārāhī sowie des Mahākāla aus.

Nachdem wir am übernächsten Tag das von einigen Gabenherren ausgerichtete Gaṇacakra-Fest genossen hatten, brachen wir allmählich auf und kamen [schließlich], begleitet von einer Gruppe von Mönchen, die uns begrüßten, im Kloster namens Dzo 'dril an, das so heißt, weil es der Ort war, zu welchem das Wahrheit kundtuende gTor [ma] gerollt war, nachdem der sNags 'chang Śākya bzang po (15./16. Jh.) von Ri bo dpal 'bar in Mang yul⁸⁷⁴ ein dreieckiges Stein-gTor ma geworfen hatte, um einen Klosterplatz [als geeignet] zu prüfen.⁸⁷⁵ In dieser Residenz kamen der Reihe nach die Yol mo ba-

⁸⁷³ Die Bedeutung des Begriffs *tha ya* ist unklar.

⁸⁷⁴ Zur Bedeutung von Ri bo dpal 'bar für die Übertragung der Byang gter-Tradition von sNags 'chang Śākya bzang po zu mNga' ris Rig 'dzin Legs ldan rdo rje (*1512) siehe Ehrhard (2007a: 29).

⁸⁷⁵ Heutzutage ist 'Chiri' der gebräuchliche Name für das Kloster. Um den Verfall des Lha khang aufzuhalten, wurde während einer Versammlung der Talbewohner im Jahr 2008 beschlossen, umfangreiche Renovierungsarbeiten auszuführen. Derzeitig fördern etwa 160 Haushalte das Kloster, allerdings keine aus dem nahe gelegenen Tarkhe Kyang, dessen Bewohner ihr eigenes Kloster finanzieren. Während der vergangenen drei Jahre wurde ein neues zweites Stockwerk errichtet. Die Tür- und Fensterrahmen sowie die Stützen der Veranda wurden mit kunstvollen Holzschnitzereien verziert. Die äußere Fassade wurde mit neuen Fresken in leuchtenden Farben bemalt und die Fresken im Innenbereich sollen ebenfalls demnächst erneuert werden. Auch die große Gebetsmühle, die sich links vom Hauptschrein in einem etwas desolaten Zustand befindet, soll wieder hergestellt werden.

Inkarnationen hervor, [angefangen] bei dem besagten sNgags 'chang [Śākya bzang po] selbst über sPrul sku Nam mkha brgya byin (16. Jh.)⁸⁷⁶ bis zum jetzigen sPrul sku bsTan 'dzin nor bu.

Während der Sohn von Bla ma Bu ram shing pa, des „Platzhalters“ (*gdan sa pa*) in Yol mo, die Pūjā des 28. Tages dieses Monats durchführte, führte [auch] ich ausgiebig eine Pūjā aus.

Während er (d. h. der Sohn von Bla ma Bu ram shing pa) und seine Schüler, die Präzeptoren und die Gabenherren mich in ausgedehnter Weise mit hunderten materiellen Dingen [38b] beschenkten, [führte] ich einmal mehr [die Zeremonie] des Aufsetzens des Kopfschmucks der Roten Krone aus. Auf dem Markplatz [stellte] ich durch das Rezitieren und Meditieren [des Mantra] des Mahākāraṇika Padma rgyal po eine spirituelle Verbindung [zu der Bevölkerung] her und propagierte auf dem Marktplatz, versehen mit materiellen Dingen [in der Art einer] Bestechung, vor dem wichtigsten Alten die Notwendigkeit eines Verbots, an diesem heiligen Ort wilde Tiere zu töten. Den Wichtigsten nahm ich den „Schwur des kleinen Fingers“ (*mna' mthe'u*) ab. Auch machte ich um der Ma ṇi-Rezitierer willen [Dinge], wie „entschieden“ (*drag po*) die Dharmapālas zu beauftragen, sie [mit einem] Schutzsegen zu beschützen. Ebenfalls führte ich ausgiebig das dGu gtor-Ritual aus.

Auch am nächsten Tag verweilte ich an eben diesem Ort und führte [wieder] ausgiebig das dGu gtor-Ritual aus. Am Morgen des folgenden Tages führte ich ausgiebig Rituale für die Einsetzung der Schar von Lehrern, Yi dams und Dharmapālas [als Beschützer der Stätte] durch. Für die „Herren des Grundes“ (*gzhi bdag*), [unter denen] einer der Jo bo klu ru gNyan chen thang lha zu sein schien, führte ich ausgiebig deren [Ritual] der Darbringung von Räucherwerk aus.⁸⁷⁷ Danach führte ich auch die ersten fünfzehn Poṣadha-Gelübde des späten Winters durch und besuchte anschließend die [in] dem dortigen „Heiligtum“ (*rten*) zahlreich vorhandenen [Reliquien], wie den Schädel des

Im zweiten Stock befinden sich in einem Glaskasten die Knochen des Schädels von dem Ochsen, der zur Zeit der Gründung des Klosters die zum Bau benötigten Steine getragen haben soll. Ebenfalls hinter Glas befindet sich ein ritueller Dolch (*phur pa*, skt.: *kīla*), von dem es heißt, dass er aus einem Teil des gTor zor, der von Śākya bzang po geschleudert worden war, gefertigt worden sein soll.

Oberhalb des Lha khang wurde im Jahr 2010 eine kleine Wohnung für die Zehnte Yol mo-Inkarnation errichtet, dessen Hauptsitz sich heutzutage in Sikkim befindet. Tatsächlich wurde die Residenz drei Monate vor meinem Aufenthalt im September 2011 vom Yol mo ba sPrul sku während einer großen Pūjā bewohnt. Zu dem vier Tage andauernden Fest sollen etwa 1500 Personen gekommen sein. Der hohe Besucherzahl ist auch durch die Tatsache zu erklären, dass eine neu gebaute Straße von Thim bu nach Tarkhe Kyang führte, die allerdings drei Monate später nach dem Monsun aufgrund unzähliger Erdbeben bereits der Vergangenheit angehörte. (Mündliche Information und eigene Beobachtung, Dzo 'dril im September 2011).

⁸⁷⁶ Zum Zweiten Yol mo ba sPrul sku siehe Ehrhard (2007a: 29–31).

⁸⁷⁷ Tatsächlich gibt es Ritualanweisungen zur Darbringung von Räucherwerk für gNyan chen thang lha, unter anderem enthalten in der Sammlung mit dem Titel *bSangs mchod bdud rtsi sprin phung bkra shis char 'bebs dang kha skong ma mgon mgar gsum dang spom ra thang lha bcas kyi bsangs mchod bzhugs so*.

König von Za hor, [Rab gsal zla ba], [und] den Schädel des Bhikṣu Nam mkha' snying po.⁸⁷⁸ Einigen Gläubigen, [39a] die mir von weit her gefolgt waren, gewährte ich eine Audienz, [bei der ich die] Rote Krone trug, und verweilte daraufhin an eben diesem Ort.

[XXXIX]

Nachdem wir am nächsten Tag unser Frühstück gegessen hatten, erreichten wir schließlich die sTag phug seng ge rdzong genannte Meditationsstätte, die rJe btsun Mi la ras chen von seinem Meister Mar pa prophezeit worden war.⁸⁷⁹ Der Name rührt daher, dass sie früher eine Tigerhöhle war. In der Umgebung, an der Stelle, wo der Tiger Mi la [ras pa] umrundet hatte, gibt es einen Fußabdruck von Mi la [ras pa] und einen [Fuß]abdruck des Tigers. [Dort] verfasste ich den spirituellen Gesang *rMi lam ka bzhi ma*, machte Niederwerfungen und Darbringungen und betete und blieb an dem Abend dort. Nachdem wir uns von dort am nächsten Tag allmählich auf den Weg gemacht hatten, besichtigten wir zwei Abschnitte, in denen sich auf einem Felsbrocken der Fußabdruck Mi la [ras pas] und der des Tigers usw. befinden.⁸⁸⁰

In einem Ort namens Nags thang blieben wir [über Nacht]. Nachdem wir am nächsten Tag von dort allmählich zum Fluss [Melamchi Khola] herab gestiegen waren, schlugen wir für einen Tag unser Lager in einem Dorf namens Thim bu auf, das auf einer angenehmen Ebene [liegt]. [39b] An dem vollständig von einem Kiefernwald bedeckten Ort gibt es einen perfekt geformten „Stein“ (*thig po*) von dem es heißt, dass der Ācārya Padma[sambhava] dort gegessen habe. Ich führte ausgiebig das Ritual der Darbringung der neun Götter des Guru Vajrasattva aus, indem ich mich als sie visualisierte. Nachdem wir uns am darauf folgenden Tag allmählich auf den Weg gemacht hatten, blieben wir [über Nacht] in [einem Ort] namens dGung sbrang in der Gegend von Mang kar. Dort nahm ich

⁸⁷⁸ Nam mkha' snying po soll ein direkter Schüler von Padmasambhava gewesen sein, der in Indien unter Hūṃkara studierte, siehe Dudjom Rinpoche Jikdrel Yeshe Dorje (1991: 517–518).

⁸⁷⁹ Zu Mi la ras pas Aufenthalt in sTag phug seng ge rdzong und Yol mo siehe gTsang smyon Heruka Sangs rgyas rgyal mtshan: *rJe btsun mi la ras pa'i rnam thar rgyas par phye pa mgur 'bum bzhugs so* S. 71–83 und Chang (1962: 74–87). Dort wird die Höhle, wie in dem Reisebericht des Sechsten Zhva dmar pa, unter anderem in Yol mo verortet, siehe ebd.: 71 (*rnal 'byor gyi dbang phyug dam pa rje btsun mi la ras pa de nyid bla ma'i (= mar pa'i) bka' bsgrub phyir skyang phan nas yol mo gangs la byon te / sing ga gling gi nags gseb stag phug seng ge rdzong du bzhugs dus [...]*). Siehe hierzu Quintman (2014: 69–96), der sich auch auf den Reisebericht des Sechsten Zhva dmar pa bezieht. Zur Beschreibung der Höhle in früheren Quellen, wie der Biographie des Mi la ras pa von Zhi byed ri pa (14. Jh.): *rJe btsun mi la ras pa'i rnam par thar pa nyi zla'i 'od zer sgron ma* als eine der „sechs Lotus-Festungen“ (*padma rdzong drug*) und im *Lho rong Chos 'byung* des Tshe dbang rgyal, vgl. Quintman (2008: 381–388).

⁸⁸⁰ Die Fußabdrücke sind immer noch deutlich auf einem mit Moosen überwachsenen kleinen Felsen zu erkennen. Er befindet sich zu Fuße von vier ebenfalls überwachsenen Stūpas am Hang etwas oberhalb von sTag phug seng ge rdzong, siehe Abb. 12 & 13.

die von vielen Bewohnern von Mang kar gegebene [Nahrung], wie Milch, Joghurt und Reisschleim an und vollbrachte sinnvolle [Taten], wie beispielsweise, [ihnen] das Verdienst zu widmen. Nachdem wir am nächsten Tag allmählich das Zentrum der Region Mang kar durchquert hatten, schlugen wir unser Lager am Fuße des Passes von sTag pa 'phrang auf.

Nachdem wir am nächsten Tag allmählich [den Pass] hinauf gestiegen waren, blieben wir oberhalb eines sTag lam 'phrang genannten [Dorfes], das aus einigen wenigen Häuser bestand. Weil wir zu diesem Zeitpunkt seit langer Zeit unterwegs waren, wurden wir von unseren eitrigen Füßen [und] der schweren Last übermannt, und waren gezwungen, an eben diesem Ort vier Tage lang zu bleiben. Sowohl gaben uns jene Stadtbewohner während dreier Tage in angemessener Weise Essen und Getränke, als dass sie auch ihrem jeweiligen Besitz entsprechend materielle Dinge spendeten.

„Trage auch den Kopfschmuck, die Rote Krone!“

So baten sie, und ich entsprach bereitwillig [ihrer Bitte]. Daraufhin, wegen der großen [Luft]feuchtigkeit [40a] in dieser Gegend, zogen wir zu einem östlich des Dorfes auf einem Berg [gelegenen] Schlafplatz, an dem es eine Quelle gab. Da ich von der Krankheit meiner Beine etwas gequält wurde, blieben wir [dort] für 13 Tage.⁸⁸¹

Dann, als wir schließlich von dort aufgebrochen waren, schlugen wir unser Lager auf einem ungepflügten Hirsefeld auf, in einem Ort, dessen Name ich nicht kannte. Dort erfüllte ich die von den Ti dmar ba-Leuten [aus] sNye shang geäußerte Hoffnung auf eine Audienz mit der Roten Krone. Auch gab ich Anweisungen zu der Meditation des Mahākāruṇika und widmete das Verdienst.

Nachdem wir von dort kommend den Hauptfluss von Yol mo überquert hatten, übernachteten wir in einem Bhi yul bhol de genannten tiefen Wald, in dem es eine Quelle gab, die das [glucksende] Geräusch langsam fließenden Wassers machte.

Als wir am nächsten Tag in einem Tha na ni genannten Dorf in sNye shang angekommen waren, blieben wir dort. Für das von [den Bewohnern] ausgiebig gegebene

⁸⁸¹ Auch in der Biographie von Chos dbyings rdo rje wird beschrieben, wie Chos kyi dbang phyug bereits in dieser Region der sNye shang unter einer Krankheit der Füße zu leiden begann, wohl dieselbe, die ihn zu der Pause von mehreren Tagen zwang. Als seine Begleiter bemerkten, dass er nur unter Schmerzen laufen konnte, fertigten sie ihm eine Sänfte, die sie mit Baumwollstoff aus Benares auskleideten, und boten ihm an, ihn darauf zu tragen. Er akzeptierte, hoch erfreut über dieses Ansammeln von Verdienst, und wurde daraufhin auf sorgfältige Art und Weise, „gleich einer bis zum Rand mit Wasser gefüllten Vase, aus der nicht einmal das geringste überschwappte“ (*chus yongs su gang ba'i bum pa las chu cung zad kyang bskyod par mi 'gyur ba*) von ihnen getragen, siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 258–261.

Essen und Trinken und die Verteilung von Spenden gewährte ich ihnen in angemessener Weise eine Audienz mit der Roten Krone und widmete [ihnen] das Verdienst.⁸⁸²

[XL]

Nachdem wir von dort schließlich aufgebrochen waren, blieben wir [über Nacht] in der Gegend [mit] Reisfeldern in Mang kar, die Shi ta bhū genannt wird. Daraufhin übernachteten wir in dem sogenannten Singhā ra bā sa. Dort nahm ich das von ihnen (d. h. den Bewohnern) in ausgiebiger Weise gegebene [40b] Essen, die Getränke und die Spenden an und widmete [ihnen] das Verdienst.

Nachdem ich an diesem Abend, um dem [vorjährigen] dGu gtor-Ritual des 29. [Tages des zwölften Monats] vom Ende des Schlange-Jahres [1629] gerecht [zu werden], das Ritual des Darbringens von gTor [mas] und am nächsten Tag fast ohne Unterbrechung [das Ritual] der Darbringung von Räucherwerk durchgeführt hatte, gingen wir ein wenig weiter und schlugen unser Lager in der Region von Mang kar auf, die Dar kha rgyal genannt wird. [Dort] feierten wir am Morgen des nächsten Tages das tibetische Neujahrsfest des männlichen Eisen-Pferd-Jahres [1630], [das auch] *Rab myos* (skt.: *praṇoda*) [genannt wird]. Während ich ein Glück verheißendes Bittgebet [sprach], fertigte ich mit verschiedenen Formen, wie „gepresstem Tee“ (*ja spreḷ*), Essen, weißem Reis und Zuckerrohr die Ornamente von Jampudvīpa.⁸⁸³

Nachdem mir die Lehrer und die Gabenherren von sKye ba lung in angemessener Weise Darbringungen und Spenden gegeben hatten, [blieben] wir einen Tag in Yang la koṭ, wo mir die Dorfbewohner ebenfalls ausgiebig Essen, Trinken und Spenden gaben.

Am nächsten Tag wurde mir unterwegs von einem Kind aus Mang kar und seinen ihn begleitenden fünf Geschwistern jeweils Reis und Ähnliches gegeben. Weil ich sagte:

„Eines von Euch Kindern mache ich zu meinem Mönch!“

sprachen sie:

⁸⁸² Chos dbyings rdo rje (*Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum* I S. 262) schildert, welche beharrliche Formen die Verehrung der Bewohner von sNye shang annahm: Unersättlich in ihrem Wunsch nach Kontakt zum Sechsten Zhva dmar pa ließen sie nicht von ihm ab und folgten ihm immer weiter.

Für eine detaillierte Beschreibung der Bevölkerung und der Region von sNye shang vgl. Teil XLVI.

⁸⁸³ Eine Art gTor ma, das anlässlich des neuen Jahres gefertigt wird.

„[Deine Heimat] ist weit entfernt, und zu diesem Zeitpunkt liegt es nicht unserer Möglichkeit, Mönch zu werden. [Doch] bete dafür, dass dies in einem späteren Leben [geschehen möge]! Du sprichst [mit der] Kraft der Wahrheit!“

Nachdem wir allmählich aufgebrochen waren und [anschließend] einen Tag in [einem Dorf] namens Thang skams verbracht hatten, [richteten] sie (d. h. die Bewohner) [für uns] zwei Gaṇacakra[-Feste] [aus] und gaben [41a] mir viele Spenden, woraufhin ich Widmungsgebete sprach. Am nächsten Tag übernachteten wir auf dem Pass von Pa go namens sKed ci bha, wo es ein Gasthaus gab. Als wir daraufhin einen Tag in Pa go blieben, richteten die Dorfbewohner ein Gaṇacakra[-Fest] für uns aus.

Als wir daraufhin einen Tag in Dung skam [blieben], richteten [auch] die Bewohner dort ein Gaṇacakra[-Fest] für uns aus.

Daraufhin gab es in einem Dorf namens rTag pa gnas sa, das sich an dem Weg befand, [dem wir] am nächsten Tag [folgten], das Kind eines indischen „Bettelmönches“ (*a tsa ra*),⁸⁸⁴ das gerade vier oder fünf Jahre alt war, keinerlei [Verwandte], wie Vater oder Mutter hatte, und das zu dem Zwecke aufgezogen wurde, als Diener [zu arbeiten]. Es war das Brauchtum dieser Gegend, dass mit [dem Kind], nachdem es das Erwachsenenalter erreicht haben würde, als Diener Handel betrieben werden sollte und [so] würden schlechte Taten vollbracht werden. Da ich mir dachte, dass es von seiner Natur her [jemand sei], der zu einem bezahlten Arbeiter werden könnte, und dass es großen Nutzen und Vorteil brächte, wenn ich [all dies] abwenden würde, [übernahm] ich es aus den Händen des Besitzers, nachdem ich es mit Silber [neunundvierzig Silbermünzen] ausgelöst hatte, und führte es hinter mir her.

[XLI]

Daraufhin blieben wir [in einem Ort], in dem es äußerst wohltuende heiße Quellen gibt und der Sa li gung heißt. Als wir daraufhin für zwei Tage in 'Gram blieben, weihte ich einen neuen Tempel des „Brüderpaars der Nachkommen“ (*dbon po sku mched*) des Mahāsiddha O rgyan pa und eine Statue des Maitreya und richtete auch ein Gaṇa[cakra-]Fest aus.

Auf eine Weise schien es, als würden sich alle Lebewesen in den Regionen [41b] von sNye shang während unseres Rückwegs zu [jeder] Tages- und Nachtzeit sehr viel Mühe

⁸⁸⁴ *A tsa ra* für Sanskrit Ācārya bezeichnet zumeist nicht Gelehrte, sondern indische Bettelmönche; siehe Huber (2008: 404, Anm. 72).

geben, gute [Taten] auszuführen, wie beispielsweise Niederwerfungen und Umrundungen [heiliger Objekte] zu machen sowie Bittgebete und Gebete [zu sprechen].

Daraufhin [blieben] wir einen Tag in Tshogs bsham und danach einen Tag in gNya' nang tshong 'dus. Die Menschen, die in sBung skra lebten, stifteten mir ein Gaṇacakra[-Fest] und großzügige Gaben.

Nachdem wir am folgenden Tag, am zwölften des „großen Monats, [in dem Buddha Śākyamuni] Wundertaten [zur Schau stellte]“ (*cho 'phrul chen mo*), in Grod phug angekommen waren, strebte ich danach, während ich dort bis zum 15. [Tag] verweilte, das angesammelte Verdienst zu vergrößern. Von Grod phug aus führte ich als Praxis nach dem Dahinscheiden des La phyi rDor 'dzin kun spangs pa ein Gaṇacakra[-Fest] aus und brachte in ausgiebiger Weise Gaben dar. Nach dem Dahinscheiden des Grod phug Bla ma Karma Don grub führte [sein] Neffe Karma Mi pham [Handlungen] des Verdienstes aus, wie ein Gaṇacakra[-Fest] und das [Darbringen] von Gaben. Auch die Gaṇacakra-Feste, die der Lha thog dPon bSod nams don grub ausführte, da er sich dachte, dass Ort und Zeit [günstig] zusammengekommen seien, besiegelte ich jeweils durch Widmungen und Gebete.

Als wir dann einen Tag lang in einem Gasthaus [42a] in La bags verweilten, kam von gNya' nang der sDe pa Tsha mda' ba an, um mir Geleit zu geben. Nachdem wir den Gletscher überquert hatten,⁸⁸⁵ übernachteten wir in einem Gasthaus weiter unten. Daraufhin führte die Gruppe der Meditierenden, der Meister mit seinen Schülern, während wir für einen Tag in der bDud 'dul-Höhle der heiligen Stätte La phyi verweilten, ein Gaṇacakra[-Fest] aus.

Daraufhin [blieben] wir für einen Tag in mDzo mo lhas gong ma, dann in Yul lo bkod und Chu 'dus und anschließend in Sha sbu steng.

Da daraufhin der Mächtigste der Jinas, der Zehnte Karma pa Chos dbying rdo rje, den Lotus seiner Füße sichtbar manifestierend, zur Begrüßung nach sPro bde bkra shis sgang gekommen war, verneigte ich mich zusammen mit meinem Gefolge zu seinen Füßen, die sich auf dem Felsbrocken befanden, auf dem [auch] Mi la ras pa [gestanden hatte], als er und der Dvags po Rin po che [sGam po pa] sich das erste Mal trafen.⁸⁸⁶ Auch überreichte ich ihm kleine Geschenke [42b] [anlässlich] unseres Treffens, wie beispielsweise einen

⁸⁸⁵ Bei dem hier erwähnten Gletscher handelt es sich wieder um den Zul le'i gangs-Pass, dessen Überquerung Chos kyi dbang phyug bereits zuvor beschrieben hatte, vgl. Kapitel VII.

⁸⁸⁶ Nicht nur trafen sich der Zehnte Karma pa und der Sechste Zhva dmar pa auf dem Felsen nahe bKra shis sgang, auf dem sich auch Gam po pa und Mi la ras pa das erste Mal getroffen hatten, sondern es spiegeln sich sowohl die Position der beiden als auch der Handlungsstrang: Als der Sechste Zhva dmar pa ankam, sich verneigte und dem Zehnten Karma pa Geschenke präsentierte, befand sich dieser wartend auf dem Felsen: „Gampopa followed the young woman to the top of Joyful Fortune Hill. There, at the summit, Gampopa saw his Guru, Jetsun Milarapa, for the first time. [...] Full of reverence and sincerity, Gampopa prostrated before the Guru, and offered him all sixteen ounces of gold as a *mandala* offering along with a brick of fine tea.“ Siehe Stewart (1995: 45); vgl. auch Kapitel 12.5.5.

Glück verheißenden Seidenschal, ein Blatt des Bodhi-Baumes aus Bodhgayā, einen Fußabdruck des Buddha, den Stoßzahn eines Elefanten, den Stamm eines Sandelholzbaumes, „ein rotes Wollgewand“ (*na bza' be'u phrug dmar po*) und einen Frischling.⁸⁸⁷ Wir gingen in die Höhle des Dvags po [sGam po pa] und blieben [dort] für eine kurze Weile.

Als wir von dort allmählich aufbrachen, kam die Gruppe der Meditierenden, die im Chu dbar sPrul pa'i pho brang (d. h. der Khyung sgong-Höhle) lebten, der Füße wegen, die zu diesem Ort gekommen waren, versehen mit einem Aufgebot aus einer goldenen Kette [von Mönchen zur] Begrüßung angereist. So kam es, dass einer, nachdem er als [Pilger] in nahezu fünf Monaten, durch die Verbindung der frühen und späten [Reiseetappen] die heiligen Stätten des kostbaren Nepals und dessen Wege bereist hatte, [schließlich wieder] an der Stätte der Vollendung ankam.

[XLII]

Was das Land Nepal angeht, so ist der äußerst ebene Grund an den meisten Grenzen von Ketten aus Schneebergen, wie beispielsweise dem Gletscherberg der Jo mo bKra shis tshe ring ma in guter Weise umgeben. Obwohl es dort keine größeren Flüsse gibt, [gibt] es die Ströme der Gebirgsflüsse, die in Windungen [herab]fließen. Alle umgebenden Berge und auch die meisten Hügel im Landesinneren sind durch Wälder geschmückt. Die zahlreichen „Paviane“ (*spra*) und Affen streifen und spielen umsichtig herum, da sie von den Hainen aus Obstbäumen abhängig sind. Auch sah ich [dort] viele Qualitäten einer Umgebung vereint, wie beispielsweise ausgedehnte [43a] Reis- und Zuckerrohrfelder.

Was im Besonderen die Städte betrifft: Obwohl ich bei dem, was bis jetzt in diesem Leben Gegenstand meines Sehvermögens geworden ist, auch Städte bis zu größerem Ausmaß gesehen haben mag, so habe ich aus der Rede anderer gehört, dass in Bezug auf die Städte von Āryāvarta, selbst wenn man die drei Städte [Pātan, Kāthmāndu und Bhaktapur] zusammennimmt, sie doch nicht an mehr als bloß an die kleinen [Städte Indiens] heranreichen. Die Reihen der Häuser aus Backstein usw. scheinen aber im Vergleich zu anderen nicht gerade minderwertiger zu sein.

⁸⁸⁷ Chos kyi dbang phyug hatte den Zehnten Karma pa darum gebeten, ihm ein mit dem Wasser von Manosarowar gefülltes Gefäß von seiner Reise in den Westen mitzubringen. Chos dbyings rdo rje erfüllte diese Bitte, siehe *Chos dbyings rdo rje'i gsung 'bum I* S. 199 & S. 279. Für eine ausführliche Beschreibung und die Geschichte des Frischlings vgl. Kapitel 9.5.

[In dem Land], in dem die Qualitäten der vierfachen [Vorzüglichkeiten] entstanden sind, welche sich auf das Gefäß und den Inhalt (d. h. die Welt und die Lebenden) stützen,⁸⁸⁸ ist das Äußere der meisten Frauen, mehr als eine Mischung aus beiden Aspekten, den indischen und den tibetischen, zu einem größeren Teil indisch. Die meisten Menschen [haben] einen großen und guten Körper. Da sie ausschließlich weiße Kleidung tragen, [wirken] sie rein und schön. Sie besitzen nicht viel an besonderem Schmuck und was immer sie haben, wie beispielsweise goldene Halsketten, ist von guter [Qualität] und stabil. [Bei] jedweden Kindern tönen die Glöckchen [43b] an ihren Fußketten. Da zu allen vier Jahreszeiten viele verschiedene Arten von Blumen wachsen, schmücken [sich die Menschen] durch das Flechten von Blumen [in ihre Haare] und Ähnliches: So und so weiter sind die erfreulichen Qualitäten ihrer Körper. Abgesehen von bloß einigen [wenigen] hörte ich sehr viele verschiedene Arten von Instrumenten, wie die Flöte [und] die Querflöte, Becken, „Zimbeln“ (*sil chal*), die runde Trommel und die Kupfertrommel sowie sehr viele Arten wohlklingender Lieder. Außer den von selbst entstehenden (d. h. den natürlich vorkommenden) Arten, wie weißem und rotem Sandelholz und wohlriechenden Heilmitteln, gibt es nicht sehr viele gemischte Salben und auch nicht viele Arten von Räuchermitteln. Es [gibt] äußerst zahlreiche Sorten Nahrungsmittel, wie Obst, gekochtes Getreide und besonderes Gebäck. Auch gibt es viel jedweder Art an sinnlichen (taktilen) Anwendungen, wie das Tragen von feiner und weicher Baumwollkleidung und Bädern, die weder kalt noch warm sind. Dergleichen sind die Qualitäten der „sinnlichen Bereiche“ (*'dod pa'i sde*).

[XLIII]

Da alles Wünschenswerte eines Landes, wie Getreide, brauner Zucker, Silber, Kupfer und Eisen und auch alles Wünschenswerte, das aus den Ressourcen von Indien und Tibet stammt, reichlich vorhanden ist, sind Reichtum und Besitz groß. Der Mut und [44a] die Sitte, den Besitz [durch] Essen, Trinken und Kleidung direkt zu benützen, sind nicht sehr ausgeprägt. Derartig sind die Eigenschaften in dem „Bereich des Reichtums“ (*nor gyi sde*).

Abgesehen von was auch immer es gibt an Arbeit, [die verrichtet wird], um ein Ziel zu erreichen, wie beispielsweise die [der] Händler, ist insbesondere die lokale Bevölkerung frei. Es besteht, abgesehen von bloß einigen wenigen konventionellen Steuern, keinerlei Notwendigkeit einer Praxis, die die Bürde einer Steuer usw. herbeiführt, [und] so wird

⁸⁸⁸ Zur folgenden Beschreibung (XLII–XLIV) des Kāthmāndu-Tals in den Kategorien der „vierfachen Vorzüglichkeiten“ (*phun tshogs sde bzhi*) vgl. auch Kapitel 12.2.

auch der Bau der Tempel und Königshäuser ermöglicht, indem Essen und Trinken gespendet wird. Weil sie sich beständig in einem entspannten Gemütszustand befinden und weil, sollte es doch mal zu einer Auseinandersetzung mit einem Dieb und Ähnlichem kommen, der Kriminelle, nachdem man in angemessener Weise nach der Wahrheit gefragt hat, [aus dem] Land verbannt wird, [von] seinem Reichtum abgetrennt [oder] für eine Weile ins Gefängnis muss, ist abgesehen davon das Ausmaß an [Strafen], wie dem Auspeitschen des Körpers usw. bloß sehr gering. Wenn diejenigen, die [einen Posten] als Minister, Bote oder Beauftragter des Königs und Ähnliches innehaben, unehrliche Taten vollbringen, werden sie „[ihres Amtes] enthoben“ (*tshar gcod* = getötet?) und da auch das gewöhnliche Volk all seine Angelegenheiten in Hinblick auf wahre und falsche Handlungen vor dem Königs persönlich als Fragen vorbringt, gerät es nicht unter den Einfluss der Unwahrheit. So sind die Qualitäten in Bereichen wie diesen und Ähnlichen.

[XLIV]

Ich habe Reden gehört, in denen es heißt, dass einige Könige im „religiösen Bereich“ (*chos kyi sde*) [44b] großartige Spenden gemacht haben, und dass es auch einige Arten von Hausherrn gibt, die in derartig großem Ausmaß Großzügigkeit üben, dass sie beispielsweise [so viel] Gold, Silber und Edelsteine, [wie es dem Gewicht] ihres eigenen Körpers entspricht, als Spenden geben. Was die Sitte einer direkten Spende betrifft, wie beispielsweise die Gabe an einen Bettler, so wird sie nicht als etwas besonders Gutes angesehen. Auch gibt es so verblendete Bräuche, wie beispielsweise [den], dass eine Frau zusammen mit dem Leichnam ihres verstorbenen Ehemanns bei lebendigem Leib verbrannt wird. Obwohl es den Anschein hat, dass das Objekt der Zufluchtnahme als Empfänger von Darbringungen ohne Bevorzugung [ausgewählt wird], so werden [doch] hauptsächlich nicht-buddhistischen (d. h. hinduistischen) Göttern, wie beispielsweise Paśupati, [Darbringungen] gemacht. Obwohl es ziemlich viele gibt, die beispielsweise vor dem steinernen Heiligtum des Liṅga von Mahādeva lebendige Opfergaben, [wie] Fleisch- oder Blutopfergaben [durch] das Töten von Tieren, wie Vögeln, ausführen, so tun dies die meisten Menschen, wie beispielsweise die Brahmanen, nicht. Weil das Land sehr heiß ist und aufgrund ihrer Tradition streben alle Lebewesen danach, sich [häufig] zu baden. Besonders [nach] dem eigenen Verhaltenskodex der Brahmanen sind das Baden und die strikte Sauberkeit unerlässlich. Einige wenige Veden [und] die [Sanskrit-]Grammatik [45a] zu lesen, Darbringungen [in Form von] Feuerritualen zu machen, keinen Alkohol und kein Rindfleisch zu konsumieren und keine Kuh zu töten usw. sind Gebote [für sie]. Es gibt äußerst viele Brahmanen: Solche, die in Indien geboren sind und ihren Wohnsitz in Nepal

eingerrichtet haben, und diejenigen, die selbst Newar sind. Ebenso gibt es [unter ihnen] jedwede Arten von Paṇḍitas, die in den beiden Texttraditionen (d. h. Veden und Grammatik) bewandert sind, und die Sprache (d. h. Sanskrit) beherrschen usw. Brahmanen, die abgesehen von ihrer eigenen [philosophischen] Sichtweise und Realisation in irgendeine Tür der buddhistischen Lehre eintreten, sind äußerst selten. Die Verehrung des Buddha durch die Handwerker, wie die Goldschmiede, die für ihr Handwerk nach Tibet kommen, ist äußerst groß. Abgesehen von bloß jenen ist heutzutage der Respekt vor den Tempeln und den heiligen Objekten des Buddha [sowie] das Handeln nach dem Verhaltenskodex der buddhistischen Lehre selten. Besondere Tempel und heilige Objekte des Buddha und die Stūpas aus früherer Zeit sind äußerst zahlreich. Als „Grund“ (*lan par*) dafür, dass es auch heutzutage nicht mehr die Tradition der Verbreitung der Lehre des Buddha gibt, verstehe ich, dass die [notwendigen] Bedingungen, wie beispielsweise spirituelle Freunde, nicht [mehr] hervorkommen. Bezüglich der Aktivität des Spendens [für] tibetische Pilger usw. haben sie keine aufrichtige Disposition entwickelt. Auch wissen sie nichts von der Möglichkeit, dass es verborgene Yogins und Ähnliches gibt. Ebenfalls traf ich auf keinen spirituellen Freund, der kultiviert, gelehrt und bewandert in den Methoden [des Mantrayāna] gewesen wäre, aber das mag daran liegen, dass ich ihre Qualitäten nicht wahrgenommen habe. Ich habe gesehen, dass die Menschen, da sie demütig sind und klare Sinne haben, von denen, die solchartige Eigenschaften haben, über Monate und Jahre dazu gebracht werden, an den König zu glauben. Wenn man sie durch solche und ähnliche Methoden führt, sind sie in ihrer Art leicht zu lenken. Auch ich habe sie mir gegenüber [so] wahrgenommen: Zunächst [war] da nicht viel mehr als bloß die Wahrnehmung eines Spektakels. Dann [entstand] langsam der Ausdruck von Sympathie und schließlich war das Ausmaß derjenigen, die sich nicht niederwarfen und den Ausdruck von Verehrung zeigten, bloß sehr gering. So sind die religiösen Eigenschaften. Weil man die Folgen an den Ursachen abschätzen kann, weiß man implizit auch um die Gruppe [derjenigen], die nach Befreiung [streben].

[XLV]

Es gibt äußerst viele der sogenannten Mang kar, die unter der Herrschaft der Newar-Könige [stehen] [und] deren Vorfahren Inder sind. Sie leben in den Gegenden der Bergtäler in der Umgebung des Kāthmāndu-Tals von Ressourcen, wie Reis und Zuckerrohr, Wasserbüffeln und Rindern. [46a] Unter ihnen gibt es auch diejenigen, die sich „Kha

sing⁸⁸⁹ nennen, keinen Alkohol trinken und sich der Klasse der Brahmanen zuordnen. Was in Kürze das Volk der Mang kar betrifft: Die meisten sind ein wenig bewandert in der Fertigkeit der Tapferkeit im Kampf usw. Da der Sinn ihrer Verehrung eher groß ist, umrunden die meisten, wenn sie einen [tibetischen] Lehrer sehen, [ihn] dreimal und werfen sich nieder. Auch üben sie leichte Formen der Großzügigkeit, [durch Gaben] wie Reis und Zuckerrohr, Milch und Butter, Früchte und Blumen. Wenn sie besondere Anliegen haben, wie dass sie selbst oder die ihnen Nahestehenden krank sind, oder ihnen Reichtum oder Nachwuchs und Ähnliches fehlt, oder wenn ihr Vieh krank ist oder ihre Felder beschädigt sind, [bitten sie den Lehrer] darum, jene [Anliegen] zu regeln. Und selbst wenn sie kein bestimmtes Anliegen haben, sagen sie:

„Weil Ihr ein guter Lehrer seid, bitte sprecht für jenes Glück
verheißende Wünsche!“

Und wenn man bloß in angemessener Weise Glück verheißende Worte spricht, macht man sie [dadurch] glücklich und zufrieden. Auf eine Erwiderung ihrer Gaben und Ähnliches machen sie sich auch nicht im Geringsten Hoffnung.

[XLVI]

Die in den Bergen Nepals [46b] lebenden, von den Tibetern abstammenden sogenannten sNye shang,⁸⁹⁰ die viel Reichtum in [Form von] Weizen und Hirse, Rindern, Hühnern und Schweinen usw. besitzen, und bei denen es äußerst viele „Sitten“ (*chos*) gibt, die durch Aktivitäten aus früherer Zeit am Leben erhalten worden sind, sprechen auch die tibetische Sprache. Gegenüber den Tibetern hegen sie ein Gefühl der Freude und sind sehr anhänglich. In tibetische Lehrer haben sie in der Tat einen sehr tiefen Glauben und nennen sie „Me me Rin po che“. Fast [wie] Regenfall verstreuen sie Blumen- und Reisteilchen. Sie machen viele Niederwerfungen, berühren die Füße [des Lehrers] und geben was auch immer sie haben an Dingen. Tag und Nacht machen sie ununterbrochen Umrundungen, Niederwerfungen und beten. Sie sprechen spezielle Gebete für dieses und insbesondere für das nächste Leben. Sie machen in angemessener Weise Geständnisse [ihrer Verfehlungen].

⁸⁸⁹ *Kha sing* könnte für Khasa stehen. Slusser (1998: 69) beschreibt diese ethnische Gruppierung nicht als Untergruppe der Mang kar sondern als eigenständiges Volk. Wie Chos kyi dbang phyug hier behauptet, stammen sie, ebenso wie die Mang kar, von indischen Hindus ab, etablierten sich aber hervorragend in Nepal und genossen sogar einigen politischen Einfluss auf die Malla-Könige.

⁸⁹⁰ Zur Etymologie von sNye shang siehe Ehrhard (1997a: 134, Anm. 18).

Kurz, es scheint fast so, als ob sie unersättlich darin wären, [mit ihrem] Leib und ihrem Besitz der Lehre zu Diensten zu sein. Heutzutage tritt unter ihnen sogar äußerst häufig das „Verhalten“ (*chos*) guter Taten auf, die auf das Tugendhafte ausgerichtet sind, wie beispielsweise das Retten von Leben [gefangener Tiere] und der Verzicht auf die Jagd.

Auch jemand, der zum Typus des hilfsbereiten, edlen Maṇi-Rezitierers usw. gehört, wie [47a] der, der bei jedweder mit dem Guten verbundener [Tätigkeit], wie dem [Rezitieren] der sechs Silben, an das Wohl der anderen denkt, scheint gut daran zu tun, dorthin zu gehen. Wenn aber die Betrüger, die selbst ohne gute Qualitäten und ohne Hilfsbereitschaft sind, und [nur] nach Reichtum streben, die Gläubigen täuschen, scheint andererseits die Gefahr äußerst groß zu sein, dass sie Ursachen anhäufen, die für sie zu einer schlechten Wiedergeburt führen.

Was die Regionen der Mang kar und sNye shang betrifft, so bilden die Berge enge Schluchten. Auf den weiten, sanften Grashügeln sind die majestätischen Pässe meistens übersät mit vielen verschiedenen Arten von Bäumen, wie dem A ru ra-Baum. Zwischendrin [gibt] es Wiesen und die Ströme der Gebirgsbäche lassen das Geräusch ‚*Lhung Lhung*‘ erklingen. Es gibt viele Arten Vögel, wie Pfaue, Papageien und Spechte. Es leben [dort] viele Paviane und Affen. An den Rändern der Berghänge befinden sich Dörfer, die auf schöne Weise von Obstbäumen und „Bananenstauden“ (*ta lā*) umgeben sind. In den höher gelegenen Bereichen der Berghänge [liegen] ausgezeichnete Weideflächen. In den Gegenden der mittleren Bergtäler sind die Häuser der Dörfer, Obstbäume und Zuckerrohr schön angeordnet.

Selbst im Winter gibt es kein Empfinden von Kälte und feiner Regen fällt sanft [47b] herab. Das gesamte Land und der ganze Wald bleiben wie zur Sommerzeit grün. Es [gibt] immerwährend [verschiedene] Arten von Wurzeln, Blättern, Früchten, Gemüse und Blumen. Zur Hitzeperiode schützen die ausgedehnten kühlen Schatten vor der Qual [der Sonne].

Was jene Regionen betrifft, die so [sind], als ob man Indras Wohnstätte genösse, [so] sehe ich sie als Stätten an, an denen allein das Verweilen es vermag, Leiden zu vertreiben und die Lebenszeit zu verlängern. Insbesondere wenn sich jemand, der sich im Wald in Kontemplation übt, [auf sie] stützt, können sie als Beispiele für Stätten angesehen werden, welche [sogar] Jugendliche zur Befreiung führen. Obwohl es heißt, dass die Menschen aus Tibet dem Fieber und den durch verdorbenes Wasser verursachten Krankheiten gegenüber ohnmächtig seien, scheinen [die Krankheiten] auf [folgende] Art entstanden zu sein: Von den vielen Eigenschaften des „Tieflandes/Zentrums Nepals“ (*bal yul mthil*), wie dem Wasser der Städte und dem ständigen dichten Dampf der Erde [aus Hitze und Feuchtigkeit], waren [die tibetischen Reisenden] im Winter mit [eben] jenen beiden nicht bekannt und daran gewöhnt und wurden bei ihrem Essverhalten nachlässig. Es scheint

auch, [48a] dass man, wie die früheren Übersetzer, unversehrt bleiben könnte, wenn man sich daran gewöhnte und sich sorgfältig verhielte. Ferner gibt es, was die hohen Felsen [der] oberen Talregionen von Orten in sNye shang, wie beispielsweise Yol mo gangs ra, betrifft, jene Nachteile bei ihnen nicht und hauptsächlich ist es [sowieso] vom Karma [des Einzelnen] abhängig.

[XLVII]

Aufgrund des nahrhaften Getreides
besteht kein Mangel an Essen.
Durch die große Wärme
gibt es keine Ablenkung durch Kleidung.
Ohne vertraute Personen
gibt es kein durch leidenschaftliche Anhaftung
verursachtes Leiden.
Sogar wenn Freunde,
die mit dem Glauben an all dies nicht vertraut sind,
für Jahre und Monate verweilen,
entstehen keine gegenseitigen Irritationen.
Selbst wenn [man] heute geht,
gibt es keine bindenden Fesseln.
Man findet das Streben nach der Freiheit,
angehäuftem Reichtum nicht halten zu müssen,
es gibt keine Auseinandersetzungen
über die auf dem Dharma basierenden Lehrmeinungen,
[und] kein weltliches Polarisieren
der Anhaftung und der Abneigung.
Auch wenn man für sich selbst lebt,
gibt es keine Kultivierung von Neid
[und] auch wenn man stirbt,
gibt es niemanden, der leidet und klagt,
niemanden, der die Last der Sorge für die Begleiter trägt,
keine übelwollenden und neidenden
[und] keine prahlenden Menschen.
[Man ist] wie ein Vogel,
der sich zu dem Baum [bewegt], der ihm beliebt.

Der Ort, an dem man noch nie gewesen ist,
ist sehr erfreulich,
der Anblick dessen, was man noch nie gesehen hat,
sehr [48b] erstaunlich,
die Freundschaft [zu einem Menschen],
mit dem man noch nie befreundet war,
sehr Glück bringend.
Auch wenn man die Sprache nicht kennt,
ist die Unannehmlichkeit äußerst gering
und bloß dem klaren Schall einer Trommel gleich.

Aber wie dem auch immer sei:
Wenn die Lehre des Buddha verbreitet ist
und alle Lebewesen Zuflucht zu den drei [Juwelen]
genommen haben und auch der Lehre
und den Gemeinden aller Richtungen gedacht wurde,
ist es angemessen, sich vor dem Land
der von Gletschern [umgebenen] Region [von Nepal]
hunderte Male mit dem Haupt zu verneigen!

So sei es auch gesagt. Möge dieser Text mit dem Titel *Reisebericht [m]einer Reise nach Nepal [mit dem Titel]: Kette aus verschiedenen Edelsteinen* der von dem Bhikṣu des Śākya[muni], Chos kyi dbang phyug, anlässlich seiner Reise in eben dieses Gebiet [Nepal] und dessen nähere Umgebung verfasst worden ist, dazu dienen, alle Lebewesen in den Pfad der Befreiung eintreten zu lassen. Möge Glück vorherrschen!

Bibliographie

Tibetische Texte

KARMA RGYAL MTSHAN (*1953): *Kaṃ tshang yab sras dang dpal spungs dgon pa'i lo rgyus ngo mtshar dad pa'i padma rgyas byed ces bya ba bzhugs so*. 310 S. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 1997.

KARMA NGES DON BSTAN RGYAS, SMAN SDONG PA (19. Jh.): *Chos rje karma pa sku 'phreng rim byon gyi rnam thar mdor bsduḥ dpag bsam khri shing*. 292 Fols. New Delhi: Tobden Tsering. 1973.

KARMA CHAGS MED (RĀGĀSYA) (1613–1678): *gNas mdo Karma chags med kyi rang rnam. (The autobiographical writings of Karma-chags-med (Rā-ga-asya))*. 2 Bde., 829 & 495 S. Mysore: rTa ma Bla ma. 1985.

KARMA BLO BZANG (16./17. Jh.): *mKhas grub chen po karma blo bzang gi rnam thar mchod sprin rgya mtsho*. 84 Fols. (Manuskript).

KUN DGA' BLO GROS (1729–1783): *Sa skya'i gdung rabs ngo mtshar bang mdzod kyi kha skong*. 769 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 1991.

KRANG DBYI SUN (Hrsg.): *Bod rgya tshig mdzod chen mo*. 3 Bde., 3294 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 1985.

DKON MCHOOG RGYA MTSHO, 'BRI GUNG (*1981): *'Bri gung chos 'byung*. 783 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 2004.

KHETSUN SANGPO (= MKHAS BTSUN BZANG PO) (1920–2009): *Bod du sgrub brgyad shing rta mched brgyad las 'brug pa bka' brgyud kyi bla ma brgyud pa'i rnam thar*. In: *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism, Bd. 7. (The bKa'-brgyud-pa Tradition, 1)*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives. 1981.

GRAGS PA 'BYUNG GNAS, KO ZHUL (20./21.Jh.) & RGYAL BA BLO BZANG, MKHAS GRUB (20./21. Jh.) (Hrsg.): *Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod*. 1930 S. Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang. 1992.

DGA' BA'I RDO RJE (20./21. Jh.): *'Khrungs dpe dri med shel gyi me long*. 430 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 1995.

DGE'DUN CHOS'PHEL (1903–1951): *Bod chen po'i srid lugs dang 'brel ba'i rgyal rabs deb ther dkar po zhes bya ba bzhugs so*. 117 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 2002.

RGOD LDEM 'PHRU CAN, RIG 'DZIN (1337–1406): *Yol mo gangs kyi ra ba'i gnad (sic) yig*. In: „Collected Biographies and Prophecies of the Byang gter Tradition.“ 5 Fols. Gangtok: Sherab Gyaltzen. 1983. S. 515–524.

Yol mo gangs kyi ra ba'i lung byang snying gi tika. In: *Collected Biographies and Prophecies of the Byang gter Tradition*. 10 Fols. Gangtok: Sherab Gyaltzen. 1983. S. 537–556.

RGYAL MO 'BRUG PA (*1957): *Bod kyi lo rgyus gleng ba'i gam*. 489 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 1995.

NGAG DBANG BLO BZANG RGYA MTSHO, FÜNFTER DALAI LAMA (1617–1682): *rJe btsun thams cad mkhyen pa bSod nams rgya mtsho'i rnam thar dños grub rgya mtsho'i śiñ rta and 'Jig rten dbaṅ phyug thams cad mkhyen pa yon tan rgya mtsho dpal bzaiṅ po'i rnam par thar pa nor bu'i 'phren ba (sic)*. (*Biographies of the 3rd and 4th Dalai Lamas, Bsod-nams-rgya-mtsho and Yon-tan-rgya-mtsho*). 321 S. Dolanji: Tashi Dorje. 1982.

Nyang ston khra chang ba blo gros mchog gi rdo rje'i rtogs pa brjod pa nyung ngu rnam gsal zhes bya ba bzhugs so. In: *The Collected Works (gsung-'bum) of Vth Dalai Lama, Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho. Reproduced from Lhasa Edition (Xylograph preserved in SRIT)*. 829 Fols. Bd. 9 (Ta). Gangtok: Sikkim Research Institute of Tibetology. 1992. S. 245–370.

NGAG DBANG RNAM RGYAL, 17. STAG LUNG KHRI (1571–1626) & NGAG DBANG BSTAN PA'I NYI MA (*1788): *Chos 'byung ngo mtshar rgya mtsho*. 2 Bde., 767 & 761–980 S. Tashijong, Palampur: The Sungrab Nyamso Gyunpel Parkhang. 1972.

CHOS KYI GRAGS PA, DGE BSHES (20./21. Jh.): *brDa dag ming tshig gsal ba bzhugs so*. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 1995.

CHOS KYI RGYA MTSHO, KAḤ THOG SI TU (1880–1923/1925): *Si tu pa chos kyi rgya mtsho'i gangs ljongs dbus gtsang gnas bskor lam yig nor bu zla shel gyi ze mo do zhes bya ba bzhugs so.* 544 S. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 2001.

CHOS KYI DBANG PHYUG, BRAG DKAR RTA SO SPRUL SKU (1775–1837): *Bal yul gyi gnas dang rten gyi lo rgyus nges par brjod pa 'khrul spong nor bu'i me long zhes bya ba bzhugs so.* 35 Fols. (Unveröffentlichtes Manuskript).

CHOS KYI DBANG PHYUG, SECHSTER ZHVA DMAR PA (1584–1630): *Bal yul du bgrod pa'i lam yig nor bu spel ma'i 'phreng ba zhes bya ba bzhugs sho.* 48 Fols. (Manuskript). NGMPP (Nepal-German Manuscript Preservation Project) Reel-No. L 387/3.

Zab mo nā ro'i chos drug gi nyams len thun chos bdud rtsi'i nying khu zhes bya ba sgrub brgyud karma kaṃ tshang gi don khrid. In: 1. *gDams ngag mdzod.* TBRC (W20877). 2. *Nā ro chos drug gi khrid skor.* Delhi: Karlo.1985. S. 35–107. TBRC (W12484).

bDe bar gshegs pa'i bka' gangs can gyi brdas 'dren pa'i ji snyed pa'i phyi mo par gyi tshogs su 'khod pa'i byung ba gsal bar brjod pa legs byas kyi ded gzhugs kun nas snad pa nor bu rin po che'i me long zhes bya ba bzhugs so. 36 Fols. (Blockdruck). In: Imaeda, Yoshiro (Hrsg.): *Catalogue du Kanjur tibétain de l'édition de 'Jang sa-tham. Première partie. Edition en fac-similé avec introduction.* (Bibliographica Philologica Buddhica. Series Maior, Ila). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

CHOS KYI 'BYUNG GNAS, ACHTER SI TU PAṆ CHEN (1699/1700–1774): *Ta'i si tur 'bod pa karma bstan pa'i nyin byed kyi rang tshul drangs por brjod pa dri bral shel gyi me long zhes bya ba bzhugs so.* (*The Autobiography and Diaries of Si tu Paṅ chen*). 370 Fols. (Śata-piṭaka Series, Vol. 77). New Delhi: International Academy of Indian Culture. 1968.

Ta'i Si tu pa kun mkhyen chos kyi 'byung gnas bstan pa'i nyin byed kyi bka' 'bum (*The collected works of the great Ta'i Si-tu-pa Kun-mkhyen Chos-kyi-'byung-gnas-bstan-pa'i nyin-byed*). 14 Bde. Sansal, Dist. Kangra, H.P. India: Palpung Sungrab Nyamso Khang. 1990.

CHOS KYI 'BYUNG GNAS, ACHTER SI TU PAᅇ CHEN & 'BE LO TSHE DBANG KUN KHYAB (18. Jh.): *sGrub brgyud karma kaᅇ tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi 'phreng ba. (The History of the Karma bKa' brgyud pa sect). 2 Bde., 341 & 350 Folios. New Delhi: D. Gyaltsan & Kesang Legshay. 1972.*

CHOS 'PHEL (*1945): *Gangs can ljongs kyi gnas bshad lam yig gsar ma. Lho kha sa khul gyi gnas yig. 146 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 2002.*

Gangs can bod kyi gnas bshad lam yig gsar ma. Lha sa sa khul gyi gnas yig. 251 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 2004.

Gangs can bod kyi gnas bshad lam yig gsar ma. gZhis rtse khul gyi gnas yig. 213 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 2008.

CHOS DBYINGS RDO RJE, ZEHNTER KARMA PA (1604–1674): *Byang chub sems dpa'i rtogs pa brjod pa zhing kun tu rang nyid 'ong ba gdul bar bya ba kun gyi 'dod pa 'jo ba'i ba mo zhes bya ba bzhugs so. 333 S. In: rGyal ba'i dbang po skyabs rje karma pa sku phreng bcu pa chos dbyings rdo rje mchog gi gsung 'bum legs bshad nor bu'i gtsug rgyan bzhugs. 2 Bde. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 2004. Bd. 1, S. 1–333.*

'JAM DPAL CHOS KYI BSTAN 'DZIN 'PHRIN LAS, SMIN SGROL SPRUL SKU (BLA MA BTSAN PO) (1789–1883): *'Dzam gling chen po'i rgyas bshad snod bcud kun gsal me long zhes bya ba. In: A Tibetan Religious Geography of Nepal. (Serie Orientale Roma, 24). Rom: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente. S. 1–9.*

'JAM DBYANGS RGYA MTSO, GTSANG MKHAN CHEN (1610–1684): *gTsang mkhan chen 'jam dbyangs dpal ldan rgya mtsho gsung 'bum. (The Collected Works of gTsang mkhan chen 'Jam dbyangs rgya mtsho). 5 Bde. Thimpu: Kunzang Tobgey. 1976.*

'JIGS MED GRAGS PA (1376–1451): *rGyal mkhar rtse chos rgyal gyi rnam par thar pa dad pa'i lo thog dgongs grub kyi char 'bebs zhes bya ba bzhugs so. (Rab brtan kun bzang 'phags pa'i rnam thar). 379 S. Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang. 1987.*

NYIMA DONDRUP, KHENPO (= NYI MA DON GRUB, MKHAN PO) (*1963): *sBas yul yol mo gangs rvar rgya bstan ji ltar tshul gyi lo rgyus brjod pa nor bu'i me long. Kāthmāndu. 2003.*

BSTAN 'DZIN CHOS KYI NYI MA, VIERTER KHAMS SPRUL (1730–1779): *Yul chen po nye ba'i tshandho ha bal po'i gnas kyi dkar chags gangs can rna ba'i bdud rtsi zhes bya ba bzhugs so. 32 Fols. In: Collected Writings of the Fourth Khams-sprul bsTan 'dzin Chos kyi nyi ma and his Disciple mKhas grub bSod nams rab 'phel. Collected Works of the Successive Embodiments of the Khams-sprul Series. Vol. VII. Palampur, H. P.: Sungrab Nyamso Gyunphel Parkhang. 1978. S. 307–379.*

BSTAN 'DZIN NOR BU, DRITTER YOL MO BA SPRUL SKU (1589–1644): *Rang gi rtogs pa brjod pa rdo rje sgra ma' brgyud (sic) mangs. In: The Autobiography and Collected Writings (gSung thor bu) of the Third Rig dzin Yol mo ba sprul sku bsTan 'dzin nor bu. 2 Bde., 456 & 376 Fols. Dalhousie: Damcho Sangpo. 1977. S. 63–267.*

BSTAN 'DZIN PHUN TSHOGS (20./21. Jh.): *'Bras spungs dgon du bzhugs su gsol ba'i dpe rnying dkar chag. 2 Bde. 1357 & 2483 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 2004.*

SNA TSHOGS RANG GROL, RĠOD TSHANG RAS PA (1482–1559): *gTsang smyon he ru ka phyogs thams cad las rnam par rgyal ba'i rnam thar rdo rje theg pa'i gsal byed nyi ma'i snying po. (The Life of the Saint of Gtsang.) 292 Fols. (Śata-piṭaka Series, Vol. 79). New Delhi: Sharada Rani. 1969.*

BLO BZANG TSHE RING (Hrsg.) (20./21. Jh.): *Pho brang po ta lar tshags pa'i bka' brgyud pa'i gsung 'bum dkar chag bzhugs so. Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang. 2007.*

BYAMS PA THUB BSTAN, RDZONG RTSE (* 1933): *gTsang myang smad bsam 'grub rtse'i sde srid gtsang pa rim byung gi mnga' thang 'byor rgud kyi lo rgyus. 87 S. Dharamsala: Bod kyi dpe mdzod khang. 1994.*

sPyan snga dbon rgyud bod rje sne'u gdong sde srid sna phyi dang byang bdag chos rgyal rnams kyi lo rgyus kun gsal me long zhes bya ba bzhugs so. 145 S. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives. 2002.

GTSUG LAG PHRENG BA, ZWEITER DPA' BO SPRUL SKU (1504–1566): *Dam pa'i chos kyi 'khor lo bsgyur ba rnams kyi byung ba gsal bar byed pa mkhas pa'i dga' ston*. 788 S. Peking: Mi rigs dpe skrun khang. 2006.

'DZAM GLING NOR BU RGYAN PA (1589–1633): *Gangs can 'dir ston pa'i rgyal tshab dpal sgam po pa'i khri gdung 'dzin pa'i dam pa rnams kyi gtam bai dūrya'i phreng ba*. 123 Fols. (Manuskript). In: *Rare Texts from Tibet. Seven Sources for the Ecclesiastic History of Medieval Tibet*. Lumbini: Lumbini International Research Institute. 2007. S. 191–247.

gDan sa chen po dpal dvags lha sgam po'i ngo mtsar gyi bkod pa dad pa'i gter chen. 47 Fols. (Manuskript). In: *Rare Texts from Tibet. Seven Sources for the Ecclesiastic History of Medieval Tibet*. Lumbini: Lumbini International Research Institute. 2007. S. 248–273.

TSHE DBANG RGYAL, RTA TSHAG (†1470): *Dam pa'i chos kyi 'byung ba'i legs bshad lhorong chos 'byung ngam rta tshag chos 'byung zhes rtsom pa'i yul ming du chags pa'i ngo mtshar zhing dkon pa'i dpe khyad par can*. 848 S. Lhasa: Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang. 1994.

BLO BZANG 'PHRIN LAS, DUNG DKAR (1927–1997) & DAR MDO BKRA SHIS DBANG 'DUS (20. Jh.): *Bod kyi rigs gnas dang lo rgyus kyi re'u mig ngo mtshar kun snang*. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 1997.

BLO BZANG 'PHRIN LAS, DUNG DKAR (Hrsg.): *Dung dkar tshig mdzod chen mo*. 2393 S. Peking: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang. 2002.

BLO BZANG TSHE RING (20./21. Jh.): *Pho brang po ta lar tshags pa'i bka' brgyud pa'i gsung 'bum dkar chag bzhugs so*. Lha sa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang. 2007.

GZHON NU DPAL, 'GOS LO TSĀ BA (1392–1481): *Deb ther sngon po*. 2 Bde., 1274 S. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 1984.

ŚĀKYA RIN CHEN, RJE MKHAN PO (1709/10–1759): *Ma cig grub pa'i rgyal mo'i lo rgyus cung zad brjod pa ngo mtshar yid ches ldeb*. 9 Fols. In: *rJe śākya rin chen gsung 'bum*. (*The Collected Works (gsungs-'bum) of rJe Śākya Rin chen, the Ninth*

rJe mKhan po of Bhutan). 8 Bde. Thimpu: Kunzang Togy. 1976. Bd. 1, Fols. 179–188.

SANGS RGYAS RGYAL MTSAN, GTSANG SMYON HERUKA (1452–1507): *rJe btsun mi la ras pa'i rnam thar rgyas par phye pa mgur 'bum bzhugs so*. 808 S. Sarnath, Varanasi: Lobsang Tsultim. 1971.

Mar pa'i lo tsā'i rnam thar. 190 S. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 1983.

RIG 'DZIN CHOS KYI GRAGS PA, ERSTER CHUNG TSHANG (1595–1659/60): *Dam pa'i chos dgongs pa gcig pa'i dka' 'grel tshigs su bcad pa mun sel sgron me zhes bya ba bzhugs so*. TBRC (W00EGS1017133).

RIN CHEN DPAL BZANG (*1924): *mTshur phu dgon gyi dkar chag kun gsal me long zhes bya ba bzhugs so*. 729 S. Peking: Mi rigs spe skrun khang. 1995.

BSOD NAMS 'OD ZER (13. Jh.): *Grub chen u rgyan pa'i rnam thar*. 289 S. Peking: Mi rigs spe skrun khang. 1997.

O RGYAN GLING PA, GTER CHEN (1323–1363): *O rgyan gu ru padma 'byung gnas kyi skyes rabs rnam par thar pa rgyas par bkod pa padma bka'i thang yig ces bya ba bzhugs so*. 743 Folios. New Delhi: MAC printers & publishers. 792 S. Chengdu: Mi rigs dpe skrun khang. 1996.

Tibetische Werksammlung

SUZUKI, DAISSETZ T. (Hrsg.): *The Tibetan Tripitaka*. Peking Edition. Reprinted under the Otani University, Kyoto. Tokyo & Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute. 1955–1961.

Sekundärliteratur

- AHMAD, ZAHIRUDDIN (1970): *Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century*. (Serie Orientale Roma, XL). Rome: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente.
- ARDUSSI, JOHN (2004): „Formation of the State of Bhutan.“ In: Cüppers, Christoph (Hrsg.): *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet. Proceedings of a Seminar Held in Lumbini, Nepal, March 2000*. Lumbini: Lumbini International Research Institute. S. 33–48.
- ARYA, PASANG YONTEN (1998): *Dictionary of Tibetan Materia Medica*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- BENTON, WILLIAM (Hrsg.)(1964): *Encyclopædia Britannica*. 23 Bde. Chicago, London, Toronto, Geneva, Sidney: Encyclopædia Britannica, inc.
- BENTON, YAEL (1996): *Consecration of Images and Stūpas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism*. (Brill's Indological Library, 11). Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- BLONDEAU, ANNE-MARIE (1990): „Question Préliminaires sur le Rituels *mDos*.“ In: Meyer, Ferdinand (Hrsg.): *Tibet. Civilisation et Société. Colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac à Paris, les 27, 28, 29 avril 1987*. Paris: Éditions de la Fondation Singer-Polignac.
- (1994): „Bya-rung kha-shor, légende fondatrice du bouddhisme tibétain.“ In: Kvaerne, Per (Hrsg.): *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Fagerne 1992*. Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture.
- BOGIN, BENJAMIN E. (2013): *The Illuminated Life of the Great Yolmowa*. Chigago: Serindia Publications.
- BOULNOIS, LUCETTE (1983): *Cahiers Népalais: Poudre d'or et monnaies d'argent au Tibet (principalement au XVIII^e siècle)*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

- BUFFETRILLE, KATIA (1994): „The Blue Lake of A mdo and Its Island: Legends and Pilgrimage Guide.“ In: *The Tibet Journal. Powerful Places and Spaces in Tibetan Religious Culture*. 19: 4, S. 2–22.
- CAUMANN, VOLKER (2012): „Der Mahāpaṇḍita des Klosters gSer-mdog-can: Leben und Werk des Sakya-Meisters Shākya-mchog-ldan (1428–1507).“ (Unveröffentlichte Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität München).
- CHAN, VIKTOR (1994): *Tibet Handbook. A Pilgrimage Guide*. Chico, California: Moon Publications Inc.
- CHANG, GARMA C. C. (1962): *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*. 2 Bde. New York: University Books.
- CÜPPERS, CHRISTOPH (2004): „Ein Glossar zur Terminologie der tibetischen Urkundensprache.“ In: *Zentralasiatische Studien*. 33, S. 25–98.
(2007): „Die Reise- und Zeltlagerordnung des Fünften Dalai Lama.“ In: Kellner, Birgit, Krasser, Helmut et al. (Hrsg.): *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 70.1) 2 Bde. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien. S. 38–51.
- CHÖGYAM TRUNGPA (Hrsg.) (1982): *The Life of Marpa the Translator. Seeing Accomplishes All*. Boulder: Prajñā Press.
- CZAJA, OLAF (2013): *Medieval Rule in Tibet: The Rlangs Clan and the Political and Religious History of the Ruling House of Phag mo gru pa. With a Study of the Monastic Art of Gdan sa mthil*. 2 Bde. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 455/Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie, 20). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- DARGYAY, LOBSANG (1974): *Guhyadattas Saptakumārikā-Avadāna. Eine poetische Fassung der Legende von den sieben Töchtern des Königs Kṛkin, auf Grund der tibetischen Übersetzung, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet*. München: Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

- DAS, SARAT CHANDRA (2000): *Tibetan-English Dictionary*. New Delhi: Paljor Publications.
- DEBRECZENY, KARL (2009): „Dabaojigong and the Regional Tradition of Ming Sino–Tibetan Painting in the Kingdom of Lijiang.“ In: Kapstein, Matthew T. (Hrsg.): *Buddhism between Tibet and China*. Boston: Wisdom Publications. S. 97–152.
- (2009a): „Bodhisattvas South of the Clouds.“ In: Jackson, David P. (Hrsg.): *Patron and Painter. Situ Panchen and the Revival of the Encampment Style*. New York: Rubin Museum of Art.
- (2011): “Wutai Shan: Pilgrimage to Five-Peak Mountain.” *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, no. 6 (December 2011): 1-133. <http://www.thlib.org?tid=T5714> (accessed September 7, 2012).
- (2012): *The Black Hat Eccentric: Artistic Visions of the Tenth Karmapa*. New York: Rubin Museum of Art.
- DECLER, HUBERT (2000): „Si tu Paṅ chen’s Translation of the Svayambhū Purāṇa and his Role in the Development of the Kathmandu Valley Pilgrimage Guide (*gnas yig*) Literature.“ In: *Lungta 13. Situ Paṅchen: His contribution and legacy*. S. 33–63.
- „The Vith Zhamar’s journey to Nepal – Garwang Chökyi Wangchug’s (1584–1630): “The Mālā Garland with Jewels Embellished”: a pass for travel in Nepal.“ (Unveröffentlichte Studie).
- DENSAPA, TASHI (1977): „A Short Biography of ’Gro mGon Chos rGyal ’Phags pa.“ In: *Bulletin of Tibetology*. 3, S. 5–14.
- DIEMBERGER, HILDEGARD, WANGDU, PASANG, KORNFELD, M., YAHODA, C. (1997): *Feast of Miracles. The Life and the Tradition of Bodong Chole Namgyal (1375/6–1451 A.D.) According to the Tibetan Texts “Feast of Miracles” and “The Lamp Illuminating the History of Bodong”*. Clusone: Porong Pema Choding Editions.
- DIEMBERGER, HILDEGARD (2007): *When a Woman Becomes a Religious Dynasty. The Samding Dorje Phagmo of Tibet*. New York: Columbia University Press.
- (2009): „Chos kyi sgron ma’s Life and the Bo dong pa Tradition: Discovery and Innovative Creativity in Buddhist Revival.“ In: Diemberger, Hildegard und Phuntsho, Karma (Hrsg.): *Ancient Treasures, New Discoveries. PIATS 2006*:

Tibetan Studies: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006. (Beiträge zur Zentralasienforschung, 19). S. 9–14.

DIENER, MICHAEL S., FISCHER-SCHREIBER, INGRID, EHRHARD, FRANZ-KARL, FRIEDRICH KURT (2005): *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*. Düsseldorf: Albatros Verlag.

DORJE, GYURME (2004): *Footprint Tibet*. United Kingdom: Footprint.

DOUGLAS, NIK AND WHITE, MERYL (Hrsg.) (1976): *Karmapa: The Black Hat Lama of Tibet*. London: Luzac & Company LTD.

DOWMAN, KEITH (1973): *The Legend of the Great Stupa & The Life Story of the Lotus Born Guru*. Berkeley: Dharma Publishing.

(1981): „A Buddhist Guide to the Power Places of the Kathmandu Valley.“ In: *Kailash*. 8: 3–4, S. 183–291.

(1988): *The Power-Places of Central Tibet: The Pilgrim's Guide*. New Delhi: Timeless Books.

(2004): *Two Termas from the Nyingma Tradition*. Berkeley: Dharma Publishing.

DUTOIT, JULIUS (1916): *Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas*. Leipzig: Radelli & Hille.

EDGERTON, FRANKLIN (1953): *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. 2 Bde. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.

EDOU, JÉRÔME (1995): *Machig Labdron & the Foundations of Chod*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

EHRHARD, FRANZ-KARL (1989): „A Renovation of Svayaṃbhūnāth-Stūpa in the 18th Century and its History (According to Tibetan Sources).“ In: *Ancient Nepal: Journal of the Department of Archaeology*. 114, S. 1–9.

(1990): „The Stūpa of Bodhnāth: A Preliminary Analysis of the Written Sources.“ In: *Ancient Nepal: Journal of the Department of Archaeology*. 120, S. 1–9.

(1991): „Further Renovations of the Svayaṃbhūnāth-Stūpa (from the 13th to the 17th Centuries).“ In: *Ancient Nepal: Journal of the Department of Archaeology*. 123–125, S. 10–20.

- (1997a): „The lands are like a wiped golden basin’: The Sixth Zhva-dmar-pa’s Journey to Nepal.“ In: Karmay, Samten Gyaltzen (Hrsg.): *Les habitants du toit du monde. Études recueillies en hommage à Alexander W. Macdonald.* (Recherches sur la Haute Asie, 12) Nanterre: Société d’ethnologie. S. 125–138.
- (1997b): „A ‘Hidden Land’ in the Tibetan-Nepalese Borderlands.“ In: Macdonald, Alexander W. (Hrsg.): *Maṇḍala and Landscape.* (Emerging Perceptions in Buddhist Studies 6). New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd. S. 335–364.
- (1998): „Sa ’dul dgon pa: A Temple at the Crossroads of Jumla, Dolpo and Mustang.“ In: *Ancient Nepal: Journal of the Department of Archaeology.* 140, S. 3–19.
- (2001): „Religious Geography and Literary Tradition.“ In: *Journal of the Nepal Research Center.* 12, S. 101–110.
- (2000): „A Printed Laudation of Si-tu Chos-kyi ’byung-gnas and a Note on His Tradition of Tibetan Medicine.“ In: *Situ Paṅchen. His contribution and legacy.* *Lungta* 13. S. 28–32.
- (2002): *Life and Travels of Lo-chen bSod-nams rGya-mtsho.* (Lumbini International Research Institute Monograph Series, 3). Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- (2004a): *Die Statue und der Tempel des Ārya Va-ti bzang-po.* Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- (2004b): „Spiritual Relationships Between Rulers and Preceptors: The Three Journeys of Vanaratna (1384-1468) to Tibet.“ In: Cüppers, Christoph (Hrsg.): *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung ’brel) in Traditional Tibet. Proceedings of a Seminar Held in Lumbini, Nepal, March 2000.* (LIRI Seminar Proceedings, 1). Lumbini: Lumbini International Research Institute. S. 245–266.
- (2004c): „The Story of How bla-ma Karma Chos-bzang Came to Yol-mo’: A Family Document from Nepal.“ In: Hino, Shoun & Wada, Toshihiro (Hrsg.): *Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa’s Felicitation Volume.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited. S. 581–600.
- (2005): „The mNga’ bdag family and the tradition of Rig ’dzin zhig po gling pa (1524–1583) in Sikkim.“ In: *Bulletin of Tibetology.* 41: 2, S. 11–30.
- (2007a): „A Forgotten Incarnation Lineage: The Yol-mo-ba Sprul-skus.“ In: Prats, Ramon N. (Hrsg.): *The Pandita and the Siddha. Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith.* Dharamsala: Amnye Machen Insitute. S. 25–49.
- (2007b): „The biography of sMan-bsgom Chos rje Kun dga’ dpal ldan (1735–1804) as a source for the Sino-Nepalese war.“ In: Kellner, Birgit, Krasser, Helmut et al. (Hrsg.): *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of*

his 70th Birthday. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 70.1). 2 Bde. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien. S. 115–133.

(2007c): „Old and New Tibetan Sources Concerning Svayambhūnāth.“ In: *Zentralasiatische Studien*. 36, S. 105–130.

(2008): „Addressing Tibetan Rulers from the South: mChog-ldan mgon-po (1497–1531) in the Hidden Valleys of Bhutan.“ In: Huber, Brigitte, Volkart, Marianne und Widmer, Paul (Hrsg.): *Chomolangma, Demawend und Kasbek. Festschrift für Roland Bielmeier zu seinem 65. Geburtstag*. (Beiträge zur Zentralasienforschung, 12). Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies. S. 61–92.

(2010a): „Buddhist Fasting Lineages: A Thangka of the Eleven-faced and Thousand-armed Avalokiteśvara.“ In: Franco, Eli und Zin, Monika (Hrsg.): *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*. S. 291–302.

(2010b): „The Holy Madman of dBus and His Relationships with Tibetan Rulers of the 15th and 16th Centuries.“ In: Schalk, Peter (Hrsg.): *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*. (Historia Religionum, 30). Uppsala: Uppsala University Library. S. 219–246.

(2010c): „Editing and Publishing the Master’s Writings: The Early Years of rGod tshang ras chen (1482–1559).“ In: Chayet, Anne, Scherrer-Schaub, Cristina et al. (Hrsg.): *Edition, éditions: l’écrit au Tibet, évolution et devenir*. (Collectanea Himalayaca, 3). München: Indus Verlag.

(2012): ‘*Flow of the River Gaṅgā*’: *The gSan-yig of the Fifth Dalai Bla-ma and its Literary Sources*. In: Vitali, Roberto (Hrsg.): *Studies on the History and Literature of Tibet and the Himalaya*. Kathmandu: Vajra Publications. S. 79–96.

(Im Druck): „‘Ocean of Marvelous Perfections’: A 17th century Padma’i thang yig from the Sa-skyapa School.“ In: *Tibetan Literature: Genre, Text and Textual Types*.

EVERDING, KARL-HEINZ (2000): *Das Königreich Mang yul Gung thang. Königtum und Herrschaftsgewalt im Tibet des 13.–17. Jahrhunderts*. (Monumenta Tibetica Historica, 1:6 [1–2]). Bonn: VGH Wissenschaftsverlag GmbH.

EVERDING, KARL-HEINZ UND DZONGPHUGPA, DAWA DARGYAY (2006): *Das tibetische Fürstentum La stod lho (1265–1642). Die Geschichte der Herrschaftsbildung nebst einer Edition der Chronik Shel dkar chos ’byung*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.

- FAUSBØLL, V. (1896): *The Jātaka together with its Commentary. Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha. IV.* London: Kegan Paul Trench Trübner & Co., Ltd..
- FERMER, MATHIAS (2009): „The Life and Works of Gong dkar rDo rje gdan pa Kun dga’ rnam rgyal (1432–1496).“ (Unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Hamburg).
- FERRARI, ALFONSA (1958): *mKhyen rtse’s Guide to the Holy Places of Central Tibet.* (Serie Orientale Roma, XVI). Rom: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente.
- FUNKE, FRIEDRICH W. (1969): *Religiöses Leben der Sherpa.* (Khumbu Himal, 9). Innsbruck-München: Universitätsbuchverlag Wagner.
- GENTRY, JAMES (2009): „Representations of Efficacy. The Ritual Expulsion of Mongol Armies in the Consolidation and Expansion of the Tsang (Gtsang) Dynasty.“ In: Cabezón, José Ignacio (Hrsg.): *Tibetan Ritual.* Oxford: Oxford University Press.
- GOLDSTEIN, MELVYN C. (Hrsg.) (2001): *The New Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan.* Berkeley: University of California Press.
- GÓMEZ, LUIS O. & SILK, JONATHAN A. (Hrsg.) (1989): *Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna Buddhist Texts.* Michigan: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and Center for South and Southeast Asian Studies. The University of Michigan. S. 1–88.
- GRÖNBOLD, GÜNTER (1969): *Ṣaḍ-Aṅga-Yoga.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München.
- GRUSCHKE, ANDREAS (2001): *The Cultural Monuments of Tibet’s Outer Provinces. Amdo. Vol. 1. The Quinghai Part of Amdo.* Bangkok: White Lotus Press.
(2004): *The Cultural Monuments of Tibet’s Outer Provinces. Khams. Vol. 1. The TAR Part of Khams (Tibet Autonomous Region).* Bangkok: White Lotus Press.

- GYALBO, TSERING & HAZOD, GUNTRAM & SØRENSEN, PER K. (2000): *Civilization at the Foot of Mount Sham-po. The Royal House of Lha Bug-pa-can and the History of g.Ya' bzang*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 290/Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 36). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- GYATSO, JANET (1985): „The Development of the Gcod Tradition.“ In: Aziz, B. N. und Kapstein, Matthew T. (Hrsg.): *Soundings in Tibetan Civilisation. Proceedings of the 1982 Seminar of the International Association for Tibetan Studies held at Columbia University*. New Delhi: Manohar Publications. S. 320–341.
- HAHN, MICHAEL (1997): „A Propos the Term *gTsug lag*.“ In: Steinkellner, Ernst, Krasser, Helmut et al. (Hrsg.): *Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 256/Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 21). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. S. 347–354.
- (2002): *Haribhaṭṭa and Gopadatta. Two Authors in the Succession of Āryaśūra. On the Rediscovery of Parts of their Jātakamālās*. (Studia Philologica Buddhica. Occasional Paper Series, 1). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- HARDING, SARAH (Hrsg.) (2003): *Machik Labdron: Machik's Complete Explanation: Clarifying the Meaning of Chod*. Ithaca, New York: Snow Lions Publications.
- HARTMANN, JENS-UWE (2006): „Aktive Gewaltlosigkeit: Die rituelle Befreiung von Tieren.“ In: Schmithausen, Lambert (Hrsg.): *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart. Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus*. Bd. X. Vorträge aus dem Wintersemester 2004/2005. Hamburg: Universität Hamburg.
- HOFER, THERESIA (2006): „Die Tibetische Medizintradition aus Ngamring und deren Einfluss auf das medizinische Werk von Desi Sangye Gyatso (1653–1705).“ In: Gingrich, Andre und Hazod, Guntram (Hrsg.): *Der Rand und die Mitte. Beiträge zur Sozialanthropologie und Kulturgeschichte Tibets und des Himalaya*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 753/Veröffentlichung zur Sozialanthropologie, 9). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. S. 78–101.

- HUBER, TONI (1997a): „A Guide to La-Phyi Maṅḍala. History, Landscape and Ritual in South-Western Tibet.“ In: Macdonald, Alexander W. (Hrsg.): *Maṅḍala and Landscape* (Emerging Perceptions in Buddhist Studies, 6). New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd. S. 233–286.
- (1997b): „Guidebook to Lapchi.“ In: Lopez, Donald S. (Hrsg.): *Religions of Tibet in Practice*. Princeton: Princeton University Press. S. 120–123.
- (1999): *The Cult Of Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. New York: Oxford University Press.
- (2006): bsTan ’dzin chos kyi blo gros. “A Critical Edition of the *Guidebook to Lapchi (La phyi gnas yig)*.” In: *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, no. 2 (August 2006): 1–38. <http://www.thlib.org?tid=T2724> (accessed October 27, 2012).
- (2008): *The Holy Land Reborn. Pilgrimage & the Tibetan Reinvention of Buddhist India*. Chicago: The University of Chicago Press.
- IMAEDA, YOSHIRO (1982): *Catalogue du Kanjur tibétain de l’édition de ’Jang sa-tham. Première partie. Edition en fac-similé avec introduction*. (Bibliographica Philologica Buddhica. Series Maior, IIa) Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- JACKSON, DAVID P. (1996): *A History of Tibetan Painting. The Great Tibetan Painters and Their Traditions*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 242/Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 15). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- (2009): *Patron and Painter. Situ Panchen and the Revival of the Encampment Style*. New York: Rubin Museum of Art.
- JÄSCHKE, H. (1998): *A Tibetan-English Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharal Publishers Pvt. Ltd.
- JIGTEN SUMGÖN (2009): *Gongchig. Das einzige Ansinnen, das wahrhafte Dharma. Mit dem Kommentar Die Lampe, die die Dunkelheit beseitigt von Rigdzin Choskyi Dragpa*. Aus dem Tibetischen von Susanne Schmidt unter Anleitung von Khenchen Konchog Gyaltsen Rinpoche und Khenpo Nyima Gyaltsen. München: Otter Verlag.

- JIKDREL YESHE DORJE, DUDJOM RINPOCHE (1994): *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*. Boston: Wisdom Publications.
- KAPSTEIN, MATTHEW (1980): „The Shangs pa bka’ brgyud: An unknown Tradition of Tibetan Buddhism.“ In: Aris, Michael (Hrsg.): *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson. Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies, Oxford 1979*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- (2006): *The Tibetans. (The People of Asia)*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- KARMA THINLEY (1980): *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*. Boulder: Prajñā Press.
- KARMAY, SAMTEN GYALTSEN (1998): „The Fifth Dalai Lama and his Reunification of Tibet.“ In: *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point. S. 504–517.
- (2002): „The Rituals and their Origins in the Visionary Accounts of the Fifth Dalai Lama.“ In: Blezer, Henk (Hrsg.): *Religion and Secular Culture in Tibet. Tibetan Studies II. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000*. (Brill’s Tibetan Studies Library, 2/2). Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill. S. 21–40.
- (2007): „A most pleasing Symphony. An unknown Biography of the Fifth Dalai Lama.“ In: Prats, Ramon N. (Hrsg.): *The Pandita and the Siddha. Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith*. Dharamsala: Amnye Machen Insitute. S. 130–137.
- KINSLEY, DAVID (1990): *Indische Göttinnen. Weibliche Gottheiten im Hinduismus*. Frankfurt: Insel Verlag.
- KOLLMAR-PAULENZ, KARÉNINA (1998): „Ma gcig lab sgron ma – The Life of a Tibetan Woman Mystic between Adaption and Rebellion.“ In: *The Tibet Journal*. 23: 2, S. 11–32.
- VAN DER KUIJP, LEONARD W. J. (1996): „Tibetan Belles-Lettres: The Influence of Daṇḍin and Kṣemendra.“ In: Cabezón, José Ignacio (Hrsg.): *Tibetan Literature. Studies in Genre*. New York: Snow Lion. S. 393–410.

- LARRSON, STEFAN (2009): *The Birth of a Heruka. How Sangs rgyas rgyal mtshan became gTsang smyon Heruka: A Study of a Mad Yogin*. Stockholm: Stockholm University.
- (2011): „Tsangnyön Heruka’s Sixteenth-Century Renovation of the Svayambhū Stūpa.“ In: Gellek, Tsering Palmo und Maitland, Padma Dorje (Hrsg.): *Light of the Valley. Renewing the Sacred Art and Traditions of Svayambhu*. Cazadero: Dharma Publishing.
- LARSEN KNUD UND SINDING-LARSEN AMUND (2001): *The Lhasa Atlas*. London: Serindia Publications.
- LIENHARD, SIEGFRIED (1995): *The Divine Play of Lord Krishna. A Krishnalīlā Painting from Nepal. With Thirty-One Poems in Newari. Attributed to King Siddhinarasimha Malla of Lalitpur*. (Nepalica, 9). Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- LIN SHEN-YU (2010): „Pehar. A Historical Survey.“ In: *Revue d’Etudes Tibétaines*. Paris: Digital Himalaya:
<http://www.digitalhimalaya.com/collections/journals/ret/index.php?selection=4>.
- LOCKE, JOHN K. (1985): *Buddhist Monasteries of Nepal: A Survey of the Bāhās and Bahās of the Kathmandu Valley*. Kathmandu: Sahayogi.
- MACDONALD, ALEXANDER W. (1987): „A little-read Guide to the Holy Places of Nepal – Part II.“ In: *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia, Bd. I & II*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar. S. 100–134.
- MAJUPURIA, TRILOK CHANDRA & MAJUPURIA, INDRA (1981/82): *Pashupatinath. The Divine Glory of the Guardian Deity of Nepal*. Jullundur City: Lovely Composing House.
- MANADHAR, NARAYAN P. (2002): *Plants and People of Nepal*. Portland, Oregon: Timber Press.
- MENGELE, IRMGARD (2011): „New Discoveries About the Life of Chos dbyings rdo rje, the Tenth Karma pa of Tibet (1606–1674).“ In: Lo Bue, Erberto F. (Hrsg.): *Art in Tibet. Issues in Traditional Tibetan Art from the Seventh to the Twentieth Century. PIATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International*

- Association for Tibetan Studies, Oxford 2003.* (Brill's Tibetan Studies Library, 10/13). Leiden & Boston: E. J. Brill. S. 91–97.
- (2012): *Riding a Huge Wave of Karma: The Turbulent Life of the Tenth Karma-pa.* Kathmandu: Vajra Publications.
- MICHAELS, AXEL & GOVINDA TATAN (1994): *Paśupatikṣetra - maps of DeoPātan.* (Nepalica, 6). Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- DE NEBESKY-WOJKOWITZ, RÉNE (1956): *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities.* The Hague: Mouton & Co.
- OROFINO, GIACOMELLA (1996): „On the *Ṣaḍaṅgayoga* and the Realisation of Ultimate Gnosis in the *Kālacakratāntra*.“ In: *East and West*. 46: 1–2, S. 127–143.
- (1998): *Ma cig. Gesänge der Weisheit.* Zürich: Garuda Verlag.
- (2000): „The Great Wisdom Mother and the Gcod Tradition.“ In: White, David Gordon (Hrsg.): *Tantra in Practice.* Princeton: University Press. S. 398–416.
- PAHLKE, MICHAEL (2012): *Die Hagiographie des La phyi ba Nam mkha' rgyal mtshan (1372–1437). Eine Studie über das Leben eines tibetischen Heiligen.* (Contributions to Tibetan Studies, 8). Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- PETECH, LUCIANO (1990): *Central Tibet and the Mongols. The Yüan-Sa skya period of Tibetan History.* (Serie Orientale Roma, 65). Rom: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- QUERL, KATRIN (2011): „Dvags-lha sgam-po: Pilgerort und Sitz der sGam-po sPrul-skus.“ (Unveröffentlichte Magisterarbeit, Ludwig-Maximilians-Universität München).
- QUINTMAN, ANDREW (2008): „Toward a Geographic Biography: Mi la ras pa in the Tibetan Landscape.“ In: *Numen* 55: 4, S. 363–410.
- (2014): „Redacting Sacred Landscape in Nepal: The Vicissitudes of Yolmo's Tiger Cave Lion Fortress.“ In: Bogin, Benjamin und Quintman, Andrew (Hrsg.): *Himalayan Passages. Tibetan and Newar Studies in Honor of Hubert Decleer.* Boston: Wisdom Publications. S. 69–96.
- REGMI, D. R. (1960): *Ancient Nepal.* Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.

- (1966): *Medieval Nepal. A History of the Three Kingdoms 1520 A.D. to 1768 A.D.* Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.
- REIMBOLD, ERNST THOMAS (1983): *Der Pfau. Mythologie und Symbolik.* München: Callwey Verlag.
- RHEINGANS, JIM (2010): „Narratives of Reincarnation, Politics of Power, and the Emergence of a Scholar. The Very Early Years of Mikyö Dorje.“ In: Covill, Linda, Roesler, Ulrike, Shaw, Sarah (Hrsg.): *Lives lived, lives imagined. Biography in the Buddhist Traditions.* Bosdom: Wisdom Publications.
- RHODES, N. G. (1989): „The Monetisation in Nepal in the Seventeenth Century.“ In: *Kailash.* 15: 1–2, S. 113–117.
- RICCA, FRANCO & LO BUE, ERBERTO F. (1993): *The Great Stupa of Gyantse. A Complete Tibetan Pantheon of the Fifteenth Century.* London: Serindia Publications.
- RICHARDSON, H. E. (1985): *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions.* (James G. Forlong Series, 29). London: Royal Asiatic Society.
(1998): „The Karma-pa Sect. A Historical Note.“ In: *High Peaks, Pure Earth. Collected Writings on Tibetan History and Culture.* London: Serindia Publications. S. 337–378.
- ROBERTS, PETER ALAN (2007): *The Biographies of Rechung pa. The Evolution of a Tibetan Hagiography.* London: Routledge.
- ROCK, J. F. (1956): *The Amnye Ma-Chhen Range and Adjacent Regions. A Monographic Study.* (Serie Orientale Roma, 7). Rom: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente.
- ROERICH, GEORGE N. (1953): *The Blue Annals.* (Royal Asiatic Society of Bengal. Monograph Series, 7). Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal.
- ROESLER, ULRIKE & HANS-ULRICH (2004): *Kadampa Sites of Phempo. A Guide to Some Early Buddhist Monasteries in Central Tibet.* Kathmandu: Vajra Publications.

- ROESLER, ULRIKE (2011): *Frühe Quellen zum buddhistischen Stufenweg in Tibet. Indische und tibetische Traditionen im dPe chos des Po-to-ba Rin-chen-gsal*. (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, 20) Wiesbaden: Reichert Verlag.
- ROSPATT, ALEXANDER VON (2001): „A Historical Overview of the Renovations of the Svayambhūcaitya at Kathmandu.“ In: *Journal of the Nepal Research Center*. 12, S. 195–241.
- (2011): „The Past Renovations of Svayambhūcaitya.“ In: Gellek, Tsering Palmo und Maitland, Padma Dorje (Hrsg.): *Light of the Valley. Renewing the Sacred Art and Tradition of Svayambhu*. Cazadero: Dharma Publishing. S. 157–206.
- (2013): „Altering the Immutable. Textual Evidence in Support of an Architectural History of the Svayambhū Caitya of Kathmandu.“ In: Ehrhard, Franz-Karl und Maurer, Petra (Hrsg.): *Nepalica-Tibetica. Festgabe for Christoph Cüppers*. 2 Bde. (Beiträge zur Zentralasienforschung, 28). Andiast: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies GmbH. S. 91–116.
- DE ROSSI FILIBECK, ELENA (1988): *Two Tibetan Guide Books to Ti se and La phyi*. (Monumenta Tibetica Historica, 4). Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- SCHIEFNER, ANTON (1848): *Eine Tibetische Lebensbeschreibung Çäkjamuni's, des Begründers des Buddhathums, im Auszuge mitgeteilt. Gelesen am 31. Mai 1848*. St. Petersburg: Academie Imperiale des Sciences.
- SCHWIEGER, PETER (1978): *Ein tibetisches Wunschgebet um Wiedergeburt in der Sukhāvati*. (Beiträge zur Zentralasienforschung, 1). St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag.
- (1996): „The Lineage of the Noble House of Ga-Zi in East Tibet.“ In: *Kailash*. 18: 3 & 4, S. 115–132.
- SEYFORTH RUEGG, DAVID (2010a): „The *Svātantrika-Prāsaṅgika*. Distinction in the History of Madhyamaka Thought.“ In: *The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. Boston: Wisdom Publications. S. 159–194.
- (2010b): „A Karma Bka' brgyud Work on the Lineages and Traditions of the Indo-Tibetan *dbu ma* (Madhyamaka).“ In: *The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. Boston: Wisdom Publications. S. 323–365.
- SHAKABPA, TSEPON W. D. (1967): *Tibet. A Political History*. New Haven and London: Yale University Press.

- (2010): *One Hundred Thousand Moons. An Advanced Political History of Tibet.* (Brill's Tibetan Studies Library, 23). 2 Bde. Leiden & Boston: E. J. Brill.
- SHAMAR RINPOCHE (CHOS KYI BLO GROS, 14. ZHVA DMAR PA) (2012): *A Golden Swan in Turbulent Waters. The Life and Times of the Tenth Karmapa Choying Dorje.* Lexington, Virginia: Bird of Paradise Press.
- SHASTRI, JAMPA SAMTEN (ÜBERSETZT MIT JEREMY RUSSELL) (1987): „Notes on the Lithang Edition of the Tibetan bKa' 'gyur.“ In: *The Tibet Journal*. 12: 3, S. 17–40.
- (1999): „Towards a Biography of Don-yod rdo-rje, King of Be-ri.“ In: Eimer, Helmut, Hahn, Michael et al. (Hrsg.): *Studia Tibetica et Mongolica. (Festschrift Manfred Taube)*. (Indica et Tibetica. Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibetischen Kulturraumes, 34). Swisstal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag.
- SLUSSER, MARY SHEPERD (1998): *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley.* 2 Bde. Kathmandu: Mandala Book Point.
- SMITH, GENE E. (2000): „The Autobiography and Diaries of Si-tu Paṅ chen.“ In: *Lungta 13. Situ Paṅchen: His contribution and legacy.* S. 8–22.
- SMITH, WARREN W. JR. (1996): *Tibetan Nation. A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations.* New Delhi: Harper Collins Publishers.
- SOBISCH, JAN-ULRICH (2002): *Three-Vow Theories in Tibetan Buddhism. A Comparative Study of Major Traditions from the Twelfth through Nineteenth Centuries.* (Contributions to Tibetan Studies, 1). Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- (2003): *Phyag chen Inga Idan: eine Mahamudra Praxis der Kagyupas* (Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, 8). Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg. S. 141–162.
- (2011): „Guru-Devotion in the bKa' brgyud pa Tradition: The Single Means to Realisation.“ In: Jackson, Roger R. und Kapstein, Matthew T. (Hrsg.): *Mahāmudrā and the bKa'-brGyud Tradition. PIATS 2006: Tibetan Studies: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006.* (Beiträge zur Zentralasienforschung, 25). S. 211–255.

- SØRENSEN, PER K. (1994): *Tibetan Buddhist Historiography. The Mirror Illuminating the Royal Genealogies. An Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*. (Asiatische Forschungen. Monographienreihe zur Geschichte, Kultur und Sprache der Völker Ost- und Zentralasiens, 128). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- SØRENSEN, PER K. & DOLMA, SONAM (Hrsg.) (2007): *Rare Texts from Tibet. Seven Sources for the Ecclesiastic History of Medieval Tibet*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.
- SØRENSEN, PER K. & HAZOD, GUNTRAM (in Zusammenarbeit mit TSERING GYALBO) (2005): *Thundering Falcon. An Inquiry into the History and Cult of Khra-'brug Tibet's First Buddhist Temple*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 333/Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 46). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- SØRENSEN, PER K. & HAZOD, GUNTRAM (in Zusammenarbeit mit TSERING GYALBO) (2007): *Rulers on the Celestial Plain. Ecclesiastic and Secular Hegemony in Medieval Tibet. A Study of Tshal Gung-thang*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 361/Veröffentlichung zur Sozialanthropologie, 10). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- STEARNS, CYRUS (2000): *Hermit of Go Cliffs. Timeless Instructions from a Tibetan Mystic*. Boston: Wisdom Publications.
- STEWART, JAMPA MACKENZIE (1995): *The life of Gampopa. The Incomparable Dharma Lord of Tibet*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- SWEET, MICHAEL J. (1996): „Mental Purification (*Blo sbyong*): A Native Tibetan Genre of Religious Literature.“ In: Cabezón, José Ignacio (Hrsg.): *Tibetan Literature. Studies in Genre*. New York: Snow Lion. S. 244–260.
- TEMPLEMAN, DAVID (1999): „Internal and External Geography in Spiritual Biography.“ In: Huber, Toni (Hrsg.): *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A*

Collection of Essays. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives. S. 187–188.

TERHUNE, LEA (2004): *Karmapa. The Politics of Reincarnation*. Boston: Wisdom Publications.

THOMAS, FREDERICK WILLIAM (1935): *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan*. Part I. London: Luzac. S. 3–38.

THRANGU RINPOCHE (KARMA BLO GROS, KHRA 'GU RIN PO CHE) (2001): *The Spiritual Biography of Marpa, the Translator*. New Delhi: Sri Satguru Publications.

THRANGU RINPOCHE (KARMA BLO GROS, KHRA 'GU RIN PO CHE) & ROBERTS, PETER ALAN (Übersetzer) (2011): *Mahāmudrā and Related Instructions. Core Teachings of the Kagyü School*. Boston: Wisdom Publications.

TSEPAK RIGZIN (1997): *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*. (Revised and Enlarged Edition). Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

TSERING LAMA JAMPAL ZANGPO (1988): *A Garland of Immortal Wish-fulfilling Trees. The Palyul Tradition of Nyingmapa*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

TUCCI, GUISEPPE (1949): *Tibetan Painted Scrolls*. 3 Bde. Rom: La Libreria dello Stato.
(1956): *Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal*. (Serie Orientale Roma, 10, 1). Rom: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Orient.

TUCCI, GUISEPPE UND HEISSIG, WALTHER (1970): *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. (Die Religionen der Menschheit, 20). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer.

UEBACH, HELGA & PANGLUNG, JAMPA L. (2007): „A silver portrait of the 6th Zhva dmar Karma-pa (1584–1630).“ In: Kellner, Birgit, Krasser Helmut et al. (Hrsg.): *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 70.1). 2 Bde. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien. S. 975–988.

- VERHAGEN, PETER C. (1994): *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet. Volume One. Transmission of the Canonical Literature.* (Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung: Indien, 8: 1). Leiden/New York/ Köln: E. J. Brill.
- VITALI, ROBERTO (2006): „The Transmission of *Bsnyung gnas* in India, the Kathmandu Valley and Tibet (10th–12th centuries).“ In: Davidson, Ronald M. und Wedemeyer, Christian (Hrsg.): *Tibetan Buddhist Literature and Praxis. Studies in its Formative Period, 900–1400. PIATS 2003: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford 2003.* (Brill’s Tibetan Studies Library, 10/4). Leiden & Boston: E. J. Brill. S. 229–262.
- WANGDU, PASANG & DIEMBERGER, HILDEGARD IN KOOPERATION MIT HAZOD, GUNTRAM (1996): *Ngag dbang skal ldan rgya mtsho: Shel dkar chos ’byung. “History of the White Crystal.” Religion and Politics of Southern La stod.* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 252/Veröffentlichung zur Sozialanthropologie, 1). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- WILLSON, MARTIN & BRAUEN, MARTIN (Hrsg.) (2000): *Deities of Tibetan Buddhism. The Zürich paintings of the Icons Worthwile to See.* Boston: Wisdom Publications.
- WONG, SYLVIA (2009): *The Karmapa Prophecies.* New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- WRIGHT, DANIEL (Hrsg.) (1983): *Nepal. History of the Country and People.* New Delhi: Cosmo Publications.
- WYLIE, TURRELL (1959): „A Standard System of Tibetan Transcription.“ In: *Harvard Journal of Asiatic Studies.* 22, S. 261-267.
(1970): *A Tibetan Religious Geography of Nepal.* (Serie Orientale Roma, 42). Rom: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente.
- YANG, HO-CHIN (1969): *Annals of Kokonor.* (Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series, 106). Bloomington: Indiana University.

Webseiten

Tibetan Buddhist Resource Center (TBRC): <http://www.tbrc.org/#home>

The Tibetan and Himalayan Library (THL): <http://www.thlib.org/>

Zur mang bdud rtsi mthil-Kloster: <http://www.konchok.org/>

Zur mang rnam rgyal rtse -Kloster: <http://www.zurmangkagyud.org/>

Appendices

Appendix I: Werke im 'Bras spungs-Kloster

Werk 2013: *dPal ldan bla ma nyid rdo rje rnal 'byor mar sgrubs te gsol ba gdab cing dbang blang ba'i man ngag zab mo'i lam gyi snang ba zhes bya ba*. 3 Folios.

Werk 6729: *rGyal ba thams cad mkhyen pa gar dbang drug pas mdzad pa'i jo mo bkra shis tshe ring ma'i mchod gtor gyi rim pa dngos grub kun stsol*. 11 Folios.

Werk 9805: *ITa sgom spyod 'bras kyi glu sarga lnga pa bzhugs so*. 8 Folios.

Werk 10656: Als Autor wird Gar dbang Chos kyi dbang phyug genannt, es ist nicht sicher, ob es sich hierbei um den Sechsten Zhva dmar pa handelt: *bKa' mchid dpyid kyi pho nya gdung ba'i glu*. 2 Folios.

Werk 10659: Als Autor wird Gar dbang Chos kyi dbang phyug genannt, es ist nicht sicher, ob es sich hierbei um den Sechsten Zhva dmar pa handelt: *rNal 'byor ma'i ma dī na ka ra'i lugs kyi rdzogs rim bzhugs so*. 1 Folio.

Werk 10662: Als Autor wird Gar dbang Chos kyi dbang phyug genannt, es ist nicht sicher, ob es sich hierbei um den Sechsten Zhva dmar pa handelt: *Lag len gnad la 'byor pa'i zhal gdams gnad kyi tshigs gsum bzhugs so*. 2 Folios.

Werk: Als Autor wird Gar dbang Chos kyi dbang phyug genannt, es ist nicht sicher, ob es sich hierbei um den Sechsten Zhva dmar pa handelt: *rDo rje rnal 'byor ma la 'dod pa'i dngos grub kyi don du dbang phyug brgyad dang ldan par bstod pa bzhugs so*. 4 Folios.

Werk 10667: Als Autor wird Gar dbang Chos kyi dbang phyug genannt, es ist nicht sicher, ob es sich hierbei um den Sechsten Zhva dmar pa handelt: *dPal 'khor lo sdom pa lhan skyes la bstod pa bzhugs so*. 23 Folios.

Werk 10670: Als Autor wird Gar dbang Chos kyi dbang phyug genannt, es ist nicht sicher, ob es sich hierbei um den Sechsten Zhva dmar pa handelt: *rTsa ba'i bla ma rje btsun brag stod pa chen mo'i gsol 'debs bzhi bzhugs*. 5 Folios.

Werk 10673: *Thor bu sna tshogs pa'i skor bzhugs so*. 25 Folios.

Werk 10676: *'Jam pa'i rdo rje'i bstod pa bla na med pa'i yon tan 'phel bar byed pa 'phel ba'i phreng ba yan zhes bya ba bzhugs so*. 7 Folios.

Werk 10679: *gZhan stong dbu ma'i rgyan ces bya ba bzhugs so*. 14 Folios.

Werk 10682: *gZhan stong snying po zhes bya ba bzhugs so*. 13 Folios.

Werk 17200: *Zhva dmar chos kyi dbang phyug gi 'khrungs rabs rnam thar bzhugs*. 68 Folios.

Werk 18089: *Gang la brten nas thar pa don gnyer gyi skye pos dgos 'dod kyi dga' ston zad pa med pa 'thob pa'i yid bzhin gyi nor bu rin po che'i 'byung gnas bstan pa rgya mtsho zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa bzhugs so. 18 Folios.*

Werk 18090: *rTogs brjod lta sgom 'bras kyi glu sarga lnga pa zhes bya ba bzhugs so. 9 Folios.*

Werk 18110: *Zhva dmar drug pa'i zhal snga nas (mündliche Erzählungen, von seinen Schülern aufgezeichnet?) rJe btsun bzhad pa rdo rje'i rnam thar bstod pa byin rlabs 'byung gnas zhes bya ba bzhugs. 8 Folios.*

Werk 20519: *Zhing skyong gi cho ga dngos grub nor ldan zhes bya ba bzhugs so. 5 Folios.*

Appendix II: Werke im Potala-Palast

1. *Byang chub sems dpa'i rtogs pa brjod pa 'khri shing gi me tog. 114 Folios.*
2. *mNgon pa mdzod kyi spyi don dbyigs gnyen gyi bzhed pa. 110 Folios.*
3. *rGyal ba gar gi dbang po mi ru sku skyer gnang ba'i tha mal shes pa'i 'jog tshul. 3 Folios.*
4. *Thub bstan nyin byed gling par rje nyid kyi (sic) bslab don gnang ba. 3 Folios.*
5. *sPyi lan ring mo. 9 Folios.*
6. *Gang la bsten nas thar pa don gnyer 'byung gnas bstan pa rgya mtsho zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa. 101 Folios.*
7. *Pad ma'i gsang sgrub kyi las byang byin rlabs rol mtsho. 8 Folios.*
8. *gSang ba thugs sgrub kyi las byang dngos grub bum bzang. 5 Folios.*
9. *rDor sems pad ma'i gsang sgrub kyi smin byed byin rlabs char 'bebs. 6 Folios.*
10. *rDor sems kyi me long las / sprul sku pad ma'i gsang sgrub bsnyen yig 'dod rgu 'byung ba. 4 Folios.*
11. *dPal phyag na rdo rje gdug pa zil gnon gyi sgrub thabs nyams len rgyun khyer bsdus pa. 2 Folios.*
12. *Phyag na rdo rje gdug pa zil gnon gyi dbang chog grub gnyis rol mtsho. 9 Folios.*
13. *Phyag rdor sgrub pa'i gsal byed mdor bsdus. 2 Folios.*
14. *Tshe sgrub ye shes rgya mdud kyi las byang khrigs phab 'dod 'jo. 10 Folios.*
15. *Tshe sgrub ye shes rgya mdud kyi las byang gzhom med rdo rje'i gur khang. 6 Folios.*
16. *Tshe sgrub ye shes rgya mdud kyi smin byed khrigs chags su byas pa 'chi med 'dod rgu'i gter sbyin la. 12 Folios.*
17. *gTum mo'i gsol 'debs. 3 Folios.*
18. *gTum mo bde bgrod rang 'bar gyi dmigs khrid zin bris. 14 Folios.*
19. *gCod dbang bdud zhi dpung 'joms. 4 Folios.*
20. *gCod kyi tshar lhong zhal gdams. 2 Folios.*
21. *Zab don thugs kyi snying po las / ba ri brgya rtsa'i lag len ma rig mun sel. 4 Folios.*
22. *Rig 'dzin chen po'i gcod kyi zhal gdams dang rje nyid kyi zhal gdams snying bab ma. 4 Folios.*
23. *Thog srung gnam lcags 'od kyi dra ba. 3 Folios.*
24. *Gar dbang chos kyi rgyal po'i zab gter las / bum pa sgrub thabs. 4 Folios.*
25. *Ri chab gnyis kyi bar la gnang ba'i bka' khra. 4 Folios.*

26. *Rab gnas kyi cho ga 'khrul med rgyud sde'i yang snying bkra shis char 'bebs.* 25 Folios.
27. *rTogs brjod lta sgom spyod 'bras kyi glu sarga lnga pa.* 6 Folios.

Farbabbildungen



*Abb. 1 Statue des Sechsten Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug
(Navina Lamminger, mTshur phu, 2007)*



Abb. 2 Höhle des Tilopa bei Paśupatināth, Abb. 3 gNyi shang kur ti (Navina Lamminger, Kathmandu und Bhaktapur, 2011)



Abb. 4 Swayambhū (Navina Lamminger, Kathmandu, 2011)

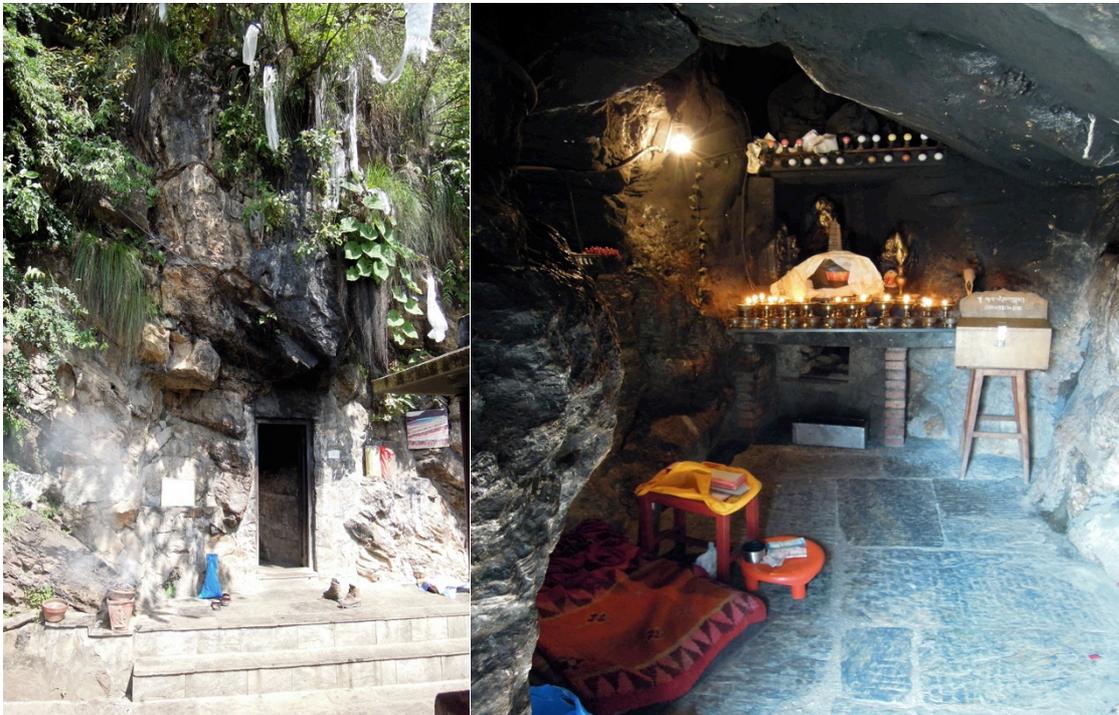


Abb. 5 Versteinerte Nāgas/Schlangen vor der Yang le shod-Höhle, Abb. 6 & 7 Asura-Höhle von außen und innen (Navina Lamminger, Pharping, 2011)



Abb. 8 & Abb. 9 Dzo 'dril-Kloster in Yol mo (Navina Lamminger, Yol mo, 2011)

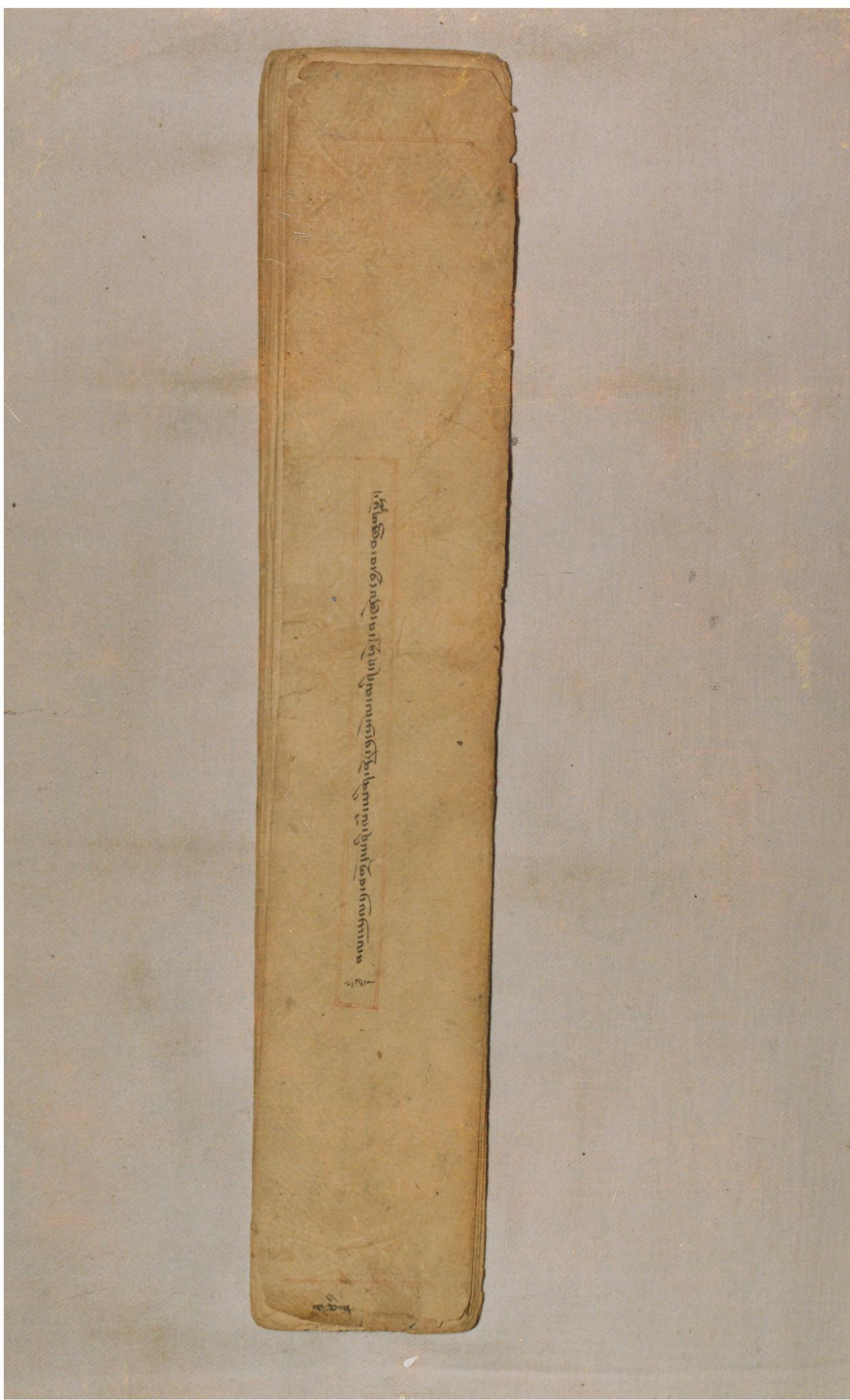


*Abb. 10 & 11 sTag phug seng ge rdzong: Kloster und Höhle des Mi la ras pa
(Navina Lamminger, Yol mo, 2011)*



*Abb. 12 & 13 Fußabdrücke des Mi la ras pa und der Tigerin nahe sTag phug seng ge rdzong
(Navina Lamminger, Yol mo, 2011)*

Faksimile



Handwritten text in an ancient script, likely Pāli, on the left page of a manuscript. The text is arranged in approximately 15 horizontal lines, written in dark ink on aged, yellowish paper. The script is dense and characteristic of early Buddhist manuscripts.

Handwritten text in an ancient script, likely Pāli, on the right page of a manuscript. The text is arranged in approximately 15 horizontal lines, continuing from the left page. The script is consistent with the left page, showing a continuous flow of text across the two pages.

၁၂၃၄၅၆၇၈၉၁၀၁၁၂၁၃၁၄၁၅၁၆၁၇၁၈၁၉၂၀၂၁၂၂၂၃၂၄၂၅၂၆၂၇၂၈၂၉၃၀၃၁၃၂၃၃၃၄၃၅၃၆၃၇၃၈၃၉၄၀၄၁၄၂၄၃၄၄၄၅၄၆၄၇၄၈၄၉၅၀၅၁၅၂၅၃၅၄၅၅၅၆၅၇၅၈၅၉၆၀၆၁၆၂၆၃၆၄၆၅၆၆၆၇၆၈၆၉၇၀၇၁၇၂၇၃၇၄၇၅၇၆၇၇၇၈၇၉၈၀၈၁၈၂၈၃၈၄၈၅၈၆၈၇၈၈၈၉၉၀၉၁၉၂၉၃၉၄၉၅၉၆၉၇၉၈၉၉

၁၂၃

၁၂၃၄၅၆၇၈၉၁၀၁၁၂၁၃၁၄၁၅၁၆၁၇၁၈၁၉၂၀၂၁၂၂၂၃၂၄၂၅၂၆၂၇၂၈၂၉၃၀၃၁၃၂၃၃၃၄၃၅၃၆၃၇၃၈၃၉၄၀၄၁၄၂၄၃၄၄၄၅၄၆၄၇၄၈၄၉၅၀၅၁၅၂၅၃၅၄၅၅၅၆၅၇၅၈၅၉၆၀၆၁၆၂၆၃၆၄၆၅၆၆၆၇၆၈၆၉၇၀၇၁၇၂၇၃၇၄၇၅၇၆၇၇၇၈၇၉၈၀၈၁၈၂၈၃၈၄၈၅၈၆၈၇၈၈၈၉၉၀၉၁၉၂၉၃၉၄၉၅၉၆၉၇၉၈၉၉

Handwritten text in an ancient script, likely Tamil, on the left page of a manuscript. The text is arranged in approximately 12 horizontal lines, written from right to left. The script is dense and characteristic of classical South Asian inscriptions.

Handwritten text in an ancient script, likely Tamil, on the right page of a manuscript. The text is arranged in approximately 12 horizontal lines, written from right to left. The script is dense and characteristic of classical South Asian inscriptions.

Handwritten text in an ancient script, likely Pahlavi, on the left page of a manuscript. The text is arranged in a single column and appears to be a continuous passage.

Handwritten text in an ancient script, likely Pahlavi, on the right page of a manuscript. The text is arranged in a single column and appears to be a continuous passage.

Handwritten text in an ancient script, likely Tamil, on the left page of a manuscript. The text is arranged in approximately 12 horizontal lines, written in dark ink on aged, yellowish paper. The script is dense and characteristic of classical South Asian writing.

Handwritten text in an ancient script, likely Tamil, on the right page of a manuscript. The text is arranged in approximately 12 horizontal lines, continuing from the left page. The script is dense and characteristic of classical South Asian writing.

Handwritten text in a cursive script, likely a form of Old English or Old Norse, written on the left page of a manuscript. The text is arranged in approximately 12 lines, starting from the top left and moving downwards. The script is dense and somewhat difficult to decipher due to its cursive nature and the age of the parchment.

Handwritten text in a cursive script, likely a form of Old English or Old Norse, written on the right page of a manuscript. The text is arranged in approximately 12 lines, starting from the top left and moving downwards. The script is dense and somewhat difficult to decipher due to its cursive nature and the age of the parchment.

Handwritten text in an ancient script, likely Pāli, on the left page of a manuscript. The text is arranged in approximately 15 horizontal lines, written in dark ink on aged, yellowish paper. The script is dense and consistent throughout the page.

Handwritten text in an ancient script, likely Pāli, on the right page of a manuscript. The text is arranged in approximately 15 horizontal lines, written in dark ink on aged, yellowish paper. The script is dense and consistent throughout the page.

Handwritten text in an ancient script, likely Tamil, on the left leaf of a palm-leaf manuscript. The text is arranged in approximately 12 horizontal lines, written from right to left. The script is finely etched into the surface of the leaf.

Handwritten text in an ancient script, likely Tamil, on the right leaf of a palm-leaf manuscript. The text is arranged in approximately 12 horizontal lines, written from right to left. The script is finely etched into the surface of the leaf.

Handwritten text in Tamil script on the left leaf of a palm-leaf manuscript. The text is arranged in approximately 12 horizontal lines. A large, dark ink blot or hole is present on the left side of the leaf, partially obscuring the text in the middle section.

Handwritten text in Tamil script on the right leaf of a palm-leaf manuscript. The text is arranged in approximately 12 horizontal lines, continuing from the previous leaf.

Handwritten text in an ancient script, likely Tamil, on a palm leaf manuscript. The text is arranged in a single vertical column and appears to be a religious or philosophical passage. The script is finely inscribed and shows signs of age, with some fading and staining on the leaf.



Reiseroute des Sechsten Zhva dmar pa im Kathmandu-Tal. Basierend auf der Karte: Kathmandu Valley, 1 : 50.000, München: Nepal-Kartenwerk der Arbeitsgemeinschaft für vergleichende Hochgebirgsforschung Nr. 1, 1989.